



Que signifie le « primat de la raison pratique » en théorie de la connaissance ?

Par ARNAUD DEWALQUE

Chargé de recherches du F.R.S.-FNRS / Université de Liège

Résumé Partant du constat que la majeure partie des débats concernant un éventuel « primat de la raison pratique » se jouent pour ainsi dire *en amont* de la phénoménologie husserlienne, j'entreprends d'abord de retracer les deux sources de la thèse du « primat de la raison pratique », telle qu'elle est défendue dans l'école néokantienne de Bade, à savoir la source kantienne-fichtéenne, qui concerne le caractère « normatif » du critère de validité de la connaissance, et la source Brentanienne-Bergmannienne, qui concerne le caractère « pratique » des actes judicatifs. J'examine ensuite brièvement les deux stratégies développées respectivement par Rickert et par Lask pour écarter l'objection de « moralisme » : l'idée d'un « parallélisme logico-éthique » (Rickert) et la critique du concept de *Sollen* (Lask).

Dans les pages suivantes, je m'intéresserai au projet critique de *fondation* de la connaissance ou, du moins, à certains aspects de ce projet, dans la mesure où il peut être compris comme une enquête sur les conditions de possibilité de la théorie. Mon but sera de poser, dans ce cadre fondationnaliste, la question de la distinction entre théorie et pratique. Cette question devra recevoir par là, manifestement, une certaine orientation : prise en ce sens, elle se ramène essentiellement au problème d'une « priorité » ou d'un « primat » — dans l'ordre de la fondation — de la théorie sur la pratique ou, inversement, de la pratique sur la théorie. Il s'agira notamment de se demander si l'entreprise de fondation de la connaissance implique la reconnaissance de certaines composantes « pratiques » sur lesquelles reposeraient les formations théoriques, autrement dit si la raison théorique présuppose, dans son exercice même, l'intervention d'une « raison pratique ». Historiquement parlant, cette question se rattache à ce que l'on a appelé, depuis Kant, le

« primat de la raison pratique » (*Primat der praktischen Vernunft*).

La thèse du « primat de la raison pratique » est à l'origine de nombreux débats. Elle a surtout été mise en avant dans l'école néokantienne de Bade (chez Windelband et Rickert, pour l'essentiel) ; cette école en a d'ailleurs fait la ligne directrice de sa théorie de la connaissance, à tel point que toute la vision commune que l'on a du néokantisme de Bade découle d'elle. Husserl, de son côté, rejette la thèse du « primat de la raison pratique » et défend une conception plus « pure » de la sphère théorique. La « théorie de la théorie » a affaire, chez lui, à des connexions idéales de significations dont elle doit rendre compte sans recourir à des composantes « pratiques » du style de celles invoquées par les néokantiens (sentiment, volonté, valeurs, etc.).

Je ne reviendrai pas, ici, sur la confrontation entre Husserl et Rickert, telle qu'elle se cristallise autour du thème des « deux voies » de la théorie de la connaissance¹. Au vrai, on peut certainement considérer que le débat véritable, s'agissant du « primat de la raison pratique », se joue *en amont*, à savoir avec la réception de certaines thèses dues pour l'essentiel à Kant et à Fichte, à Brentano et à Bergmann. Plutôt que d'examiner en détail le programme fondationnel husserlien, je tâcherai donc de clarifier la position antagoniste néokantienne, qui demeure certainement moins bien connue et davantage sujette aux méprises (et sans doute aussi, pour cette raison, bien moins « confortable » que la position husserlienne). Je commencerai par retracer les deux sources principales du « primat de la raison pratique ». Je tâcherai ensuite de lever quelques ambiguïtés liées à cette thèse en prenant en compte les diverses « mises au point » qui ont été faites par Lask et par Rickert lui-même, et qui, en dépit de leur divergence, ont un seul et unique objectif : écarter le « moralisme » qui semble inévitablement lié au « primat de la raison pratique ».

1. Les deux sources du « primat de la raison pratique »

Que signifie au juste le « primat de la raison pratique » en théorie de la connaissance ? En guise d'orientation préalable, on peut se reporter exemplairement à la présentation que fait Eisler du néokantisme de Bade dans son *Philosophen-Lexikon* :

¹ Voir A. Dewalque, « Analyse noétique et analyse noématique », dans H. Rickert, *Les deux voies de la théorie de la connaissance. Psychologie transcendantale et logique transcendantale*, trad. fr. A. Dewalque, Paris, Vrin, 2006.

La raison *pratique* prime aussi dans la connaissance. Au fondement de la connaissance se trouve la « volonté de vérité ». La *vérité* elle-même est une valeur qui est donnée dans une nécessité judicative valide dans l'absolu, qui s'annonce dans la reconnaissance du *Sollen*. La volonté de vérité, qui est quelque chose de logique, est encore précédée par quelque chose de supra-logique (*etwas Überlogisches*), la volonté morale (primat de la raison pratique)¹.

Sans doute cette description de la position néokantienne ne s'applique-t-elle pas dans la même mesure à tous les représentants de l'école de Bade (Lask, en particulier, développe une conception qui s'écarte de ce schéma et s'engage ainsi sur une voie transversale). Néanmoins, je laisserai de côté, au moins dans un premier temps, les divergences internes à l'école, et je me focaliserai essentiellement sur la conception rickertienne, qui est sans aucun doute la plus représentative du « primat de la raison pratique » et, aussi, la plus aboutie. Parce que les actes cognitifs, chez Rickert, se trouvent réglés par des normes, et parce que la logique, corrélativement, se trouve fondée sur des valeurs, la fondation de la connaissance purement théorique semble devoir être comparable, au bout du compte, à la fondation des comportements pratiques. Provisoirement, on peut dire que Rickert défend ainsi une conception *normative* de la connaissance qui s'enracine dans une conception *axiologique* de la logique — deux caractères qui, à première vue, semblent difficilement compatibles avec une dissociation complète des sphères théoriques et pratiques.

Quels sont au juste le sens et l'enjeu de cette manière de voir ? Plus exactement, à quels besoins répond l'introduction des concepts de « norme », de « valeur » et de « volonté » en théorie de la connaissance ? Et quelles sont les origines de cette conception ? Afin d'apporter des éléments de réponse à ces questions, je commencerai l'examen de la théorie néokantienne de la connaissance en retraçant les principales sources de la thèse du « primat de la raison pratique ». Ces sources, à mon sens, sont au nombre de deux : il s'agit, d'une part, d'une certaine lecture de Kant que l'on qualifie habituellement — non sans raison — de « fichtéenne », et d'autre part, d'une certaine lecture de Brentano que Windelband et Rickert ont empruntée à Julius Bergmann. Ces deux lectures s'insèrent dans une démarche homogène qui vise à mettre au jour, au sein même des processus cognitifs, la présence inaliénable de plusieurs composantes d'ordre « pratique » — en un sens encore à préciser. Très schématiquement, on peut dire que la lecture fichtéenne de Kant consiste à apporter une solution « normative » au problème de l'objectivité

¹ Rudolf Eisler, *Philosophen-Lexikon*, Berlin, Mittler und Sohn, 1912, p. 599.

du jugement théorique ; la lecture bergmannienne de Brentano permet quant à elle d'envisager les actes judiciaires eux-mêmes comme relevant d'une activité d'ordre « pratique », pouvant par conséquent faire l'objet d'une interprétation « normative ». L'objectif de cette première partie sera essentiellement de clarifier l'idée d'un fondement *pratique* des actes théoriques, telle qu'elle vient à s'exprimer dans l'*Habilitationsschrift* de Rickert, *L'Objet de la connaissance*.

A. Une certaine lecture fichtéenne de Kant

L'expression « primat de la raison pratique » apparaît en 1788, dans la deuxième *Critique* de Kant¹. Dans l'école néokantienne de Bade, elle est explicitement mentionnée à compter de la deuxième édition de *L'Objet de la connaissance* de Rickert². Ce livre, écrit Rickert, est animé par la conviction que « c'est seulement dans la théorie de la connaissance que l'on peut trouver la base pour une philosophie scientifique », et il doit en apporter la démonstration « grâce à une fondation gnoséologique de la doctrine qui est décisive pour notre “vision-du-monde”, celle du primat de la raison pratique » (*durch eine erkenntnistheoretische Begründung der für unsere „Weltanschauung“ entscheidenden Lehre vom Primat der praktischen Vernunft*)³. Comme Rickert l'a encore déclaré ailleurs, l'objectif qui est le sien dans *L'Objet de la connaissance* n'est autre que de « fonder théoriquement le primat de la raison pratique » (*den Primat der praktischen Vernunft theoretisch zu begründen*)⁴.

À première vue, il semble aller de soi que cette déclaration se rattache au *Primat der praktischen Vernunft* revendiqué par Kant dans la *Critique de la raison pratique*. Néanmoins, la doctrine de référence en la matière, pour les néokantiens, n'est pas celle de la deuxième *Critique*, mais bien la conception kantienne de l'objectivité des représentations qui se trouve

¹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, dans *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Bd. V, p. 119-121 (trad. fr. L. Ferry et H. Wisman, sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, 1985, p. 164-166 de l'édition folio, où *Primat* est traduit par « suprématie »).

² Cf. É. Dufour, *Les Néokantiens. Valeur et vérité*, Paris, Vrin, 2003, p. 18.

³ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis (GE)*, Tübingen-Leipzig, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904², p. VI.

⁴ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (GnB)*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1929⁵, p. VII (préface à la première édition, 1902¹).

exposée dans la première¹. En parlant de « primat de la raison pratique », Rickert et Windelband entendent bien désigner une position qui, à leurs yeux, caractérise intimement la critique de la connaissance de Kant, dans la mesure où celle-ci est essentiellement une affaire de valeurs, de validité et de normativité. Le fait que l'expression soit empruntée à la *Critique de la raison pratique* pour désigner une position théorique de la *Critique de la raison pure* n'est sans doute pas pour rien dans l'obscurité qui entoure habituellement la conception badoise². Mais outre la référence à Kant, sur laquelle je vais revenir dans un instant, il est très probable que l'accentuation du « primat de la raison pratique » soit également due à l'influence de Fichte. Si l'on s'interroge en effet sur ce qui a pu motiver l'introduction de cette expression dans la deuxième édition de *L'Objet de la connaissance* (1904), alors qu'elle était absente de la première (1892), on ne saurait manquer de noter que Rickert a fait paraître dans l'intervalle — dans un volume des *Kant-Studien* daté de 1900 — une étude sur Fichte et la philosophie kantienne. Or, l'un des mérites de Fichte, aux yeux de Rickert, est précisément d'avoir concrétisé l'idée d'un « primat de la raison pratique ». Je cite un extrait de ce *Fichte-Aufsatz*, auquel je me référerai encore par la suite à plusieurs reprises :

Nous affirmons une relation entre la loi morale et la raison *théorique* ; un primat (*Primat*) de la première sur la seconde. Mais qu'est-ce qui nous en donne le droit ? La loi morale n'est pas un pouvoir de connaître. Elle ne peut pas, d'après son essence, produire par elle-même la conviction. Celle-ci doit être *trouvée* et *déterminée* par le pouvoir de connaître. Mais c'est seulement ensuite que la loi morale *autorise* la conviction. En d'autres termes : les pouvoirs théoriques poursuivent leur chemin jusqu'à ce qu'ils butent sur ce à quoi l'on peut *donner notre assentiment* (*was gebilligt werden kann*), *seulement ils ne contiennent pas en eux-mêmes le critère de sa justesse* (das

¹ Pour cette raison, Dufour (*id.*) a tout à fait raison lorsqu'il suggère d'opposer l'école de Bade à l'école de Marbourg, non pas en rattachant la première à la *Critique de la raison pratique* et la seconde à la *Critique de la raison pure*, mais en les rattachant chacune à la *Critique de la raison pure*. Simplement, chaque école privilégierait une partie différente de l'ouvrage, à savoir la Dialectique dans l'école de Bade et l'Analytique dans l'école de Marbourg.

² Par ailleurs, ce fait ne doit pas nécessairement être perçu comme un glissement néfaste ; à bien y regarder, il peut sans doute s'appuyer sur certaines déclarations de Kant lui-même, par exemple : « Ce n'est toujours qu'une seule et même raison qui, soit au point de vue théorique, soit au point de vue pratique, juge d'après des principes *a priori* » (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, p. 121 ; trad. fr., p. 165-166).

Kriterium seiner Richtigkeit), *mais celui-ci réside dans ce qui est pratique* (im Praktischen), qui est ce qu'il y a de premier et de plus haut en l'homme et sa véritable essence¹.

Comme on le voit, la thèse du primat de la raison pratique concerne pour ainsi dire « seulement » le *critère d'objectivité* de la connaissance. Découvrir que « *S est p* » ou déterminer *S* en tant que *p*, ce sont là des actes purements théoriques qui relèvent bien, comme on le pense habituellement, du « pouvoir de connaître ». Mais une fois que l'on soulève la question de savoir ce qui nous « autorise » à affirmer que « *S est p* » (*i. e.* qu'il est vrai que « *S est p* »), on ne peut se contenter d'une conception « désincarnée » de la connaissance, qui réduirait celle-ci à une contemplation « détachée » de tout comportement pratique. C'est au contraire dans ce versant « pratique » de l'homme que doit être cherché le fondement pour la validité de la connaissance. Bref, le pouvoir de connaître se trouve subordonné, pour ce qui est de sa légitimation, à une instance « pratique ».

Il ne fait aucun doute que cette conception est très proche de celle défendue dans *L'Objet de la connaissance*. Rickert a d'ailleurs souligné lui-même que sa théorie du jugement se trouvait « en connexion extrêmement étroite » (*im engsten Zusammenhang*) avec les idées que l'on vient d'évoquer². La « base ultime du savoir » (*letzte Basis des Wissens*), lit-on dans *L'Objet*, est une « conscience-morale », un *Gewissen* qui « dirige » notre connaissance de la même manière que la « conscience du devoir » (*Pflichtbewusstsein*) commande à notre agir³. L'un des enjeux du « primat de

¹ H. Rickert, « Fichtes Atheismustreit und die Kantische Philosophie », dans *Kant-Studien* IV (1900), p. 137-166 ; éd. séparée, Berlin, Reuther & Reichard, 1899 ; rééd. dans F. Myrholm, *Kritizismus. Eine Sammlung von Beiträgen aus der Welt des Neukantianismus*, Berlin, Pan-Verlag, 1926, p. 19. Pour une comparaison des conceptions fichtéenne et rickertienne de la connaissance, on peut se reporter à la belle analyse de C. Piché, *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 2002, p. 172 sq. Reprenant l'idée heideggerienne selon laquelle le néokantisme de l'école de Bade serait tout autant un « néofichtéisme », Piché remarque que la théorie de la connaissance de Rickert « s'apparente de manière frappante à celle de Fichte. On y découvre une même préoccupation pour la certitude du savoir, qui ne peut être garantie en définitive que par une conscience (*Gewissen*) toute proche de la conscience morale » (*ibid.*, p. 174). Par ailleurs, il faut rappeler que le premier livre de Lask était précisément consacré à Fichte, cf. *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902), rééd. dans E. Lask, *Gesammelte Schriften (GS)*, t. I, E. Herrigel (éd.), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1923, p. 1-274.

² *Ibid.*, p. 20 n.

³ H. Rickert, *GE* 1904², p. 231.

la raison pratique » est donc, peut-être d'emblée, d'apporter une réponse à la question de la *fondation* critique de la connaissance, c'est-à-dire à la question : qu'est-ce qui justifie ou qu'est-ce qui légitime mon jugement ? Qu'est-ce qui fait de mon jugement un jugement correct ? Bref : quel est le critère de validité des jugements théoriques en général ? La thèse du « primat de la raison pratique » se trouve ainsi étroitement liée à l'ambition fondationnelle ou fondationnaliste remise à l'honneur dans le néokantisme. On verra néanmoins que cette thèse intervient encore à un autre niveau (à savoir lorsqu'il s'agira de rendre compte, non plus de la « validation » de la connaissance en général, mais à l'inverse de l'effectuation concrète d'une connaissance dans un individu donné), ce qui contribue une fois encore à semer la confusion.

Quoi qu'il en soit, le « primat de la raison pratique » concerne dans un premier temps le problème de la validité, *das Geltungsproblem*, soit la question suivante : quel est le critère de validité de la connaissance ? Qu'est-ce qui garantit son objectivité ? Sur ce point précis, par-delà Fichte, c'est bien Kant qui est visé, et il faut avant tout prêter attention à ce qui est dit de l'objectivité de la connaissance dans la *Critique de la raison pure*. Qu'énonce donc, pour Windelband et Rickert, la doctrine kantienne à laquelle ils se réfèrent comme étant la doctrine du « primat de la raison pratique » ? Elle énonce que l'objectivité n'est rien d'autre que la *conformité à une règle*. Cette thèse est étroitement associée à l'idée que le rapport entre la liaison des représentations et l'objet lui-même n'est ni un rapport de copie, ni un rapport de causalité. Windelband, dans le sillage de Kant, a d'ailleurs explicitement écarté ces deux conceptions.

L'objection que Windelband adresse à la « théorie de la copie » tient dans le raisonnement suivant. Parler d'un « original » et d'une « copie » ou d'un « décalque » qui serait ou non conforme à lui, c'est poser implicitement l'original et sa copie comme deux « objets » (au sens large du terme) qui peuvent être soumis à un processus de *comparaison* au terme duquel il devrait être possible de décider si, oui ou non, la copie est conforme à l'original (si, oui ou non, la connexion de représentations *S-p* posée dans mon jugement est conforme à la réalité objective, indépendante de moi). Comme la comparaison est une activité de la conscience consistant à rapporter l'un à l'autre deux contenus de conscience différents, les termes comparés doivent être tous deux représentés dans la conscience. Or, aussitôt qu'elle est représentée dans la conscience, la « chose » donnée dans la perception n'est pas moins une représentation que la copie de cette chose dans la pensée. Ce n'est donc pas à la chose elle-même que nous confrontons notre représentation de la chose, mais seulement à une *autre* représentation.

La comparaison a toujours lieu entre deux représentations, qui sont conçues comme deux représentations de la « même » chose. Tout au plus peut-on dire que ces deux représentations ont une origine différente, la première, qui fait fonction d'original, venant de la perception sensible, la seconde, qui fait fonction de copie, étant le fruit de la « réflexion » (*Nachdenken*)¹.

Selon Windelband, la vérité censément transcendante, qui devait coïncider avec une sortie hors de la sphère des représentations subjectives, retombe du même coup au niveau d'une vérité simplement « immanente », car le concept de vérité

se réduit à la correspondance des représentations entre elles, des secondaires avec les primaires, des abstraites avec les concrètes, des hypothétiques avec celles issues des sens, de la « théorie » avec les « faits »².

Or, la critique kantienne enseigne que le simple fait de rapporter une représentation à une autre représentation ne pourra jamais donner une authentique « signification objective » à la première, car il faudrait pour cela que la signification objective de la seconde soit garantie à son tour, ce qui ne fait que repousser indéfiniment le problème³. Pour admettre la correspondance de deux représentations entre elles, soutient encore Windelband, il faut présupposer d'une certaine manière qu'elles se rapportent toutes deux à un « même » objet. Cet objet constitue pour elles un « *x* commun ». Sans un tel *x*, qui ne peut plus être de nature représentationnelle, cela n'a pas de sens d'exiger que deux représentations correspondent l'une à l'autre.

¹ W. Windelband, « Immanuel Kant », dans *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Freiburg-Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1884¹, p. 129 ; 1924⁹/I (= 9^e éd., tome I), p. 129. Sur cet argument, voir notamment F. Überweg, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, Bonn, Marcus, 1857¹, § 37, p. 67 ; 1868³, § 37, p. 67 sq.

² W. Windelband, « Immanuel Kant », dans *Präludien...*, *op. cit.*, 1884¹, p. 130 ; 1924⁹/I, p. 130.

³ I. Kant, *KrV*, B 242 : « Nous avons des représentations en nous, dont nous pouvons aussi prendre conscience [...]. Maintenant, comment en venons-nous à poser un objet pour ces représentations ou à leur prêter encore, outre leur réalité subjective en tant que modifications, une quelconque réalité objective ? Leur signification objective ne peut pas résider dans leur relation à une autre représentation (de ce que l'on voudrait appeler l'objet), car sinon la question se poserait de nouveau : comment cette représentation sort-elle à nouveau d'elle-même et reçoit-elle une signification objective en plus de celle, subjective, qui la caractérise proprement en tant que détermination de l'état de l'esprit (*Gemütszustand*) ? ».

Ce constat s'accompagne d'une certaine mutation de la théorie du reflet qui consiste essentiellement à poser un objet = x comme *cause* de nos représentations et, sinon à abandonner le rapport original-copie, du moins à le compliquer d'un rapport cause-effet. Comme on le sait, cette tendance est présente dans la théorie kantienne de l'« objet transcendantal » comme « cause simplement intelligible des phénomènes en général »¹. Plus exactement, il semble qu'il faille distinguer, comme le fait Bruno Bauch, l'« objet transcendantal » et la « chose en soi ». Cette distinction se ramène à une idée simple : tous deux ont en commun d'être la « cause » des phénomènes, mais l'objet transcendantal est un x indéterminé qui désigne indistinctement la cause de tous les phénomènes alors que la chose en soi désigne la cause déterminée de tel ou tel phénomène déterminé, au sens où des multiplicités déterminées M_1, M_2, \dots, M_n , lorsqu'elles sont liées par l'activité synthétique de la conscience, donnent des objets phénoménaux déterminés O_1, O_2, \dots, O_n ².

Toutefois, il est clair que la relation de causalité entre la chose et la représentation soulève à son tour de nouveaux problèmes, ne serait-ce que parce qu'elle suppose l'application de la catégorie de causalité en dehors du domaine phénoménal — ce qui revient à transgresser l'interdit kantien d'une connaissance nouménale, puisque l'application de la catégorie de causalité serait déjà, ici, la mise en œuvre d'une connaissance³. Selon Windelband, Kant n'a admis l'idée d'une affection causale par la « chose en soi » que comme étape provisoire dans le cheminement vers les conditions de possibilité de la connaissance. À ce titre, il s'agit d'une étape qui doit être *dépassée* dans la fondation critique, et ce, pour deux raisons au moins. D'abord, la position d'un « objet transcendantal » comme cause de nos représentations n'est pas une présupposition purement gnoséologique, mais une présupposition métaphysique qui, comme telle, n'a pas sa place en théorie de la connaissance. Celle-ci doit toujours admettre le moins de présuppositions possible (quand bien même elle ne peut pas être totalement exempte de présuppositions, comme le soutient Rickert). Ensuite, la présupposition métaphysique d'une chose en soi comme cause des phénomènes n'explique nullement comment la connaissance est possible, mais se ramène en fin de compte à une simple hypothèse invérifiable. Bref, la thèse d'une réalité transcendante peut bien être présupposée par le

¹ I. Kant, *KrV*, B 522.

² B. Bauch, *Immanuel Kant-Sammlung Göschen*, Leipzig, Göschen, 1911, p. 109.

³ Cf. par ex. *ibid.*, p. 110. Sur l'interprétation marbourgeoise de la « chose en soi » comme « concept limite », voir surtout H. Cohen, *KTE* 1918³ = 1987⁵, p. 651.

scientifique, il reste qu'elle n'est ni kantienne, ni gnoséologique, ni « explicative »¹.

Rickert a développé une argumentation semblable dans *L'Objet de la connaissance* : la position d'un être réel transcendant constitue un « reste "dogmatique" » dans la philosophie kantienne². Son argumentation est essentiellement dirigée contre le « réalisme gnoséologique » de Riehl. Très sommairement résumée, l'idée de Riehl est que les restrictions imposées par la critique ne portent que sur l'essence des choses, non sur leur existence. S'il est par principe impossible de connaître ce que sont les choses « en soi », rien n'interdirait de poser leur existence. On pourrait distinguer en ce sens le fait d'être un objet pour le sujet connaissant et le fait d'exister ou, selon la formule de Riehl, l'« être-objet » (*Objektsein*) et l'« être des objets » (*Sein der Objekte*)³. Seul le premier serait soumis au doute gnoséologique. Selon Rickert, une telle distinction ne permet pas de régler le problème de la transcendance, elle n'est tout au plus qu'une autre formulation de ce problème. Toute la question, en effet, est de savoir si l'être des objets « signifie encore quelque chose d'autre que <leur être-objet, c'est-à-dire que> leur être-objet immanent »⁴. Au vrai, il est nécessaire, pour Rickert, de distinguer le concept gnoséologique de sujet de son équivalent physiologique. La physiologie peut bien enseigner qu'une couleur ou un son, en tant que sensations subjectives et immanentes, sont causés par les vibrations d'un substrat spatial, la théorie de la connaissance n'a pas à confirmer ou à infirmer ce résultat. Elle ne se prononce ni pour, ni contre⁵.

¹ W. Windelband, « Immanuel Kant », dans *Präludien...*, *op. cit.*, 1884¹, p. 132-133 ; 1924⁹/I, p. 133.

² H. Rickert, *GE* 1892¹, p. 40 ; 1904², p. 73 ; 1915³, p. 119 ; 1921⁴⁻⁵, p. 104 ; 1928⁶, p. 116.

³ A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, Leipzig, Kröner, 1926²/III, p. 123 et p. 133 (« Notre connaissance des objets peut bien être toujours relative, le savoir que l'on a de leur existence est absolu et immédiat »). Pour une vue d'ensemble de la philosophie de Riehl, qui demeure peu connue, cf. C. Siegel, *Alois Riehl. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus*, Graz, Leuschner & Lubensky, 1932.

⁴ H. Rickert, *GE* 1892¹, p. 11 ; 1904², p. 18 ; <1915³, p. 27 ; 1921⁴⁻⁵, p. 25 ; 1928⁶, p. 27>. Pour une analyse du débat Rickert-Riehl, voir R. Meerbote, « Rickerts Auseinandersetzung mit dem Riehlschen Realismus », dans *Kant-Studien* 86/3 (1995), p. 346-362.

⁵ H. Rickert, *GE* 1892¹, p. 20 ; 1904², p. 37 ; 1915³, p. 70 ; 1921⁴⁻⁵, p. 63 ; 1928⁶, p. 70. L'idée que la théorie de la connaissance ne peut ni infirmer ni confirmer les résultats des sciences particulières est une affirmation récurrente de Rickert. Elle est

La théorie de la connaissance n'intervient que lorsque l'on se tourne vers le procédé général qui consiste à interpréter les résultats de la physiologie des organes sensibles — comme ceux des autres sciences de la nature — en un sens métaphysique et à « conclure » de la présence de sensations immanentes à l'existence d'un objet effectif transcendant. Par exemple, on tend à conclure des sensations de couleur, de dureté, etc., qui font partie de notre représentation de la table, à la table existante « elle-même ». Une telle interprétation métaphysique de la physiologie reviendrait à soutenir que, « sans table transcendante, il n'y aurait pas non plus de table immanente »¹. Les sensations et perceptions, qui dépendent du sujet, trouveraient à la fois leur *ratio essendi* et leur *ratio cognoscendi* dans l'existence d'objets effectifs transcendants, qui sont indépendants du sujet. Maintenant, le « sujet » dont il est question en physiologie est le sujet psychophysique, non la « conscience en général ». Lorsque l'on perçoit un son, les vibrations de l'air exercent un certain effet sur nos tympans qui transmettent des impulsions nerveuses à notre cerveau. Les tympans, les impulsions nerveuses, le cerveau, etc., sont ce qui constitue le sujet psychophysique. Or, le fait d'admettre un sujet psychophysique équivaut à une position d'existence d'ordre métaphysique que la théorie de la connaissance doit révoquer en doute (non pas supprimer mais *suspendre*). Bien sûr, il faut encore insister sur le fait que l'existence d'objets corporels qui affectent nos sens est admise à bon droit par la physiologie, car sans cette présupposition, toutes les propositions formulées par elle se trouveraient dépourvues de sens. La physiologie cesserait tout simplement d'être une science de la nature. Mais aussitôt que l'on suspend les thèses d'existence transcendante, ainsi que doit le faire la théorie de la connaissance, la relation de causalité ne peut plus être attribuée à deux objets corporels, la chose hors de moi et mon propre corps. Elle se transforme plutôt *ipso facto* en une relation entre deux « objets immanents » ou « deux parties du contenu de conscience », la représentation de la chose et la représentation de mon corps². On aboutit ainsi au même résultat que précédemment, et on ne parvient donc pas à dégager un critère d'objectivité *transcendant*, indépendant du sujet connaissant et de ses représentations.

Le même constat peut naturellement être étendu à tous les objets des sciences de la nature et, plus largement, à tous les objets des sciences particulières. Toute « science spéciale », écrit Rickert, doit impérativement

orientée contre la conception cartésienne de la théorie de la connaissance encore à l'œuvre chez Johannes Volkelt, cf. par ex. *GE* 1928⁶, p. 11 *sq.*, p. 73, etc.

¹ *Ibid.*, 1915³, p. 71; 1921⁴⁻⁵, p. 64; 1928⁶, p. 71.

² *Ibid.*, 1904², p. 39; 1915³, p. 72; 1921⁴⁻⁵, p. 64; 1928⁶, p. 72.

laisser hors de doute la réalité du monde sensible, sans quoi elle « mine ainsi le sol sur lequel elle travaille » ; mais la théorie de la connaissance, de son côté, doit impérativement éviter d'« hypostasier » le contenu des concepts scientifiques en réalités métaphysiques¹. Bref, pour autant que la théorie de la connaissance soit une discipline critique, non dogmatique, elle ne peut pas présupposer une *réalité* transcendante, ce qui équivaldrait, comme dit Rickert, à opérer une « duplication métaphysique du monde réel » et à établir une « scission en un effectif transcendant et en un effectif immanent »². Encore une fois, il n'est pas nécessaire pour autant de nier totalement la possibilité d'une telle scission *en général*. Simplement, elle n'a pas sa place en théorie de la connaissance. Les arguments de Rickert rejoignent très exactement, sur ce point, ceux de Windelband : d'abord, une telle scission ne peut vraisemblablement pas être fondée sans quitter le terrain de la théorie de la connaissance et sans introduire en elle une présupposition d'ordre métaphysique ; ensuite, à partir d'elle, on ne peut absolument pas comprendre comment serait possible une connaissance de l'effectivité. La théorie de la connaissance s'interdirait ainsi par avance de résoudre le problème de la conformité à l'objet. De même que, selon Windelband, la position d'un « objet transcendantal » comme cause de nos représentations n'est qu'une hypothèse à jamais invérifiable (une « étape provisoire » dans l'enquête kantienne sur les conditions objectives de possibilité), pour Rickert, la scission de l'effectivité en un objet effectif immanent et en un objet effectif transcendant ferait de la connaissance un problème à jamais impossible à résoudre :

Le problème <théorique> de la transcendance est d'emblée mal posé et par conséquent insoluble lorsque l'on s'interroge sur <quelque chose d'effectif [1915³ : sur un étant]> indépendant de la représentation³.

La transcendance de l'« objet » de la connaissance ne peut pas simplement désigner le fait, pour le critère de validité objective, d'être une « réalité » extra-logique qui existerait « en soi » en dehors de la connaissance.

Le recours à une réalité transcendante étant écarté, quel sera le critère de validité de la connaissance ? En est-on réduit à placer en suspens *toute* transcendance ? Faut-il par exemple adopter une position cohérentiste et chercher le critère de validité dans la simple cohérence des contenus de

¹ *Ibid.*, 1928⁶, p. 76.

² *Ibid.*, 1928⁶, p. 355.

³ *Ibid.*, 1904², p. 162-163 ; <1915³, p. 360 ; 1921⁴⁻⁵, p. 311 ; 1928⁶, p. 355>.

conscience immanents entre eux ? La solution néokantienne, comme on sait, est toute différente : elle consiste, non pas à supprimer toute transcendance — ce qui reviendrait, comme le pense très justement Rickert, à supprimer la possibilité même d'une connaissance au sens strict du terme (donc à opérer une *anti-fondation* de la connaissance) —, mais à admettre une *autre* forme de transcendance et, dans le même temps, une *autre* forme de « conformité à l'objet ».

C'est précisément là qu'intervient la doctrine kantienne dans laquelle on peut voir, rétrospectivement, l'une des sources du « primat de la raison pratique » en théorie de la connaissance (que ce ne soit pas la *seule* source, comme on tend souvent à le croire, c'est ce qui s'éclairera par la suite, cf. *infra*, B). La contribution décisive de Kant, on l'a annoncé, consiste justement à avoir conçu le rapport des représentations à l'objet comme un rapport *normatif* entre la liaison des représentations et la *règle* qui fonde *a priori* une telle liaison. Ainsi, du point de vue de la logique transcendantale kantienne, une représentation ou une complexion de représentations « vraie » est synonyme de représentation « objective », c'est-à-dire de représentation qui entretient un rapport à l'objet possible *a priori* ; or ce rapport n'est pas un rapport de copie à l'égard de l'objet existant, mais c'est, écrit Kant, un rapport de conformité à la règle de liaison des représentations :

Si nous cherchons ce que le *rapport à l'objet* apporte de nouveau à nos représentations et quelle est la dignité qu'elles reçoivent par là, alors nous trouvons que ce rapport ne fait rien d'autre que de rendre nécessaire d'une certaine manière la liaison des représentations et de les soumettre à une règle¹.

Autrement dit, fonder l'objectivité de la connaissance, cela ne signifie rien d'autre, semble-t-il, que de la renvoyer à la validité d'une norme. Windelband a donné un commentaire très éclairant de ce passage dans un article des *Präludien*, insistant sur la nécessité de délaissier la conception de la connaissance comme « copie » de l'objet réel au profit de l'idée d'une normativité interne à la raison, valable pour tous les sujets connaissant et pouvant faire l'objet d'une enquête *a priori*. La formulation même employée par Windelband est représentative de l'esprit « critique » qui anime toute cette démarche fondationnelle. Il ne s'agit pas, en effet, de nier l'existence transcendantale de l'objet connu, de lui dénier une quelconque réalité indépendamment du sujet connaissant, mais seulement de faire abstraction de

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 242.

toute thèse d'existence transcendante. C'est là, au demeurant, une position bien plus nuancée que ne le donnent parfois à entendre ses détracteurs. En régime critique, on *ne se prononce pas* sur la réalité ou non des choses « hors de moi » ; on ne l'affirme pas, mais on ne la nie pas non plus. On la prend simplement pour ce qu'elle est : une thèse *problématique*, dont on ne peut démontrer ni qu'elle est vraie ni qu'elle est fausse, et qu'il convient pour cette raison de mettre de côté. Si l'on adopte cette attitude « dépourvue de présuppositions » (*sc.* dépourvue de thèses ontologiques non clarifiées et non fondées), alors le seul critère sur lequel la connaissance peut se régler, c'est la conformité à ce que Windelband nomme, après Kant, la « règle de liaison des représentations », soit la conformité à une certaine *contrainte* qui pèse sur les connexions de représentations.

L'idée des néokantiens, en somme, est simple. Elle consiste à dire ceci : supprimons le problème de la réalité transcendante, mettons-le « entre parenthèses » (tout comme le fera Husserl), et mettons de côté toutes nos présuppositions sur l'existence des choses ; nous ne nous trouverons pas pour autant face à un chaos d'impressions subjectives ou à un flux de représentations totalement neutres sur le plan gnoséologique (ni vraies ni fausses), car il subsiste ce caractère contraignant dont sont pourvues nos liaisons de représentations ; considérons donc ce caractère contraignant — cette « règle » — comme le critère permettant de départager les liaisons correctes (conformes à la règle) des liaisons incorrectes (non conformes), et nous pourrons fonder la connaissance tout en faisant l'économie de toute *réalité* transcendante, car il nous suffira d'admettre que cette « règle » possède une *validité* transcendante, c'est-à-dire vaut indépendamment du sujet connaissant et s'impose à lui de façon inconditionnelle. Je cite Windelband :

Ce qui donc, d'après la présupposition habituelle, est un « objet » qui doit être copié (*abgebildet*) dans la pensée, c'est, pour une manière de voir dépourvue de présuppositions, une règle de la liaison des représentations. Quant à savoir si c'est davantage, nous ne le savons pas et n'avons pas besoin de le savoir [...]. Il nous suffit de constater qu'il y a dans nos associations de représentations une différence entre la vérité et la fausseté — différence reposant sur le fait que seules les liaisons qui doivent être reconnues comme vraies se produisent d'après une règle qui doit valoir pour tous¹.

¹ W. Windelband, « Immanuel Kant », dans *Präludien...*, *op. cit.*, 1884, p. 135 ; 1924/I, pp. 135-136. L'identification de l'objectivité à la nécessité de la règle ou de la loi de construction des représentations n'est évidemment pas une spécificité de

Selon Windelband, cette règle n'est, dans chaque connaissance déterminée, que l'expression particulière d'une « liaison de représentations » plus générale. Par exemple, le fait que deux sensations « doivent » (*sollen*) être représentées comme les propriétés d'une chose est fondé sur la règle plus générale désignée par la catégorie de « substantialité ». Les « catégories » de la logique transcendantale ne sont alors rien d'autre que les règles de liaison des représentations, présupposées par la « pensée normale » :

Toutes les liaisons normales de représentations particulières se tiennent donc en dernière instance sous un certain nombre de règles de liaison de la plus grande généralité qui forment les présuppositions de la pensée normale¹.

Il est facile de voir que Rickert défend la même idée lorsqu'il parle de l'« objet » de la connaissance pour désigner, non pas ce sur quoi portent les jugements cognitifs — ce qu'il appelle le « matériau » (*Material*) des jugements —, mais le critère de leur validité objective². Au moment où je juge, je présuppose que ma décision ne vaut pas seulement pour moi ici et maintenant, mais « vaut de façon intemporelle » (*zeitlos gilt*), si bien que je suis « forcé » ou « obligé » (*genötigt*) d'opter pour un jugement affirmatif ou pour un jugement négatif. En d'autres termes, mon jugement a le caractère d'une « nécessité inconditionnelle »³. Provisoirement, on peut dire que cette nécessité est l'expression du fait que la proposition à laquelle je donne mon assentiment (dans le jugement affirmatif) est dotée d'une « valeur » (*Wert*) transcendante. C'est en cela que réside ce que Rickert appelle son « point de vue copernicien » : le sujet connaissant ne « tourne » pas autour de la réalité, mais autour de la valeur théorique, car c'est seulement en la reconnaissant et

l'école de Bade. En 1871, Cohen avait déjà souligné en un sens similaire que l'équivalence de l'objectivité et de la nécessité était l'« idée directrice » de la critique kantienne, cf. H. Cohen, *KTE* 1871¹, p. 221. Voir aussi P. Natorp, « Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis », dans *Philosophische Monatshefte* 23 (1887), p. 270 : « L'objet signifie positivement la loi ».

¹ W. Windelband, « Immanuel Kant », dans *Präludien...*, *op. cit.*, 1884¹, p. 138 ; 1924⁹/I, p. 138.

² Il est très significatif, à cet égard, que ce soit précisément le passage cité de *KrV*, B 242, qui soit placé en exergue de *GE* (avec, à partir de 1904², la citation de la *République* de Platon, 509b). Par ailleurs, Rickert a reconnu explicitement son rattachement à Windelband sur ce point dans une note de *GnB* 1902¹, p. 98 : « Personne n'a exposé la portée extraordinaire de cette idée kantienne de façon plus convaincante que Windelband ».

³ H. Rickert, *GE* 1928⁶, p. 198-199.

en se réglant sur elle qu'il peut connaître la réalité¹. C'est aussi ce qui explique que, dans la version rickertienne du programme fondationnel, la *mathesis universalis* au sens de Husserl se trouve finalement remplacée par une « théorie pure des valeurs » ou par une « logique axiologique »². Si la logique est appelée à être une théorie de la science, s'il lui appartient d'explicitier et de thématiser les conditions de possibilité de la science en général, c'est uniquement en tant que celle étudie les « valeurs théoriques » (vrai, faux, mais aussi non-contradiction, etc.) qui constituent le soubassement de toute science en tant que telle. Bref, on assiste chez Rickert, tout comme chez Windelband, à un mouvement de substitution qui consiste à remplacer la réalité transcendante de l'objet par la validité transcendante de la norme, qui n'est elle-même que l'expression « pour moi » de la validité transcendante de la valeur. Cette transcendance est elle-même fondée par un raisonnement *ad absurdum* consistant à montrer que toutes les tentatives visant à nier la validité d'une valeur transcendante se contredisent elles-mêmes, car en tant que négations théoriques, elles ne peuvent être valides qu'à présupposer à leur tour la validité objective de valeurs théoriques, etc.

À partir de l'article de 1909 sur *Les Deux voies de la théorie de la connaissance*, Rickert procédera à une articulation rigoureuse des concepts de « valeur » et de « norme », qui désignent alors les deux versants — objectif et subjectif — du phénomène de la transcendance. Néanmoins, les grandes lignes de la position néokantienne sont déjà esquissées bien avant, à partir des *Préludien* de Windelband, dans lesquels se trouve véritablement fixé le principe directeur du « primat de la raison pratique ». L'idée qui soutient tous les développements de Windelband est que la validité de la valeur, lorsqu'elle est rapportée au sujet, peut prendre deux formes, une forme *factuelle* et une forme *normative*. On parle de validité factuelle ou « psychologique » pour désigner le *fait*, pour une proposition, d'être reconnue comme valide par un sujet empirique donné. C'est le cas, par exemple, lorsque je regarde par la fenêtre et que je reconnais que la proposition « l'arbre a des feuilles vertes » est effectivement une proposition vraie. Par cet acte de reconnaissance, la proposition devient valide « pour moi » *de facto*. Windelband parle de validité normative, en revanche, pour désigner la *nécessité*, sous certaines conditions (par exemple à la condition

¹ *Ibid.*, 1928⁶, p. 205.

² Cf. A. Dewalque, « Validité du sens ou idéalité des significations ? Rickert et Husserl : deux variétés de logique pure », dans *Études philosophiques* (2008/1), p. 97-115.

de vouloir la vérité¹, de reconnaître la validité d'une proposition. Cette nécessité n'est pas une nécessité factuelle, mais elle se présente sous la forme d'un postulat : on postule que tout sujet connaissant, pour autant qu'il cherche la vérité, *doit* reconnaître la validité de telle ou telle proposition. Ce qui distingue la validité factuelle de la validité normative, c'est précisément l'aspect téléologique de la seconde : le concept de *norme* présuppose que l'on admette la « validité universelle » comme *télos* des actes judiciaires². Par norme, Windelband et Rickert entendent ainsi une valeur qui doit être reconnue par une conscience en fonction d'un but. Par *valeur* au sens strict du terme, ils entendent une valeur « en soi », qui vaut indépendamment de la conscience. D'après ces distinctions, le critère de la connaissance n'est pas un objet réel, mais un « devoir(-juger) » irréel qui est lui-même l'expression d'une valeur. Comme dit Rickert, le devoir est « donateur d'orientation » (*richtunggebend*)³. Rickert appelle « nécessité judicative » (*Urteilsnotwendigkeit*) la normativité qui garantit la validité objective du jugement. La thèse défendue dans *L'Objet de la connaissance* peut alors être formulée ainsi : le critère « transcendant » — indépendant du sujet jugeant — qui fonde la vérité objective du jugement « *S est p* », ne réside pas dans la réalité de l'objet ou de l'état de choses *S-p*, mais dans le fait de *devoir* juger que « *S est p* » (ou, comme il faudrait dire de façon plus rigoureuse : dans le fait de devoir juger que « *S-p est* » ou que « *S-p existe* », car la théorie de la connaissance de Rickert, comme on pourrait le montrer, est en fait une théorie de la validité du jugement *existentiel*)⁴.

Il est intéressant de noter que toute cette conception n'est en fait rien d'autre que ce que l'on appellerait, aujourd'hui, une *théorie des vérifacteurs* (ou, dans ce cas précis, une théorie « du » vérifacteur ou une théorie de la vérification, puisque la théorie de la connaissance de Windelband et Rickert se déploie en réalité à un niveau formel et relègue au second plan les différences « matérielles », *i. e.* le fait que la connaissance a tel ou tel « matériau »)⁵. On pourrait alors considérer qu'en régime critique, c'est-à-

¹ Sur la volonté de vérité, cf. ici, *infra*.

² W. Windelband, « Normen und Naturgesetze », dans *Präludien...*, *op. cit.*, 1884¹, pp. 225-226 ; 1924⁹/II, pp. 73-74.

³ H. Rickert, *GE* 1928⁶, p. 203.

⁴ J'ai développé cette thèse dans mon étude *Être et jugement*, en préparation.

⁵ Le caractère purement « formel » de la théorie rickertienne ne peut pas être examiné ici de façon plus détaillée, bien qu'il constitue, selon moi, l'un des traits caractéristiques les plus importants et aussi les plus mal compris de la position défendue dans *L'Objet de la connaissance*. Je renvoie encore anticipativement, sur ce point, à mon étude *Être et jugement*, en préparation.

dire lorsque l'on « met de côté » toute thèse d'existence transcendante, le vérificateur du jugement en général (abstraction faite de savoir *ce sur quoi* il porte) n'est rien d'autre qu'un « devoir » (*Sollen*) qui s'impose de façon contraignante au sujet connaissant. Ce qui rend vrai un acte judiciaire, c'est sa conformité à la règle de liaison des représentations — ce qui veut dire, de la façon la plus « abstraite » et la plus formelle : sa conformité à un « tu dois affirmer » ou à un « tu dois nier ». Il faut insister à nouveau sur le fait que, de cette façon, la transcendance n'est pas dissoute dans un jeu d'impressions immanentes (ce qui reviendrait à verser dans un scepticisme indéfendable car autocontradictoire et incapable de se fonder lui-même) ; simplement, la transcendance ne désigne plus une réalité « en soi », mais une norme idéale. On dira donc : le jugement consistant à affirmer « *S est p* » est un jugement correct parce que je *dois* nécessairement affirmer que « *S est p* ». La rectitude de l'acte judiciaire se traduit par l'obligation de juger ainsi et pas autrement, l'obligation d'orienter l'acte judiciaire vers l'affirmation ou vers la négation.

Reste néanmoins à résoudre un problème : comment le *Sollen*, qui est un critère « transcendant », peut-il s'appliquer à des actes judiciaires qui sont toujours les actes d'un sujet connaissant individuel ? Qu'est-ce qui relie l'obligation inconditionnelle de juger affirmativement que « *S est p* » d'une part, et l'acte judiciaire accompli par le sujet jugeant lui-même ? C'est là un nouveau problème, qui ne concerne plus la transcendance du critère de validité en tant que tel, mais sa saisie immanente — ou plutôt, la possibilité même d'une telle saisie immanente. L'argumentation bascule donc ici sur un autre plan. Pour qu'une connaissance soit possible, en effet, il ne faut pas seulement qu'il y ait un critère objectif et indépendant du sujet connaissant, il faut aussi que le sujet connaissant puisse « prendre conscience » de la vérité objective¹. Sans cette possibilité idéale, il y aurait des propositions vraies, mais personne ne pourrait en prendre connaissance et les saisir en tant que vraies (ce qui reviendrait à réintroduire une nouvelle sorte de scepticisme dans la théorie de la connaissance, à savoir ce que Husserl appellerait pour sa part un « scepticisme noétique », portant sur les *actes* au moyens desquels un sujet s'approprie une vérité objective).

Comment donc le *Sollen* transcendant devient-il quelque chose « pour moi » ? Comment puis-je, en tant que sujet jugeant, « prendre connaissance » de ce critère de validité objective qui est radicalement indépendant à l'égard

¹ Comme je l'ai montré ailleurs (« Analyse noétique et analyse noématique », dans H. Rickert, *Les Deux voies...*, *op. cit.*, p. 15 *sq.*), cette bi-conditionnalité de la connaissance a été très bien formulée par Husserl dans les *Prolégomènes à la logique pure*. Elle est commune à Husserl, Windelband et Rickert.

de tout sujet jugeant (*i.e.* qui n'apparaît pas et ne disparaît pas avec lui) ? Pour résoudre ce problème, Rickert introduit, à la suite de Fichte, l'idée d'un « sentiment d'évidence » (*Evidenzgefühl*). À nouveau, la théorie du sentiment comme composante essentielle de la connaissance apparaît explicitement dans le *Fichte-Aufsatz* de 1900 :

Le critère absolu que l'on recherche pour la justesse de notre conviction est donc un *sentiment* de vérité et de certitude (*Gefühl der Wahrheit und Gewißheit*)¹.

Il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une composante radicalement hétérogène à la nécessité judicative dont il a été question plus haut, puisque le sentiment d'évidence est le sentiment du *Sollen*, au sens où j'ai le sentiment que je « dois » juger ainsi et pas autrement, que je dois approuver ou désapprouver, reconnaître ou rejeter la liaison de représentations qui forme le contenu ou la « matière » du jugement. Cependant, c'est bien une composante distincte du *Sollen* dans la mesure où le sentiment, contrairement au *Sollen*, n'est pas transcendant, mais immanent. Qu'est-ce qu'il faut entendre par là ? Simplement ceci : le sentiment *dépend* du sujet jugeant, et cette dépendance est une dépendance ontologique, c'est-à-dire que la suppression ou l'anéantissement du sujet entraîne *ipso facto* l'anéantissement du sentiment. Autrement dit, le sentiment n'existe pas indépendamment de celui qui l'éprouve. Or, il n'en va pas de même du *Sollen* ou, plus exactement, de la valeur. Celle-ci, par définition, est dotée d'une validité transcendante, indépendante de l'existence du sujet connaissant. Même s'il n'existait personne pour porter le moindre jugement, il y aurait quand même de la vérité « en soi » ou de la validité « en soi » (c'est précisément en cela que réside la version badoise de l'antipsychologisme logique).

Quelle est donc la fonction du « sentiment d'évidence » ? Elle est d'établir une connexion entre le sujet individuel, avec ses actes judicatifs théoriques, et la validité transcendante du *Sollen*. C'est grâce au sentiment que l'on « prend conscience » ou que l'on « saisit » ce « devoir-juger ». À ce titre, le sentiment d'évidence semble devoir constituer une pièce nécessaire du mécanisme de justification ou de validation des actes judicatifs. C'est du moins en ce sens que l'a présenté Rickert dans son important article de 1909 sur *Les Deux voies de la théorie de la connaissance*. C'est le sentiment d'évidence, écrit-il alors, qui opère la jonction entre l'ordre transcendant du *Sollen* et l'ordre immanent de la conscience jugeante, entre l'indépendance

¹ H. Rickert, « Fichtes Atheismusstreit... » (1924²), *art. cit.*, p. 19.

objective de la norme et le caractère éminemment « subjectif » de sa saisie « par moi » (*i.e.* par le sujet jugeant). En tant que *sentiment*, l'évidence est une composante immanente de la vie psychique, mais en tant que *sentiment d'évidence*, cette composante « renvoie » à la nécessité inconditionnelle et transcendante, au « je dois... affirmer (ou nier) que *S* est *p* »¹.

La majeure partie du résumé de la position néokantienne proposé par Eisler s'est maintenant éclairée. Je résume encore une fois le chemin parcouru : ce qui motive le recours à une « norme transcendante », c'est le rejet de l'*Abbildtheorie*, l'exigence d'une suspension des présuppositions métaphysiques, et la condamnation subséquente de toute référence à une réalité transcendante. Comme la suppression de toute transcendance reviendrait à supprimer la possibilité de la connaissance elle-même, il a semblé nécessaire aux néokantiens de restaurer une certaine forme de transcendance qui n'aurait plus rien d'une assomption métaphysique : la transcendance de l'objet réel se trouve ainsi remplacée par la transcendance d'une *norme* ; à l'assomption métaphysique se substitue alors la reconnaissance d'une nécessité inconditionnelle qui constitue le critère des jugements théoriques, eux-mêmes fondés, je vais y revenir, sur le « moment pratique » de la décision, qui est issu de la seconde source du « primat de la raison pratique » (cf. *infra*, B).

Dans l'immédiat, pour que la clarification de la source kantiano-fichtéenne soit complète, il reste encore à considérer l'introduction, en théorie de la connaissance, de la « volonté de vérité » évoquée par Eisler. C'est là, assurément, un autre aspect de la conception néokantienne qui a fait couler beaucoup d'encre. Une fois encore, c'est vraisemblablement dans une conception fichtéenne que doit être cherchée l'origine de cet aspect « volontariste ». On lit à nouveau dans le *Fichte-Aufsatz* :

¹ H. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendental-logik (ZWE)*, dans *Kant-Studien* 14/2 (1909), p. 188 (nous soulignons) ; réimprimé en édition séparée, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002 (pagination originale des *Kant-Studien*) ; trad. fr. A. Dewalque, *Les deux voies de la théorie de la connaissance. Psychologie transcendantale et logique transcendantale*, Paris, Vrin, 2006, p. 127. Il va de soi que la notion de « sentiment d'évidence » est extrêmement problématique au regard de l'idéal antipsychologiste partagé par Rickert. Aussi finira-t-il par abandonner le terme de « sentiment » à la psychologie — sans modifier pour autant le mécanisme de validation décrit ci-dessus. Voir A. Dewalque, « Analyse noétique et analyse noématique », dans H. Rickert, *Les deux voies de la théorie de la connaissance, op. cit.*, p. 47 sq.

[Fichte] montre que la certitude théorique de l'intellect repose elle aussi sur un croire et ainsi sur une volonté de croire. Il n'y a donc [...] pas, pour nos convictions, *deux fondements* (zwei Fundamente), le savoir *et* la volonté, mais s'il n'y a pas les deux, ici, c'est parce que la volonté est le fondement (*Grundlage*) de notre savoir aussi¹.

Rickert opte donc pour une conception « moniste » de l'adhésion à une proposition théorique. La volonté est l'unique fondement de nos « convictions ». Il va de soi que cette « annexion » du savoir à la volonté de vérité est une partie centrale de la thèse du « primat de la raison pratique », et certainement, à première vue, l'une des plus problématiques. La même position est reprise dans *GE*, où Rickert y associe d'ailleurs explicitement le « primat de la raison pratique » :

Le fondement du savoir théorique *réel* doit donc être cherché dans la volonté réelle, et cela semble alors pourtant déboucher sur un genre de « pragmatisme » : ce n'est pas la vérité, mais la *volonté de vérité*, qui est la clé de voûte (*Schlußstein*) de la série de pensées gnoséologiques qui part du sujet. C'est par la volonté que la connaissance, elle aussi, est portée. La volonté rationnelle ou la « raison pratique » a le primat (*Der vernünftige Wille oder die „praktische Vernunft“ hat den Primat*). La philosophie transcendantale, qui comprend la connaissance comme l'affirmation du *Sollen*, conduit finalement quand même au « volontarisme »².

Sans doute cette déclaration est-elle délibérément provocatrice. Elle ne doit pas, ajoute Rickert, être mécomprise. Faire reposer la connaissance sur la « volonté de vérité », cela ne signifie nullement placer l'« objet de la connaissance », le critère de sa validité objective, sous la dépendance de la volonté du sujet connaissant individuel — ce qui serait évidemment absurde, puisque cela reviendrait à annuler purement et simplement la transcendance (*i.e.* l'indépendance) du *Sollen* établie précédemment. En réalité, on se situe à nouveau ici sur un autre plan que le plan de la fondation objective. En forçant quelque peu le trait, on pourrait dire que la solution la plus commode, pour comprendre la position de Rickert, serait certainement de concevoir son *Erkenntnistheorie* comme un édifice comportant plusieurs niveaux ou plusieurs versants, ou encore comme un parcours graduel menant de la subjectivité la plus particulière à l'objectivité la plus générale. Si la théorie du *Sollen* constitue le versant du « primat de la raison pratique » qui est

¹ H. Rickert, « Fichtes Atheismusstreit... », *art. cit.*, p. 22.

² H. Rickert, *GE* 1928⁶, p. 309.

orienté vers le problème de la validité, la théorie de la volonté appartient quant à elle à un tout autre versant, celui de la saisie « réelle » de la validité par le sujet individuel. Outre la distinction, déjà évoquée plus haut, entre validité objective et validité subjective, valeur et norme, il faut encore tenir compte de l'incarnation de la connaissance dans un sujet individuel ou, comme on pourrait dire aussi, de la « réalisation » de la connaissance, de son effectuation concrète. C'est déjà pour rendre compte de ce niveau « réel », ou en tout cas de la *possibilité* d'une saisie réelle de la vérité, qu'il a semblé nécessaire d'introduire auparavant l'idée d'un « sentiment d'évidence », dont la fonction était précisément de « faire la jonction » entre le sujet réel, psycho-physique, et le *Sollen* irréel. C'est encore pour rendre compte des conditions effectives de « réalisation » de la connaissance dans un sujet déterminé que Rickert introduit la « volonté de vérité ». Il faut donc garder à l'esprit la structure fondationnelle suivante :

reales Erkennen → irrealen Sollen → irrealer Wert

Les flèches (« → ») indiquent ici le sens de la fondation objective, dans la mesure où toute connaissance réelle, d'après Rickert, présuppose la reconnaissance d'un *Sollen* irréel, celui-ci n'étant que l'expression « pour moi » d'une valeur irréaliste qui vaut « en soi » (« objectivement »). Mais on peut également parcourir cette structure dans l'autre sens, celui de la « concrétisation » ou de la « réalisation » de valeurs théoriques dans une connaissance donnée. On dira alors que la (ou les) valeur(s) irréaliste(s) ne sont rien *pour le sujet connaissant individuel* si elle(s) ne se traduit (se)nt pas par une contrainte à laquelle il « doit » se plier pour formuler un jugement théorique valide ; mais on dira aussi que cette contrainte, à son tour, n'est rien pour le sujet connaissant individuel si celui-ci ne prétend pas formuler un jugement théorique valide, c'est-à-dire s'il n'est précisément pas animé par une « volonté de vérité ». À partir du moment où je ne *veux* pas formuler un jugement correct, la contrainte émanant des valeurs théoriques disparaît « pour moi ». La fondation s'opère donc, si l'on veut, dans les deux sens, des composantes subjectives de la connaissance vers les composantes objectives (*Sollen* et *Wert*, qui assurent la validité objective des jugements théoriques), et de ces composantes objectives vers les composantes subjectives (*Gefühl* et *Wille*, qui assurent l'incarnation du sens théorique objectif dans la subjectivité concrète). C'est cette seconde « direction de fondation » qui est en cause quand on parle de la « volonté de vérité » :

reales Erkennen ← irrealen Sollen ← irrealer Wert

Wille zur Wahrheit ← Evidenzgefühl

Lorsque Rickert écrit que la volonté est la « clé de voûte » de la réflexion gnoséologique « qui part du sujet » (*die vom Subjekt ausgeht*)¹, il faut donc prendre cette déclaration à la lettre et ne pas outrepasser le cadre de la subjectivité concrète, à laquelle elle se réfère. Et lorsqu'il dit que la volonté constitue le « fondement » (*Grundlage*) du savoir « réel », il faut comprendre cette « fondation » au sens de la « direction subjective », non comme le mouvement consistant à dégager le critère de validité objective de la connaissance (la fondation objective, ici symbolisée par le signe « → »), mais comme le mouvement inverse (« ← ») consistant à indiquer les conditions de possibilité de la *concrétisation* du savoir dans un individu particulier.

En ce sens, la volonté concerne uniquement le moment « réel » des processus cognitifs ; elle est, écrit Rickert, ce qui « porte » la connaissance réelle, le *Träger* du *reale Erkennen*, non du *Sollen* irréel². Ainsi, la suppression de la volonté de vérité ne saurait pas entraîner une suppression du *Sollen* lui-même, de même que la suppression du *Sollen* ne saurait pas entraîner une suppression de la valeur elle-même. Parce qu'elle est dotée, par principe, d'un caractère transcendant, la validité subjective du *Sollen* et, *a fortiori*, la validité objective de la valeur, n'est nullement affectée par les modifications relatives au sujet jugeant. Or, elle devrait l'être si la volonté était le « fondement » (au sens propre) de la connaissance, si c'était d'elle que dépendait la vérité ou la fausseté d'une proposition. Rickert, pour sa part, n'a jamais eu en vue une telle conception. Il a au contraire explicitement mis en garde contre toute interprétation tendant à comprendre la théorie de la volonté en un sens sceptique ou relativiste. L'erreur d'une telle interprétation serait justement de comprendre la « volonté de vérité » comme réponse à la question portant sur le critère d'objectivité de la connaissance, au lieu d'y voir une réponse portant — à l'inverse — sur la réalisation effective de la connaissance dans un sujet jugeant particulier. La « volonté de vérité » ne peut jamais être comprise comme la « composante dernière » ou l'« élément ultime » (*das Letzte*) dans la remontée vers le critère de validité de la connaissance³. C'est pourquoi aussi toute la rhétorique du « volontarisme »

¹ *Id.*

² *Ibid.*, 1928⁶, p. 311.

³ *Id.*

et du « primat de la raison pratique » ne peut être légitime qu'à la condition d'être comprise en un sens relativement restrictif, qui exclut par avance toute conséquence relativiste. Bref, on voit déjà ici que le « primat de la raison pratique » n'est tenable que dans certaines *limites* :

Seul le *Sollen* transcendant ou l'objet reposant en lui-même doit être considéré théoriquement comme l'« élément ultime », si l'on veut parler en quelque façon d'un élément ultime. C'est en cela que réside la limite (*Grenze*) de tout volontarisme comme aussi de toute doctrine du primat de la raison pratique, et il est tout à fait impossible de tirer des conséquences sceptiques ou relativistes à partir du « primat de la volonté »¹.

Dans les *Grenzen*, Rickert renvient très clairement sur la méprise du « volontarisme », en soulignant à nouveau que l'introduction de la « volonté de vérité » concerne uniquement la « réalisation » de la connaissance, son effectuation concrète :

Cela ne sera pas maintenant compris en un sens « volontariste ». Nous ne portons ainsi en aucune façon atteinte à l'autonomie de ce qui est théorique, tel qu'il *vaut* par lui-même objectivement. Aussi longtemps que nous nous en tenons aux valeurs logiques elles-mêmes, nous pouvons et même nous devons faire abstraction de toute volonté qui prend position par rapport à eux, et dans cette mesure, il est exact qu'il n'y a pas de volonté ni même de primat de la volonté pour la logique *pure*. Mais s'il est question de l'effectuation historique des valeurs, c'est-à-dire du *surgissement réel de la science à travers des sujets effectifs*, alors il deviendra nécessaire de présupposer le concept d'une volonté autonome non plus logique, mais supra-logique (*eines nicht mehr logischen, sondern überlogischen autonomen Willens*), qui reconnaît les valeurs théoriques comme des valeurs objectivement valides².

B. La lecture bergmannienne de Brentano

On a vu que, pour Windelband et Rickert, le *Sollen* est l'« impératif «catégorique» »³ qui pèse sur nos actes judicatifs et qui garantit leur « objectivité » ou, plus exactement, leur validité. La théorie du *Sollen* s'accompagne du reste de la mise en place d'un important mécanisme dont les autres pièces principales sont le « sentiment d'évidence » et la « volonté

¹ *Id.*

² H. Rickert, *GnB*, 1929⁵, p. 691.

³ H. Rickert, *GnB*, 1929⁵, p. 690.

de vérité ». Ce mécanisme, qui s'est constitué dans une référence à Fichte discrète mais clairement attestée, contribue déjà, en lui-même, à promouvoir une vision « pratique » des actes cognitifs, qui sont toujours pour Rickert des actes de jugement, des actes judiciaires. Il reste toutefois à accomplir un pas supplémentaire pour mettre ces actes au compte d'un « comportement pratique ».

De ce point de vue, il apparaît rapidement que la réception de Kant à travers un certain prisme fichtéen ne constitue en réalité que l'une des deux sources du « primat de la raison pratique », et non sa source unique comme on tend souvent à le penser. En effet, aussi longtemps que l'on considère les actes judiciaires comme des actes purement théoriques, on voit mal comment ils peuvent être régis par une norme, accompagnés d'un sentiment et motivés par une volonté. Si toutes ces composantes ne sont pas seulement surajoutées du dehors à la connaissance, mais sont au contraire une partie essentielle de tout phénomène cognitif en tant que tel, cela suppose que l'on adopte une certaine vision des actes judiciaires, cela implique qu'on les définit eux-mêmes en quelque façon comme des actes de nature « pratique ». De fait, la théorie du *Sollen* ne sera pleinement compréhensible qu'à la condition de clarifier encore un autre aspect important de la conception néokantienne, à savoir la thèse d'après laquelle le jugement est *en lui-même* un acte « pratique ». Cette thèse se rattache à la théorie des phénomènes psychiques de Brentano, quoique de façon seulement indirecte et, finalement, très distante, puisque Brentano a lui-même rejeté l'interprétation néokantienne de sa théorie du jugement. En réalité, on va voir que la « seconde source » qui alimente la thèse néokantienne d'un « primat de la raison pratique » est moins la théorie brentanienne « originale » que la lecture défendue par Julius Bergmann, qui s'écarte fortement de l'« orthodoxie » brentanienne.

Comme on sait, Brentano, dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, soutient qu'il y a trois classes de « phénomènes psychiques » qui se distinguent par leur caractère intentionnel : les représentations, les jugements et les « phénomènes d'amour et de haine ». Alors que les actes de représentation consistent simplement à se représenter quelque chose de façon « neutre », les actes de jugement se caractérisent par une « prise de position », une acceptation (dans le cas du jugement affirmatif) ou un rejet (dans le cas du jugement négatif)¹. De son côté, Windelband, dans son article fondateur de 1884 intitulé « Contributions à la théorie du jugement négatif »,

¹ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. II : *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Mit neuen Abhandlungen aus dem Nachlass*, O. Kraus éd., Leipzig, Meiner, 1925, p. 34.

a cru devoir modifier la classification brentanienne sur un point essentiel. Selon lui, en effet, il n'y a pas lieu de séparer les jugements des phénomènes « d'amour et de haine », mais il convient au contraire de les rassembler en une seule et même classe de phénomènes psychiques qui se caractérisent par l'intervention d'une activité « pratique ». Windelband nomme cette aspect pratique une « appréciation » (*Beurteilung*), et il considère que cette appréciation est commune aux actes judiciaires et aux sentiments. Naturellement, il subsiste bien une différence entre le jugement de connaissance, qui est une prise de position « théorique », et les prises de position « affectives » ; mais cette différence, soutient Windelband, n'est nullement une différence d'actes — les actes judiciaires et les actes affectifs sont toujours appréciatifs —, mais plutôt une différence relative à la teneur axiologique des actes appréciatifs. Dans les jugements théoriques, l'appréciation est simplement orientée vers d'autres valeurs que dans les actes « d'amour et de haine », à savoir vers des valeurs « théoriques » ou « logiques » dont le paradigme est l'opposition vrai/faux. Pour le reste, c'est partout le même mécanisme d'appréciation qui est à l'œuvre ; ce qui change, c'est seulement la « teneur » des valeurs d'après lesquelles s'oriente l'acte d'appréciation — celles-ci étant selon les cas des valeurs logiques (vrai/faux), hédonistes (agréable/désagréable), éthiques (bon/mauvais) ou esthétiques (beau/laid)¹. Or, note Windelband, si l'on accepte de ranger les appréciations hédonistes, éthiques et esthétiques dans une seule classe de phénomènes psychiques que l'on nomme, faute d'une meilleure expression, la classe des phénomènes « d'amour et de haine », il n'y a pas de raison d'en exclure les appréciations logiques. Le fossé qui sépare l'appréciation logique (« ceci est vrai ») de l'appréciation éthique (« ceci est bon »), par exemple, n'est pas plus important que celui qui sépare l'appréciation éthique de l'appréciation esthétique (« ceci est beau ») :

Brentano lui-même a mis en évidence d'une manière très détaillée les analogies nombreuses et profondes qui existent entre les « jugements » et les « phénomènes relevant de l'amour et de la haine » : mais, ce faisant, il a entrepris de séparer les premiers des seconds à titre de classe particulière, car il n'était pas en mesure de prouver que les appréciations caractérisées par le

¹ W. Windelband, « Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil » (1884), dans *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstag*, Freiburg-Tübingen (éditeur inconnu), 1884, p. 173-174. Les différents domaines de valeurs admis par Windelband n'ont pas à nous occuper ici.

couple prédicatif « vrai » et « faux » sont plus différentes de toutes les autres espèces d'appréciations que celles-ci le sont entre elles¹.

Les différences se réduisent dans tous les cas à des différences de teneur axiologique. Comme dira Sigwart, commentant la position de Windelband, seule la « nature des prédicats » (*Beschaffenheit der Prädicate*) varie, alors que la « fonction du jugement », elle, reste la même². S'il n'y a donc pas identité, il y a bien *analogie* entre les différents types d'actes appréciatifs. Si l'on suit Windelband, on pourrait donc considérer tout au plus que les actes judicatifs (théoriques) constituent une « sous-classe » des actes de *Beurteilung*, non une classe à part entière. La distinction entre représentation et jugement s'accompagne ainsi chez Windelband d'un rapprochement entre les actes judicatifs et les actes volitifs. Il n'y aurait donc pas, comme l'affirme Brentano, trois classes fondamentales de phénomènes psychiques, mais seulement deux : d'un côté, la classe des représentations, et de l'autre, la classe des phénomènes de prise de position ou, comme dit Windelband, d'« appréciation ». Bref, Windelband répartit les phénomènes psychiques en deux pôles : le pôle des comportements « neutres » de représentation, et le pôle des comportements « actifs » d'appréciation, qui regroupe à la fois les jugements, les sentiments et les volitions.

Brentano a répondu à cette objection en accusant Windelband de retomber dans la conception humienne du *belief* d'après laquelle la décision judicative est en tous points semblable au sentiment³. Sans doute, note

¹ *Ibid.*, p. 173 ; trad. fr. É. Dufour, « Contributions à la théorie du jugement négatif », dans W. Windelband, *Qu'est-ce que la philosophie ? et autres textes*, Paris, Vrin, 2002, p. 138.

² Ch. Sigwart, *Logik*, Bd I : *Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*, Tübingen, Laupp'schen Buchhandlung, 1873¹ ; Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904³ = 1924⁵, p. 163 n.

³ F. Brentano, « Windelbands Irrtum hinsichtlich der Grundeinteilung der psychischen Phänomene » (note tirée des remarques ajoutées à *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*), rééd. dans *Wahrheit und Evidenz*, O. Kraus (éd.), Leipzig, Meiner, 1930, p. 38 : « Certains — comme par exemple Windelband — cessent de ranger le jugement avec la représentation dans *une* classe fondamentale, mais croient par contre pouvoir le subsumer à l'activité du *Gemüt*. Ils retombent ainsi dans l'erreur qu'avait jadis commise Hume dans sa recherche sur la nature de la croyance (*belief*). L'affirmation, d'après eux, doit être une approbation, une estimation axiologique dans le sentiment (*ein Wertschätzen im Gefühle*) ; la négation, une désapprobation, le fait de se sentir repoussé (*ein Sich-abgestoßen-Fühlen*) » ; voir aussi le passage correspondant ajouté dans F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* II, *op. cit.*, p. 154. Sur l'identification humienne du *belief* à

Brentano, nous associons une certaine teneur affective aux jugements que nous considérons comme corrects, par opposition aux jugements que nous considérons comme incorrects, mais cela n'autorise pas pour autant à ranger les jugements dans la classe des phénomènes « d'amour et de haine ». La contre-objection majeure de Brentano est la suivante : si l'on range effectivement les actes judiciaires dans la même classe que les sentiments et les volitions, alors on est amené, avec Windelband, à attribuer aux jugements des « degrés d'intensité » identiques aux degrés d'intensité des sentiments. Or il est absurde de dire que, lorsque je juge que « $2 + 1 = 3$ », mon jugement est accompagné d'un degré de conviction qui serait, dans ce cas, maximal. La conscience de la validité du jugement, de son caractère correct ou incorrect, n'est tout simplement pas interprétable en termes d'intensité ni, par conséquent, de sentiment¹. La raison en est simple : contrairement aux prédicats comme « agréable » ou « désagréable », qui s'appliquent au domaine des sentiments, les prédicats « vrai » et « faux » n'admettent pas de degrés intermédiaires : je peux juger qu'une situation est « plus ou moins agréable », mais cela n'aurait pas de sens de juger qu'une proposition est « plus ou moins vraie ». Ce qui empêche donc de ranger les actes judiciaires (théoriques) dans la même classe que les phénomènes « d'amour et de haine », c'est pour ainsi dire — dans un vocabulaire laskien — la nature de leur caractère « oppositionnel » :

Il y a, dans le domaine du jugement, un vrai et un faux. Mais entre les deux, il n'y a pas de tiers terme, aussi peu qu'il y en a un entre l'être et le non-être, conformément à la célèbre loi du tiers exclu. En revanche, pour le domaine de l'amour, il n'y a pas seulement un « bon » et un « mauvais », mais aussi un « meilleur » et un « moins bon », un « plus mauvais » et un « moins mauvais ». Cela dépend du caractère propre des actes de préférence (*des Bevorzugens*), auxquels [...] rien ne correspond dans le domaine du jugement².

un *feeling*, cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Vol. I, London-New York, Dent-Dutton, 1968 (reprint), Book I : *Of the Understanding*, p. 98 sq.

¹ F. Brentano, « Windelbands Irrtum... », *art. cit.*, p. 41 : « Si le degré de conviction de ma croyance que $2 + 1 = 3$ était une intensité, comme celle-ci devrait être puissante ! Et si maintenant cette même croyance, transformée avec Windelband en un sentiment, ne devait pas seulement être pensée comme analogue au sentiment, comme la violence du choc affectif devrait être destructrice pour notre système nerveux ! ».

² F. Brentano, annexe à la *Psychologie vom empirischen Standpunkt II*, *op. cit.*, p. 154-155.

En outre, Brentano applique une seconde restriction importante à l'analogie — que Windelband veut absolue — entre l'appréciation théorique et l'appréciation affective. Quand nous considérons quelque chose comme « bon », nous pouvons le considérer comme bon « en soi » ou bien comme bon eu égard à quelque chose d'autre, et nous distinguons alors ce qui est bon *in absoluto* et ce qui est « utile » (bon *pour...* autre chose). Or cette distinction n'a pas cours pour les actes judiciaires théoriques :

Dans le cas de ce que nous reconnaissons avec raison, il n'y a pas de différence analogue ; tout ce qui existe, même si cela a sa cause effective dans autre chose, est existant en tant que tel (et non simplement eu égard à cette autre chose)¹.

Il y a là, pour Brentano, un second argument contre la fusion des phénomènes d'appréciation judiciaires et des phénomènes d'appréciation extra-judiciaires. L'opposition à Windelband, à cet égard, paraît bien être insurmontable. Il semble que Rickert, pour sa part, n'ait pas pris la peine de répondre aux contre-objections de Brentano et n'ait donc pas *directement* pris part à la controverse — si ce n'est pour rejeter laconiquement la « très contestable »² classification brentanienne. Dans l'ensemble, il s'est contenté de reprendre les vues de Windelband en les amendant le cas échéant ou en les complétant sur l'un ou l'autre point.

Selon moi, c'est surtout dans une autre controverse, à savoir la controverse Sigwart-Bergmann, qu'il convient de chercher l'origine véritable de la position badoise. Il est d'ailleurs très remarquable que Brentano, au moment de réfuter la conception « émotiviste » de Windelband, se réfère précisément à Sigwart (alors que ce dernier défend par ailleurs une conception encore prédicative du jugement, donc située aux antipodes de celle de Brentano). En effet, Sigwart n'a pas seulement tenté de sauver le caractère prédicatif du jugement, il a aussi contesté que la décision propre aux actes judiciaires théoriques soit une « appréciation » de nature « pratique », comme le soutient Windelband. Son argument est que l'attribution correcte des prédicats « vrai » et « faux », contrairement à celle des prédicats « beau » ou « bon », ne dépend pas de notre sentiment ni de notre volonté, et ne peut donc nullement être considérée comme une décision « pratique » :

¹ *Ibid.*, p. 155.

² H. Rickert, *GE* 1915³, p. 172 ; 1921⁴⁻⁵, p. 150 ; 1928⁶, p. 169.

Dans le cas des prédicats vrai et faux, il n'y a même pas de relation présente à l'égard de la volonté et du sentiment qui serait aussi directe que dans le cas des couples auxquels Windelband les coordonne [Sigwart pense vraisemblablement au couple agréable/désagréable, etc. — AD] ; car vrai et faux, en tant que concepts généraux, ne désignent absolument aucun rapport au versant pratique de notre vie ; cela ne dépend ni de notre sentiment ni de notre bon vouloir [de déterminer] ce qui est vrai ou faux, comme en dépend [la détermination de] ce qui est beau ou [de] ce qui est bon¹.

Sur ce point précis, Sigwart et Brentano se rangent donc dans le même « camp » face à Windelband et Bergmann, et l'opposition qui transparait dans ce passage entre Sigwart et Windelband n'est en réalité que le reflet ou l'écho de l'opposition entre Sigwart et Bergmann. Dans l'ensemble, ces derniers s'accordent pour reconnaître que les composantes *S* et *p*, qui forment indifféremment le soubassement de l'acte judiciaire d'affirmation ou de négation, doivent être distinguées de la décision, qui est une prédication de second degré chez Sigwart (du moins pour ce qui est de la négation) et un acte non prédicatif chez Bergmann. Dans les termes de Bergmann, le jugement existentiel négatif « *S* n'existe pas » ne diffère pas du jugement positif correspondant en ce qu'il poserait la représentation négative *non-S*. Pareillement, le jugement affirmatif « *S* est *p* » et le jugement négatif « *S* n'est pas *p* » ne se distinguent nullement en ce que le prédicat *p* serait remplacé, dans le second cas, par le prédicat *non-p*, comme si je me représentais dans un cas un contenu de conscience positif et dans l'autre un contenu de conscience négatif. Ici encore, la différence entre les deux types de jugement ne relève pas du contenu jugé. Ce n'est pas une différence qui affecte les représentations (*S*, *p*), mais c'est une différence de *forme judiciaire*, plus exactement une différence dans le genre de position des représentations :

Celui qui approuve estampille pour ainsi dire sa position de la chose *S* comme correcte, valide ; celui qui désapprouve l'estampille comme incorrecte, non valide².

¹ Ch. Sigwart, *Logik* I, 1904³, p. 163 n. Brentano se réfère manifestement à ce passage (en renvoyant à la pagination de la seconde édition de la *Logik*), cf. F. Brentano, « Windelbands Irrtum... », *art. cit.*, p. 39.

² J. Bergmann, *Die Grundprobleme der Logik*, Berlin, Mittler und Sohn, 1882, § 10, p. 11.

De même, quand je dis « l'or est brillant » et « l'or n'est pas brillant », mon jugement porte toujours sur la même relation : l'existence de la propriété « briller » dans la chose « or ». Simplement, cette relation est tantôt posée comme valide, tantôt rejetée comme non valide. Le sens général du jugement consiste précisément, selon l'expression de Bergmann, à « donner une décision sur la validité d'une position » (*eine Entscheidung über die Geltung einer Setzung zu geben*)¹. Cependant, la conception de Bergmann s'écarte de celle de Sigwart aussitôt que l'on se demande en quoi l'acte de décision se distingue exactement de la liaison prédicative qui relie *S* à *p*. Pour Bergmann, la décision et la prédication sont des actes totalement hétérogènes, que l'abstraction doit isoler l'un de l'autre. Alors que la « simple » prédication relève d'une attitude théorique « désintéressée », la décision concernant la validité relève d'une attitude « critique » ou « pratique ». Le « second jugement » (au sens de Sigwart) ne peut plus alors être entendu au sens d'une simple liaison de représentations, mais exprime une « fonction propre », radicalement distincte de la liaison prédicative. L'argument de Bergmann peut être résumé en ces termes : si l'on définit l'acte de prédication comme un acte de représentation consistant à se représenter la liaison *a-b*, alors le rejet de cette liaison ne peut pas être compris à son tour comme un acte de représentation, comme s'il y avait là une « représentation de second degré » ou une nouvelle « représentation attributive » (*Attributiv-Vorstellen*) qui consisterait simplement à attribuer à la liaison *a-b* le prédicat « non valide ». Même si l'on voyait dans le prétendu jugement secondaire « “*a est b*” est faux » la représentation *R* d'une nouvelle liaison prédicative de nature semblable à la représentation *r* de la première liaison prédicative (« *a est b* »), il serait tout de même nécessaire, pour accomplir une telle représentation *R*, de se rapporter au préalable « de façon critique » à la représentation *r* (c'est-à-dire à la liaison *a-b*), de façon à décider de sa validité ou de sa non-validité. Or, ajoute Bergmann, contrairement à la simple représentation *r*, qui est d'ordre purement théorique, l'attitude critique qui est ici présupposée par la seconde représentation *R* (« *r est faux* ») est, quant à elle, « de nature pratique ». Elle implique que l'on se rapporte à *r* en « tendant vers la vérité »². Le rejet exprimé par la négation implique donc que l'on admette, en plus des actes purement théoriques de représentation, un acte *pratique* de décision.

¹ *Ibid.*, § 11, p. 12.

² J. Bergmann, *Allgemeine Logik*, Erster Theil : *Reine Logik*, Berlin, Mittler und Sohn, 1879, p. 46.

Bergmann ne se contente donc pas d'affirmer, comme Brentano, le caractère non prédicatif de la décision judiciaire ; il considère en même temps que ce qui distingue les actes judiciaires de simples prédictions, c'est leur caractère « pratique ». Il introduit ainsi l'important décalage qui est à l'origine de la controverse entre Brentano et Windelband. Rickert a explicitement souligné, en ce sens, le pas décisif accompli par Bergmann :

C'est seulement Bergmann qui a traité l'affirmation et la négation, non pas comme des jugements adventices [*Nebenurteile* : c'est une référence à Lotze — AD], mais comme le « comportement critique » qui seul fait de la relation entre *S* et *p*, simplement représentée, un jugement. Le pas décisif était ainsi franchi. Bergmann a tiré de cette intuition (*Einsicht*) la conséquence suivante : le jugement ne doit pas seulement être considéré comme un comportement « théorique », mais comme « une expression de l'âme à laquelle prend part sa nature *pratique*, le pouvoir de désirer (*Begehrungsvermögen*) »¹.

Ainsi, la théorie de Bergmann peut être considérée comme la charnière entre les conceptions de Sigwart et Lotze d'une part, et celles de Windelband et Rickert de l'autre². Windelband s'est d'ailleurs lui aussi réclamé de Bergmann pour la reconduction des actes judiciaires à la volonté en tant que « domaine de l'âme » opposé à l'intellect.

Selon Sigwart, une telle reconduction n'est cependant pas recevable. Assurément, la pensée théorique est mue par le fait de tendre vers la vérité ; mais Sigwart refuse d'interpréter ce *Streben nach Wahrheit* comme une composante volitive et « pratique » :

Ce *Streben*, justement parce qu'il est un *Streben* vers la vérité, s'accomplit dans des actes théoriques, dans l'évidence logique, la conscience de la nécessité de pensée qui est en soi indépendante de notre volonté³.

Dans la terminologie de Brentano, Sigwart admet que la « reconnaissance » (*Anerkennung*) ou le « rejet » (*Verwerfung*) désignent une fonction

¹ H. Rickert, *GE* 1892¹, p. 51 ; 1904², p. 92 ; 1915³, p. 173 ; 1921⁴⁻⁵, p. 154 ; 1928⁶, p. 170.

² Rickert a d'ailleurs ajouté, dans *GE* 1915³, p. 173 ; 1921⁴⁻⁵, p. 154 ; 1928⁶, p. 170 : « Dans la mesure où Bergmann a ainsi écarté très largement le jugement de toute simple représentation, il a véritablement été celui qui a frayé la voie, à l'époque récente, à l'idée dont il est question ici ».

³ Ch. Sigwart, « Logische Fragen. Ein Versuch zur Verständigung », *Zweiter Artikel*, dans *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* V (1881), p. 101.

radicalement différente de la liaison prédicative, mais il n'admet pas qu'il faille pour autant placer cette fonction dans « un tout autre domaine de l'âme que la représentation », qui serait plus proche de l'« amour » et de la « haine » que de la simple pensée dirigée vers un objet¹. Sur ce point, Sigwart s'accorde donc avec Brentano contre Windelband : il n'y aurait pas lieu de fusionner la classe des actes judiciaires et la classe des sentiments et des volitions. En réclamant une telle fusion, Windelband (à la suite de Bergmann) a en revanche opéré un pas décisif en faveur du « primat de la raison pratique ».

Historiquement parlant, c'est manifestement là que se dessine initialement le contraste principal entre le programme fondationnel badois et le programme fondationnel husserlien. En simplifiant un peu, on pourrait dire en effet que Husserl se rangera du côté des partisans d'une séparation stricte entre théorie et pratique (Brentano, Sigwart) et s'opposera du même coup au rapprochement — réclamé par Bergmann, Windelband et Rickert — entre actes logiques et actes éthiques.

2. Les stratégies de Rickert et de Lask en vue d'écarter le « moralisme » sous-jacent au « primat de la raison pratique »

Dans les développements précédents, j'ai examiné les différents éléments « pratiques » qui, selon Rickert, conditionnent l'exercice même de la raison théorique et de la faculté de connaître au sens de Kant : *Sollen*, *Evidenzgefühl*, *Wille zur Wahrheit* et acte judiciaire d'*Entscheidung*. Tous ces développements semblent devoir converger vers la thèse du « primat de la raison pratique », qui tire son sens des fonctions gnoséologiques fondamentales attribuées à ces composantes « pratiques ». La fonction du *Sollen* est d'être le critère supra-individuel pour la validité de la connaissance ; dans les termes de Rickert, c'est l'« objet » de la connaissance, le critère de son objectivité. La fonction gnoséologique de la décision judiciaire est la « reconnaissance » (*Anerkennen*) du *Sollen*, le fait d'acquiescer ou de « dire-oui » (*Ja-Sagen*) à la norme inconditionnelle qui pèse sur les actes de connaissance. La fonction de la volonté de vérité, quant à elle, est de créer la condition pour que la reconnaissance de la nécessité judiciaire ait un sens, dans la mesure où celui qui ne « veut » pas la vérité, celui qui ne veut pas formuler une proposition vraie, n'est tout simplement

¹ Ch. Sigwart, *Die Impersonalisten*, Freiburg im Breisgau, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1888, § 20, p. 59.

pas « obligé » de reconnaître le *Sollen* et de se plier à une contrainte transcendante quelle qu'elle soit. Ainsi comprise, la connaissance n'est rien d'autre, en somme, que l'acte de reconnaissance d'une norme en fonction du but de toute science : formuler des propositions vraies. Il semble donc que l'activité théorique (l'*Erkennen*) doive être subordonnée à l'activité pratique (l'*Anerkennen*), dans la mesure où celle-là n'est rendue possible que par celle-ci.

On a déjà évoqué au passage une certaine restriction qui s'applique au versant « volontariste » du « primat de la raison pratique », en indiquant les deux « directions de fondation » suivies par Rickert (validation de la connaissance dans des valeurs qui « valent » objectivement vs concrétisation de la connaissance dans un sujet individuel). L'introduction de la volonté de vérité, a-t-on dit, ne concerne nullement la quête d'un critère d'objectivité, mais au contraire l'effectuation de la connaissance dans un individu donné. Rickert entend de la sorte écarter l'objection de relativisme volontariste. Mais il reste que l'objection majeure adressée au « primat de la raison pratique » concerne moins la dérive relativiste qui y est parfois associée que la position « moraliste » qui semble inévitablement en découler. Tout acte théorique reposerait, tant du point de vue de sa validité que du point de vue de son effectuation concrète, sur une « raison pratique ». N'y a-t-il pas là, comme le pensent Brentano et Sigwart, une *confusion* néfaste entre théorie et pratique ? L'interprétation de la décision comme une « réflexion critique » (Bergmann) ou comme un acte « pratique » d'appréciation (Windelband), n'introduit-elle donc pas de force dans les actes cognitifs, qui sont des actes théoriques, une composante étrangère, non théorique ? Ne faut-il pas plutôt réserver le « comportement pratique » de l'attitude « critique » à certains types de jugements au lieu d'y voir l'essence de tout acte judiciaire en tant que tel ? Bref, ne faut-il pas éviter de subordonner la raison théorie à la raison pratique, sous peine de verser dans un « moralisme » difficilement tenable ?

Ces questions émanent en fait d'un problème unique, qui est de savoir si la thèse du « primat de la raison pratique » signifie effectivement une relation de *subordination* de la théorie à la pratique (ce qui implique naturellement aussi que l'on définisse plus rigoureusement qu'on ne l'a fait jusqu'à présent ce que l'on entend par « pratique »). À cet égard, il convient de considérer attentivement les passages dans lesquels Windelband et Rickert tentent de légitimer leur position. Prenons, dit Windelband, les jugements « cette chose est blanche » et « cette chose est bonne ». Ils présentent tous deux la même structure grammaticale, à savoir la liaison d'un sujet *S* et d'un prédicat *p* à l'aide de la copule « est ». Si l'on s'en tient à une analyse grammaticale, rien dans la forme « *S* est *p* » n'autorise encore à poser une

quelconque différence entre les deux jugements. Cela dit, il y a pourtant bien une différence fondamentale entre les deux. Cette différence tient au fait que le premier jugement exprime simplement une liaison fondée sur le *contenu S-p* du jugement, alors que le second exprime un rapport à la conscience jugeante¹. Une chose donnée n'a pas la propriété d'être « bonne » comme elle a la propriété d'être « blanche », « grande », « solide », etc. Une chose est « bonne » ou non au regard de telle ou telle fin, relativement à une conscience qui pose des fins. En revanche, une chose est « blanche », « grande », etc., *en soi*, indépendamment de la conscience qui la vise. Aussi, contrairement au jugement « cette chose est blanche », le jugement « cette chose est bonne » n'augmente en rien la connaissance de la chose dans son essence, mais exprime notre appréciation de la chose d'un certain point de vue ; la chose est supposée connue et évaluée en fonction de certaines fins. On aurait donc, dans le premier cas, la simple représentation d'une liaison *S-p* ou, si l'on veut, un « jugement sans appréciation », et dans le second, une décision portant sur une liaison prédicative présupposée ou une « appréciation sans jugement ».

Or, c'est précisément cette idée d'une indépendance entre jugement et appréciation que conteste Windelband. Selon lui, le jugement « cette chose est blanche », dès lors qu'il est accompagné de la conviction que la liaison *S-p* est objectivement valide ou de la simple prétention à formuler une liaison objectivement valide, *équivaut* — pour ce qui est du sens de l'acte — au jugement « le jugement “cette chose est blanche” est vrai », qui est le résultat d'une appréciation au sens propre du terme. D'abord, donc, il semble que Windelband et Rickert ne défendent pas à proprement parler une identité, mais plutôt une certaine *équivalence* entre le jugement « cette chose est blanche » (étant entendu qu'il est prononcé avec une « volonté de vérité ») et le jugement « le jugement “cette chose est blanche” est vrai ». Ensuite, l'appréciation qui s'exprime dans ce second jugement n'est pas en elle-même une appréciation « pratique », car elle n'est pas orientée vers une finalité ou vers des valeurs relevant de l'activité « pratique » au sens le plus propre, c'est-à-dire de l'agir. L'intention de Windelband est plutôt de *coordonner* (et non pas de subordonner) l'approbation et le rejet qui apparaissent dans les jugements cognitifs avec ceux qui apparaissent dans les autres classes de jugements, en particulier dans les jugements éthiques (« cette chose est bonne ») et esthétiques (« cette chose est belle ») :

¹ W. Windelband, « Was ist Philosophie? », dans *Präludien...*, *op. cit.*, 1884¹ = 1924⁹/I, p. 29 ; *Einleitung in die Philosophie (EiP)*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1914¹, p. 244 ; 1920², p. 245.

Pour autant que notre pensée soit dirigée vers la connaissance, c'est-à-dire vers la vérité, tous nos jugements se tiennent immédiatement sous une appréciation qui exprime la validité ou la non-validité de la liaison de représentations accomplie dans le jugement¹.

En suivant Rickert, on peut reconstruire l'argumentation comme suit : *a*) tout acte judiciaire, d'après son sens, est un acte d'évaluation, un *Werten* ; or *b*) connaître est toujours juger ; par conséquent *c*) la connaissance doit être elle-même interprétée comme un acte d'évaluation. C'est manifestement là qu'il faut chercher l'origine du premier point de divergence que nous avons relevé entre Rickert et Brentano. À voir les choses sommairement, Rickert se range du côté de Bergmann et de Windelband. Il rapproche le jugement des phénomènes volitifs ou, plus largement, des actes « pratiques » :

Alors que, en effet, la conception habituelle de la pensée et de la connaissance réunit en un seul groupe la représentation (*Vorstellen*) et le jugement (*Urteilen*) en tant que comportement « contemplatif » et les oppose à la volonté « active », nous sommes d'avis que — si une répartition doit absolument être faite eu égard à la différence d'affectuation (*Leistung*) et de sens (*Sinnes*) que notre comportement présente vis-à-vis des contenus de conscience — la représentation doit être placée dans la première classe et le jugement affirmatif ou négatif dans l'autre <classe>, avec la volonté et en tant que co-appartenant à elle (*als zusammengehörig*), aussi important que soit ce qui la distingue aussi à maints égards de toute volonté. Il y a effectivement dans l'acte judiciaire — et ce en tant qu'élément essentiel pour l'expression de son sens logique immanent ou de son sens théorique — un comportement « pratique » (pour parler avec Bergmann) qui, dans l'affirmation vraie, approuve ou reconnaît une valeur (*Wert*) et, dans la négation vraie, désapprouve ou rejette une non-valeur (*Unwert*)².

Sans doute, cela ne signifie pas pour autant que le comportement « contemplatif » de la *theoria* soit purement et simplement subordonné au comportement « actif » de la *praxis*. L'analyse axiologique pose simplement qu'ils ont quelque chose en commun, à savoir une prise de position, et plus exactement une prise de position envers des valeurs. Cela ne change rien au fait que la théorie de la connaissance ne s'intéresse pas aux « jugements de valeur » (*Werturteile*), mais seulement aux « jugements sur l'être »

¹ W. Windelband, « Was ist Philosophie? », dans *Präludien...*, *op. cit.*, 1884¹ = 1924⁹/I, p. 31.

² H. Rickert, *GE* 1915³, p. 189-190 ; 1921⁴⁻⁵, p. 165 ; 1928⁶, p. 185-186. Cf. déjà *GE* 1892¹, p. 57 ; 1904², p. 106.

(*Seinsurteile*) ou, comme dit Rickert à partir de 1921, aux « jugements réels » (*Realurteile*) purement théoriques¹. Doivent donc être exclus par avance de son domaine d'investigation tous les jugements tels que « cette odeur est agréable », « ce tableau est beau » ou « cette intention est morale », qui expriment une appréciation axiologique. Naturellement, dans la mesure où ces jugements prétendent énoncer quelque chose de vrai, ils renferment aussi une intention théorique. Mais cette prétention à la vérité ne suffit pas à en faire des jugements purement théoriques. Même un jugement tel que « la loi de gravitation est vraie », ajoute Rickert, fait intervenir une valeur (en l'occurrence la valeur « vrai ») et doit donc être placé en dehors de la sphère des jugements *purement* théoriques. Qu'est-ce qu'un jugement « purement théorique » chez Rickert ? C'est un jugement qui n'énonce pas la valeur de quelque chose, mais son existence. Ainsi, la théorie de la connaissance de Rickert n'est rien d'autre, en dernière analyse, qu'une théorie du jugement existentiel au sens le plus large. Elle ne se préoccupe que de jugements tels que « cette feuille de papier est » ou « est effective », etc. Simplement, Rickert soutient à la suite de Windelband que le sens logique de ces jugements renferme une « appréciation » ou la « reconnaissance d'une valeur »².

Par ailleurs, Rickert s'est efforcé dès le départ d'associer le « primat de la raison pratique » à un véritable *dépassement* de l'opposition théorie-pratique dans un troisième terme plus profond. Les concepts de « résolution » (*Entschluss*), de « conscience-morale » (*Gewissen*), de « devoir » (*Pflicht*), etc., servent exemplairement à désigner ce troisième terme. Bien qu'empruntés au domaine de l'agir, ils se trouvent dépouillés de leur connotation exclusivement pratique et reçoivent alors une portée bien plus générale, englobant aussi bien l'activité théorique (la connaissance) que l'activité pratique (l'agir) de l'homme :

La résolution (*Entschluss*) ne porte pas seulement la vie éthique, mais aussi la vie scientifique. En effet, on doit précisément dire que la conscience-morale logique (*das logische Gewissen*) est seulement une forme de la conscience-morale éthique en général. La preuve que, dans le domaine logique, le *Sollen* précède conceptuellement l'être, conduit à la doctrine du « primat de la raison pratique » au sens le plus audacieux du mot. La reconnaissance du *Sollen* logique est un genre d'accomplissement du devoir en général (*eine Art der Pflichterfüllung überhaupt*), et ainsi, le concept fondamental de l'éthique, la

¹ *Ibid.*, 1915³, p. 195 ; 1921⁴⁻⁵, p. 169 ; 1928⁶, p. 190.

² *Ibid.*, 1915³, p. 195 ; 1921⁴⁻⁵, p. 170 ; 1928⁶, p. 191.

conscience-morale, prend en même temps part à la dignité logique du vrai ou à l'indubitabilité absolue¹.

De cette façon, poursuit Rickert,

l'opposition du théorique et du pratique est surmontée, et on a ainsi non seulement trouvé du même coup la base pour la théorie de la science et l'éthique, mais nous voyons aussi que *toutes* les disciplines philosophiques ont leur racine commune (*gemeinsame Wurzel*) dans ces concepts, car la philosophie traite partout de valeurs et de normes, et des formes de leur reconnaissance².

Ce dépassement de l'opposition théorie-pratique se trouve déjà revendiqué dans la première édition de *L'Objet de la connaissance*. L'équation *Erkennen = Anerkennen von Werten* implique par elle-même une relativisation de la différence entre comportement théorique et comportement pratique. En ce sens, sa signification s'étend au-delà du domaine de la théorie de la connaissance proprement dite :

D'après cela, il ne semble plus possible de maintenir à tous égards (*in jeder Hinsicht*) l'opposition principielle entre l'homme théorique, qui ne cherche rien d'autre que la vérité, et l'homme animé par une volonté morale, qui cherche à faire son devoir (*Pflicht*). Qui veut la vérité se soumet lui aussi à un *Sollen*, tout comme l'homme moral écoute son devoir ; le concept de *Sollen* logique, en effet, se laisse peut-être expliquer le mieux au moyen d'un parallèle (*durch eine Parallele*) avec le *Sollen* éthique. [...] Maintenant, on peut constater, à côté de la conscience morale (*moralischen Gewissen*) une conscience intellectuelle (*intellektuelles Gewissen*), qui s'exprime dans le sentiment de la nécessité judicative et guide notre connaître comme la conscience morale guide notre agir³.

¹ *Ibid.*, 1904², p. 234.

² *Id.* La mention d'une « théorie de la science » peut sans doute être considérée comme une allusion à la *Wissenschaftslehre* de Fichte — auquel cas le geste de Rickert consiste bien à étendre le « primat de la raison pratique », d'abord établi par Fichte pour la théorie de la science et l'éthique, à l'ensemble de la philosophie comprise comme « théorie des valeurs », et du même coup comme théorie des normes (qui sont ces valeurs « pour moi ») et comme théorie des formes que peut prendre la reconnaissance de ces normes (le fait de leur « dire-oui », le *Ja-sagen*, comme dit parfois Rickert).

³ H. Rickert, *GE*, 1892¹, p. 89.

Derrière l'affirmation du « primat de la raison pratique » se cache donc, semble-t-il, un double geste : d'une part, Rickert reconduit les actes de connaissance à un comportement habituellement considéré comme éminemment « pratique », dont les composantes sont *Sollen*, *Gefühl*, *Wille* et *Entscheidung* ; d'autre part, il procède en quelque sorte à la « théoricisation » de ces composantes « pratiques », dont le sens se modifie parce qu'elles sont extraites de leur domaine d'application habituel (le domaine éthique) et appliquées au domaine théorique. Le fait d'admettre, à côté des valeurs éthiques, un domaine de *valeurs* purement *théoriques*, conditionne donc le caractère des actes de connaissance : parce qu'ils font intervenir des composantes tout à fait similaires à celles des actes éthiques (« pratiques » au sens étroit du terme), ils semblent eux-mêmes relever d'un comportement « pratique » au sens le plus large — ce qui conduit Rickert à rejeter le comportement « contemplatif » de la *theoria* au profit d'un comportement « actif » (d'où la rhétorique du « primat de la raison pratique ») ; mais parce que les actes de connaissance, à la différence des actes éthiques, sont orientés vers des valeurs théoriques, leurs composantes « actives » se trouvent elles-mêmes dépourvues de toute teneur éthique et reçoivent une teneur purement « théorique ». Faute de prendre en compte ce deuxième pas de la théorie rickertienne, on omet de voir que le « primat de la raison pratique » prépare en fait le dépassement de l'opposition théorie-pratique.

Cela étant dit, on peut se demander si l'invocation d'un tel dépassement est suffisante pour préserver le « primat de la raison pratique » de l'objection de « moralisme ». Si l'on peut imaginer assez facilement que le concept de valeur doit être situé au-delà de l'opposition théorie-pratique (à condition bien sûr d'admettre des valeurs *théoriques* à côté des valeurs pratiques), cela semble beaucoup moins évident pour les concepts de *Sollen* et de *Wille zur Wahrheit*. Ceux-ci ne nous entraînent-ils pas *ipso facto* sur le terrain de l'agir éthique ? Ne tombe-t-on donc pas tout de même dans un « moralisme » ?

L'objection est venue de l'intérieur même de l'école de Bade ; elle a été formulée par Lask en 1908, lors du troisième Congrès international de philosophie à Heidelberg patroné par Windelband. L'intention de Lask est d'affranchir la théorie axiologique de la connaissance de ce qu'il appelle un « adjutant moralisateur dérangeant » (*störenden ethisierenden Beiwerk*)¹. Il

¹ E. Lask, « Gibt es ein "Primat der praktischen Vernunft" in der Logik? » (1908), dans *GS I*, p. 349 ; trad. fr. (légèrement modifiée) M. de Launay, « Y a-t-il un "primat de la raison pratique" en logique ? », dans le collectif *Néokantismes et théorie de la connaissance*, M. de Launay (dir.), Paris, Vrin, 2000, p. 301.

accepte sans réserves que la critique de la connaissance a affaire à des valeurs, à du sens et à de la signification qui découlent en quelque sorte de ces valeurs. Mais ce qu'il refuse, c'est que l'introduction du concept de valeur s'accompagne *ipso facto* d'une connotation éthique ou pratique, c'est-à-dire d'une transformation de la connaissance en un acte « pratique » qui relève de l'agir. Plus exactement, ce que déplore Lask, c'est que la seule définition que l'on tende à donner du concept de « valeur » soit « ce en fonction de quoi s'oriente un comportement d'ordre pratique » (*das... , worauf sich ein praktisches Verhalten richtet*)¹. C'est là, ajoute-t-il, une « description modificatrice », une *Umschreibung* du concept de « valeur ». Le problème vient du fait que l'on saisit la valeur à partir du comportement de l'individu réel, au lieu de comprendre, inversement, le corrélat subjectif des valeurs à partir du domaine axiologique objectif. L'erreur de Rickert — puisque c'est manifestement de lui qu'il s'agit — consisterait à avoir « dissimulé » le véritable « corrélat subjectif de la valeur transsubjective » sous le concept de *Sollen* et, plus largement, sous tout le mécanisme censément « pratique » de l'*Anerkennen*. La « corrélation originelle » (*ursprüngliche Korrelation*) entre valeur et sens subjectif serait ainsi « recouverte » (*verdeckt*) et « négligée » (*überspringt*, littéralement : Rickert aurait « sauté par-dessus »)².

Quelle est cette corrélation originelle ? Pour répondre, selon Lask, il suffit de partir de la valeur objective et de saisir dans sa simplicité l'« acte de sa vouer à » la valeur (*Hingabe*). Connaître, dira-t-on alors, ce n'est pas « prendre position » par rapport à une valeur théorique — l'acte de « prise de position » en dit déjà trop, car il dérive vers le domaine de l'agir et s'accompagne de connotations éthiques —, mais simplement « se vouer à » la valeur théorique. La connaissance n'est que la manifestation d'un sens qui est dérivé de la validité objective de la valeur. Le concept de *Hingabe*, de « se-vouer-à_ », doit manifestement être considéré comme l'équivalent du concept rickertien de *Sollen*, à ceci près, naturellement, qu'il est exempt de connotation « pratique ». Il désigne seulement l'émergence d'un sens théorique « pour moi », pour le sujet connaissant — qui, soit dit en passant, n'est plus assimilé chez Lask au sujet *jugeant*. Aussi, soutient Lask, le sens subjectif n'a pas besoin d'être compris comme l'instauration d'une norme, d'un « devoir-juger », d'une contrainte qui pèse sur mon agir. Le sens subjectif résulte simplement du fait que l'on saisit la validité objective en

¹ *Ibid.*, p. 349 ; trad. fr., p. 302.

² *Ibid.*, p. 350 ; trad. fr., p. 302.

faisant un « détour » (*Umweg*) par le « vécu » (*Erleben*)¹. De même que Lask refusera de considérer le jugement comme *le* phénomène cognitif originaire, y voyant au contraire une transformation secondaire et dérivée d'un acte de connaissance plus originaire qui s'accomplit en dehors de l'activité judiciaire, il refuse de considérer le *Sollen* rickertien autrement que comme la reformulation secondaire et « éthisante » du phénomène d'*Hingabe*, plus originaire et plus « simple », car vierge de toute connotation moralisatrice. L'*Anerkennung* n'est plus alors la décision « pratique » qui répond au « devoir » d'agir ainsi et pas autrement (au devoir de juger affirmativement et non pas négativement), mais le simple fait de « se vouer à », le simple fait, pour les actes cognitifs, d'être tournés vers la validité objective de la valeur théorique (ce qu'exprime bien, en allemand, le préfixe *Hin-*, abondamment employé par Lask, notamment dans *Hingelten*, « valoir-pour_ »). Par-delà la question terminologique, l'enjeu est bien de préserver la théorie de la validité de toute dérive « éthisante » ou « moralisante », ou encore d'assurer la pureté théorique des actes de connaissance sans remettre en cause l'approche axiologique.

Conformément à ce correctif, il conviendrait donc de réécrire la structure fondationnelle, dégagée précédemment, de la manière suivante :

reales Erkennen ← *irrealer Sinn* < *Hingabe* ← *irrealer Wert*

Lask conclut :

Nous ne souscrivons donc pas à une moralisation (*Ethisierung*) des concepts de *connaissance* et de *jugement*, nous réclamons un concept axiologique (*Wertbegriff*) non éthique de la connaissance, et nous en distinguons nettement la *vie* scientifique où, bien entendu, la raison pratique aura la priorité (*in dem die praktische Vernunft freilich den Primat haben mag*)².

L'objection de Lask, on le voit, est clairement dirigée contre la conception rickertienne, non pas pour la rejeter purement et simplement, mais plutôt pour y démêler ce qui s'y trouve, selon lui, intriqué à tort, l'acte de connaissance comme simple *Hingabe* non pratique et la « vie » pratique du sujet connaissant individuel. Comme le remarque très justement Marc de

¹ *Ibid.*, p. 352. Le vocabulaire laskien, comme on sait, est extrêmement imagé et métaphorique, ce qui constitue une difficulté permanente, car nombre de thèses laskiennes semblent impossibles à formuler sans recourir à des images.

² *Ibid.*, p. 353 ; trad. fr., p. 304.

Launay¹, cet effort visant à démêler ce qui semble indûment confondu est à l'origine, pour une bonne partie, des importants développements que Rickert a introduits dans la troisième édition de *L'Objet de la connaissance* (1915) et, auparavant, dans *Les Deux voies* (1909). La réponse de Rickert consiste dans l'ensemble à consolider le versant « objectif » (ou, comme on peut dire aussi, « noématique ») de sa théorie de la connaissance tout en soutenant qu'on ne peut se passer du mécanisme de la normativité sur le versant subjectif ou « noétique ». Bien que Rickert procède donc lui-même, par la suite, à une distinction plus rigoureuse des différents niveaux d'analyse englobés par la théorie de la connaissance, il refuse de cantonner l'exercice de la « raison pratique » à la « vie scientifique » et soutient contre Lask que le concept de *Sollen* est et reste, pour reprendre les termes laskiens, le « véritable corrélat subjectif de la valeur transsubjective ». Corrélativement, Rickert conserve l'interprétation de l'affirmation et de la négation comme « un acte de reconnaissance ou de rejet *apparenté au vouloir* »². Mais, faut-il remarquer à nouveau, il y a évidemment une grande différence entre affirmer que les actes théoriques et les actes volitifs sont *apparentés* et affirmer que les premiers sont *subordonnés* aux seconds. Comme on l'a vu, Rickert récuse l'idée d'une subordination au profit d'un « dépassement » de l'opposition théorie-pratique. Sa position, sur ce point, demeure inchangée, même s'il reconnaît, en 1924, que l'expression même de « primat de la raison pratique » risque d'induire en erreur :

L'expression « primat de la raison pratique » peut paraître insuffisante pour désigner le principe qui est ici décisif, car ce qui est pratique ne forme lui aussi qu'un versant de l'homme et, dans cette mesure, ce qui est théorique ne peut pas lui être subordonné. Sinon, nous passons de l'intellectualisme au moralisme, qui n'est pas moins partial. Dès lors, la situation est telle que, dans une vision-du-monde englobante, ni la raison théorique ni la raison pratique ne peut avoir le primat. La *doctrine* théorique des visions-du-monde doit alors plutôt chercher un troisième terme qui forme la base tant de ce qui est théorique que de ce qui est pratique³.

La même idée — dépassement de l'opposition théorie-pratique dans un troisième terme — est systématiquement invoquée par Rickert. Elle se

¹ M. de Launay, « Notice » introductive à E. Lask, « Y a-t-il un "primat de la raison pratique" en logique ? », dans *Néokantismes et théorie de la connaissance, op. cit.*, p. 295.

² H. Rickert, *ZWE*, p. 182 (je souligne) ; trad. fr., p. 122-123.

³ H. Rickert, « Fichtes Atheismusstreit... », Appendice (1924), *art. cit.*, p. 44.

trouve, par exemple, également appliquée à la volonté. Celle-ci n'est pas purement et simplement rangée du côté de la pratique. Au contraire, écrit Rickert dans les *Grenzen*,

les deux côtés de l'homme, le côté théorique et le côté pratique, apparaissent plutôt maintenant comme deux modes différents (*zwei verschiedene Arten*) dans lesquels s'exprime une volonté autonome¹.

On trouve donc, dans l'école de Bade, deux stratégies différentes visant à écarter le « moralisme » qui semble inévitablement sous-jacent à l'idée d'un « primat de la raison pratique ». La première, celle de Rickert, consiste à soutenir l'idée d'un « parallélisme logico-éthique » en revendiquant un dépassement de l'opposition théorie-pratique. La seconde, celle de Lask, consiste plus radicalement à restreindre le « primat de la raison pratique » à la « vie scientifique » concrète et à purifier les actes de connaissance de toute connotation éthique en substituant le concept de *Hingabe* au concept rickertien de *Sollen*.

Bibliographie

Bauch B., *Immanuel Kant-Sammlung Göschen*, Leipzig, Göschen, 1911.

Bergmann J., *Allgemeine Logik*, Erster Theil : *Reine Logik*, Berlin, Mittler und Sohn, 1879.

— *Die Grundprobleme der Logik*, Berlin, Mittler und Sohn, 1882.

Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. II : *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Mit neuen Abhandlungen aus dem Nachlass*, O. Kraus (éd.), Leipzig, Meiner, 1925. Trad. fr. M. de Gandillac, revue et présentée par J.-F. Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008.

— « Windelbands Irrtum hinsichtlich der Grundeinteilung der psychischen Phänomene » (note tirée des remarques ajoutées à *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*), rééd. dans *Wahrheit und Evidenz*, O. Kraus éd., Leipzig, Meiner, 1930, p. 38-43.

— « Zur Kritik von Sigwarts Theorien vom existentialen und negativen Urteil » (note tirée des remarques ajoutées à *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*), rééd. dans *Wahrheit und Evidenz*, O. Kraus éd., Leipzig, Meiner, 1930, p. 44-60.

Cohen H., *Kants Theorie der Erfahrung (KTE)*, rééd. dans *Werke*, Bd. 1, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1987⁵ : *Werke 1.1, Text der dritten*

¹ H. Rickert, *GnB*, 1929⁵, p. 690-691.

- Auflage 1918 ; Werke 1.2, Textkritischer Apparat und Register ; Werke 1.3, Erste Auflage 1871*, H. Holzhey (éd.). Trad. fr. É. Dufour et J. Servois, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Cerf, 2001.
- Dewalque A., « Analyse noétique et analyse noématique », dans H. Rickert, *Les Deux voies de la théorie de la connaissance. Psychologie transcendantale et logique transcendantale*, trad. fr. A. Dewalque, Paris, Vrin, 2006.
- *Être et jugement*, en préparation.
- « Validité du sens ou idéalité des significations ? Rickert et Husserl : deux variétés de logique pure », dans *Études philosophiques* (2008/1), p. 97-115.
- Dufour É., *Les Néokantiens. Valeur et vérité*, Paris, Vrin, 2003.
- Eisler R., *Philosophen-Lexikon*, Berlin, Mittler und Sohn, 1912.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature*, Vol. I, London-New York, Dent-Dutton, 1968 (reprint), Book I : *Of the Understanding*. Trad. fr. Ph. Baranger et Ph. Saltel, *L'Entendement. Traité de la nature humaine. Livre I et Appendice*, Paris, Flammarion, 1995.
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, dans *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe (Ak.), Bd. V, Berlin, de Gruyter. Trad. fr. L. Ferry et H. Wismann, sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, « folio », 1985.
- *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, Ak. III (B) et IV (A) ; trad. fr. J. Barni, A. J.-L. Delamarre et F. Marty, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980.
- Lask E., *Gesammelte Schriften (GS)*, E. Herrigel (éd.), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1923 :
- *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902), dans *GS I*, p. 1-274.
- « Gibt es ein "Primat der praktischen Vernunft" in der Logik? » (1908), *GS I*, p. 347-356. Trad. fr. M. de Launay, « Y a-t-il un "primat de la raison pratique" en logique ? », dans le collectif *Néokantismes et théorie de la connaissance*, M. de Launay (dir.), Paris, Vrin, 2000, p. 301-307.
- Meerbote R., « Rickerts Auseinandersetzung mit dem Riehlschen Realismus », dans *Kant-Studien* 86/3 (1995), p. 346-362.
- Natorp P., « Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis », dans *Philosophische Monatshefte* 23 (1887), pp. 257-286. Trad. fr. I. Thomas-Fogiel, « Fondation objective et subjective de la connaissance », dans le collectif *Néokantismes et théorie de la connaissance*, M. de Launay (dir.), Paris, Vrin, 2000, p. 117-139.
- Piché C., *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 2002.
- Rickert H., *Der Gegenstand der Erkenntnis (GE)*, Tübingen-Leipzig, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1892¹, 1904² ; Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1915³, 1921⁴⁻⁵, 1928⁶.
- *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (GnB)*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902¹, 1929⁵.
- « Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie », dans *Kant-Studien IV* (1900), p. 137-166 ; éd. séparée, Berlin, Reuther & Reichard, 1899 ; rééd. dans F. Myrho, *Kritizismus. Eine Sammlung von Beiträgen aus der Welt des Neu-Kantianismus*, Berlin, Pan-Verlag, 1926.

- *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendental-logik (ZWE)*, dans *Kant-Studien* 14/2 (1909) ; réimprimé en édition séparée, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002 (pagination originale des *Kant-Studien*). Trad. fr. A. Dewalque, *Les Deux voies de la théorie de la connaissance. Psychologie transcendantale et logique transcendantale*, Paris, Vrin, 2006.
- Riehl A., *Der philosophische Kritizismus*, Leipzig, Kröner, 1926²/III (= deuxième édition, tome III).
- Siegel C., *Alois Riehl. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus*, Graz, Leuschner & Lubensky, 1932.
- Sigwart Ch., *Die Impersonalien*, Freiburg im Breisgau, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1888.
- *Logik*, Bd I : *Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*, Tübingen, Laupp'schen Buchhandlung, 1873¹ ; Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904³, 1924⁵.
- « Logische Fragen. Ein Versuch zur Verständigung », Erster Artikel, dans *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* IV (1880), p. 454-493 ; Zweiter Artikel, dans *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* V (1881), p. 97-121.
- Überweg F., *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, Bonn, Marcus, 1857¹ ; 1868³.
- Windelband W., « Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil » (1884), dans *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebzigsten Geburtstage* (éd. inconnu), Freiburg-Tübingen, 1884, p. 165-195 ; rééd. en édition séparée, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1921. Trad. fr. É. Dufour, « Contributions à la théorie du jugement négatif », dans Windelband W., *Qu'est-ce que la philosophie ? et autres textes*, Paris, Vrin, 2002, p. 133-155.
- *Einleitung in die Philosophie (EiP)*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1914¹ ; 1920².
- « Immanuel Kant. Zür Säkularfeier seiner Philosophie » (1881), dans *id.*, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Freiburg-Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1884¹, p. 112-145 ; 1924⁹/I, p. 113-146.
- « Normen und Naturgesetze » (1882), dans *id.*, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Freiburg-Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1884¹, pp. 211-246 ; 1924⁹/II, p. 59-98. Trad. fr. É. Dufour, « Normes et lois de la nature », dans Windelband W., *Qu'est-ce que la philosophie ? et autres textes*, Paris, Vrin, 2002, p. 107-131.
- « Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie) » (1882), dans *id.*, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Freiburg-Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1884¹, p. 1-53 ; 1924⁹/I, pp. 1-54. Trad. fr. É. Dufour, dans Windelband W., *Qu'est-ce que la philosophie ? et autres textes*, Paris, Vrin, 2002, p. 69-105.