Philosophia Scientiæ

Travaux d'histoire et de philosophie des sciences

20-1 | 2016

Le kantisme hors des écoles kantiennes

Fries lecteur de Kant

Fries Reading Kant

Christian Bonnet

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1151>

DOI : 10.4000/philosophiascientiae.1151

ISSN : 1775-4283

Éditeur

Éditions Kimé

Édition imprimée

Date de publication : 25 février 2016

Pagination : 33-46

ISBN : 978-2-84174-750-4

ISSN : 1281-2463

Référence électronique

Christian Bonnet, « Fries lecteur de Kant », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 20-1 | 2016, mis en ligne le 25 février 2019, consulté le 31 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1151> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1151>

Tous droits réservés

Fries lecteur de Kant

Christian Bonnet

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (France)

Résumé : Jakob Friedrich Fries estime que Kant a fait de funestes concessions au dogmatisme philosophique, dont il avait pourtant mieux que quiconque mis au jour les contradictions. Ainsi n'a-t-il pas distingué de façon suffisamment rigoureuse la connaissance transcendantale (qui est une connaissance de connaissances) de son objet (à savoir la connaissance *a priori* à laquelle elle se rapporte). Il en a conclu que la connaissance transcendantale était elle aussi *a priori* et a cherché à fonder les jugements synthétiques *a priori* sur des connaissances elles-mêmes *a priori*. Kant a ainsi été victime d'un « préjugé de la preuve » auquel il a donné la forme spécifique d'un « préjugé du transcendantal » : dans la mesure où la « déduction transcendantale » cherche à donner une « preuve transcendantale » de la validité de nos connaissances, la théorie kantienne de la connaissance est donc menacée par un cercle logique. Aussi la déduction transcendantale bien comprise ne peut-elle être, selon Fries, qu'une déduction subjective, psychologique ou anthropologique, ce qui ne signifie pas pour autant que Fries entende réduire la philosophie à la psychologie, contrairement à ce que lui reprocheront les contempteurs de son psychologisme.

Abstract: In the opinion of Jakob Friedrich Fries, Kant made damaging concessions to philosophical dogmatism, the contradictions of which he himself had pointed out with outstanding perceptiveness. So the distinction he made between transcendental knowledge (a form of knowledge of knowledge) and its object (the *a priori* knowledge it refers to) is not as rigorous as it should have been. Kant came to the conclusion that transcendental knowledge was itself a form of *a priori* knowledge, and tried to base synthetic *a priori* judgements upon various forms of knowledge that were themselves *a priori*. Kant was thus the victim of a “prejudice in favour of proof”, to which he gave the specific form of a “prejudice in favour of the transcendental”. As “transcendental deduction” tries to provide “transcendental proof” of the validity of our knowledge, the Kantian theory of knowledge is threatened by a vicious circle. According to Fries, therefore, transcendental deduction should only be a subjective (psychological and anthropological) deduction which does not mean

that he aims to reduce philosophy to psychology despite the contrary opinions of those who hold his psychologism in contempt.

Jakob Friedrich Fries est né en 1773. Il étudie à l'université de Leipzig, puis à Iéna, où il suit un temps les cours de Fichte, dont il se détourne très vite. Après avoir soutenu en 1801 sa *Dissertation*, il devient *Privatdozent* à Iéna puis professeur à Heidelberg en 1805 (contre Hegel). Il est nommé à Iéna en 1816, puis il est pressenti pour la chaire de Fichte, devenue vacante à Berlin. Mais c'est finalement Hegel qui, grâce à l'appui de Schleiermacher, obtient le poste en 1817. Fries est un sympathisant du mouvement libéral. Sa participation à la fête de la Wartburg le 18 octobre 1817 et le discours qu'il y prononce lui valent l'hostilité des autorités, et de Hegel. Il est suspendu en 1819. Pendant ces années d'éloignement de l'université Fries publie de nombreux travaux et tient un séminaire de philosophie chez lui, où se retrouve un petit cercle de disciples. Il est, en outre, en relation avec quelques-uns des grands noms de la science allemande de l'époque, comme Alexander von Humboldt ou Gauss. La réhabilitation universitaire officielle n'intervient qu'en 1837 et Fries meurt en 1843. C'est son élève Apelt qui lui succède à l'université d'Iéna, mais après la mort d'Apelt, en 1859, les thèses friesiennes ne trouvent plus guère d'écho que chez quelques scientifiques¹.

L'ouvrage principal de Fries, publié en 1807, s'intitule *Neue Kritik der Vernunft*². Ce titre donné à son œuvre principale inscrit explicitement Fries dans une perspective kantienne mais suggère en même temps que le projet kantien doit être remis sur le métier, ce qui laisse penser que Kant n'a pas entièrement réussi dans la tâche qu'il s'était fixée. Cette lecture critique de Kant développée dans la *Neue Kritik* est présente dès le début chez Fries, c'est-à-dire dès sa première publication en 1798 *Ueber das Verhältniß der empirischen Psychologie zur Metaphysik* [Fries 1798]. Notre analyse prendra essentiellement appui sur ces deux textes.

Kant appelle « transcendantale », dans la *Critique de la raison pure*, une connaissance qui ne se rapporte pas aux objets de notre connaissance mais à notre connaissance de ces objets, en tant qu'elle doit être possible *a priori* [Kant 1781-1787, B 25]. En ce sens, la connaissance transcendantale est une connaissance de connaissances. Mais la question se pose de savoir quel genre de connaissance est à son tour cette connaissance transcendantale elle-même. Or Fries estime que Kant, faute de s'être explicitement posé cette question,

1. La renaissance de l'École friesienne, au début du XX^e siècle, est à mettre au compte de Leonard Nelson (1882-1927). Professeur à Göttingen, il fonde en 1903 la *Neue Fries'sche Schule* et édite à partir de 1904 des *Abhandlungen der Fries'schen Schule*. De nouveaux disciples rejoignent la revue et en 1913 ils fondent une *Fries-Gesellschaft*, qui compte notamment David Hilbert parmi ses membres.

2. [Fries 1807]. La deuxième édition a pour titre *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* [Fries 1828-1831]. C'est elle qui est reproduite aux volumes 4, 5 et 6 des *Sämtliche Schriften* [Fries 1967].

a commis une erreur qui lui a fait perdre le bénéfice de ses découvertes, dans la mesure où il n'a pas su distinguer la connaissance transcendante (qui, d'après sa définition, est une connaissance de connaissances) de son objet (la connaissance *a priori* sur laquelle elle porte) et que c'est cette confusion qui l'a conduit à tenir la connaissance transcendante pour une connaissance *a priori* et à en méconnaître la nature psycho-empirique.

Lorsque Kant, dans la *Critique de la raison pure*, définit son concept du « transcendantal », il précise immédiatement [Kant 1781-1787, B81] que ce n'est pas toute connaissance *a priori* qui doit être appelée « transcendante », mais seulement celle par laquelle nous connaissons qu'une connaissance *a priori* est possible. Ce qui signifie que, aux yeux de Kant, toute connaissance *a priori* n'est certes pas transcendante, mais que toute connaissance transcendante est en revanche *a priori*.

Or la distinction du transcendantal et de l'*a priori*, que Kant selon lui confond, est précisément au cœur de la réélaboration friesienne du criticisme.

Dans la *Neue Kritik*, Fries appelle « préjugé du transcendantal » [Fries 1828-1831, vol. 1], [Fries 1967, 21, vol. 4] la croyance de Kant, selon laquelle la connaissance transcendante serait elle-même *a priori*. La tâche assignée à la *Critique de la raison pure* étant la justification de jugements synthétiques *a priori* (c'est-à-dire de jugements ayant leur validité entièrement indépendante de l'expérience), Kant a pensé – à juste titre, précise Fries – que cette justification ne pouvait pas dépendre de l'expérience. Et il en a conclu que les jugements synthétiques *a priori* ne pouvaient par conséquent trouver leur fondement que dans des connaissances elles-mêmes *a priori*. Et il a été ainsi conduit à tenter de fonder ces jugements *a priori* sur des connaissances elles-mêmes *a priori*. Et bien qu'il ait lui-même distingué, dans la *Critique de la raison pure*, la procédure transcendante de justification, c'est-à-dire la *dédution* proprement dite de la procédure purement logique de la preuve, il a fini par donner à sa propre déduction la forme d'une « preuve transcendante ». D'où l'idée, chez Fries, selon laquelle le « préjugé du transcendantal » de Kant n'est lui-même qu'une variante du préjugé dogmatique plus général qu'il appelle le « préjugé de la preuve », c'est-à-dire le « préjugé du caractère suffisant des formes logiques et de la preuve pour garantir la vérité et la certitude en philosophie » [Fries 1967, 21, vol. 4] – lequel préjugé de la preuve, autrement dit l'exigence de devoir prouver toutes nos connaissances, conduit à une régression à l'infini et a pour conséquence le scepticisme, puisque, à vouloir prouver toutes nos connaissances, nous ne pourrions en prouver aucune.

Ce « préjugé du transcendantal » est présent, par exemple, dans la manière dont Kant formule les tâches de la logique transcendante. La logique transcendante se distingue de la logique formelle, nous dit-il, en ceci qu'elle contient des jugements non pas analytiques mais synthétiques *a priori*. Mais, précise-t-il [Kant 1781-1787, B81], elle doit également « rechercher l'origine de nos connaissances des objets, en tant qu'elle ne peut être attribuée aux objets ». Autrement dit, la logique transcendante doit nous apprendre l'origine

des jugements synthétiques *a priori*. Or, si l'on se place du point de vue de Fries, ce sont là deux tâches contradictoires. De deux choses l'une : ou bien la logique transcendantale contient elle-même les principes métaphysiques (synthétiques *a priori*) ou bien elle en recherche l'origine. Dans le premier cas, ces jugements synthétiques *a priori* constituent le *contenu*, l'*Inhalt* de la logique transcendantale, dans le second cas ils en sont l'objet, le *Gegenstand* [Fries 1798, 177–178 ; 181–182]. Or, Fries pense que Kant a confondu les deux et que c'est cette confusion qui explique qu'il ait cru que la connaissance transcendantale devait être *a priori*. Et que la plupart des postkantien s'en soient cru avec lui, ce qui expliquerait également que l'idéalisme spéculatif ait pu s'autoriser de lui et apparaître si souvent comme la suite naturelle du kantisme.

Mais si la connaissance transcendantale devait fournir une preuve, un *Beweis* des connaissances métaphysiques, elle devrait alors contenir les principes suprêmes de la connaissance métaphysique et serait par conséquent elle-même une connaissance rationnelle *a priori*, c'est-à-dire une métaphysique ou pour ainsi dire une méta-métaphysique. Elle aurait donc à son tour besoin d'une critique de ses propres principes c'est-à-dire d'une méta-méta-métaphysique. Et la critique de la raison se trouverait devant une tâche insoluble. Fries rejette donc le présupposé (dogmatique), qui voudrait que les principes métaphysiques soient prouvés. La critique va bien avoir chez lui pour tâche de justifier [*begründen*] les principes (par exemple le principe de causalité), mais cette justification ne consistera pas à les *prouver* [*beweisen*]. La critique de la raison ne peut, selon Fries, que présenter, *montrer* ou *mettre au jour* [*aufweisen*] ce qui fonde ces principes, et qui n'est pas lui-même contenu dans la critique, autrement dit qui n'en est que l'objet : le principe selon lequel tout changement à une cause est métaphysique, mais la connaissance du *fait* que ce principe se trouve effectivement dans notre entendement est transcendantale [Fries 1828-1831, 29, vol. 1]. Or, pour Fries, cette dernière connaissance ne peut être, comme toute connaissance d'un fait, que de nature empirique, et plus exactement de nature psychologique ou – selon sa manière de s'exprimer – « anthropologique ». Ce que Kant n'a pas vu en raison de son « préjugé du transcendantal ».

On comprend très bien à partir de là, selon Fries, que Kant se soit obstinément refusé à admettre la nature empirique de la connaissance transcendantale. Car, tant qu'il cherchait lui-même à *prouver* la connaissance *a priori* à partir d'un principe transcendantal (tel que celui de la possibilité de l'expérience) et qu'il la fondait sur ce dernier, la nature empirique dudit principe aurait entraîné la nature empirique de la connaissance *a priori* elle-même. Et il lui aurait fallu donner raison à Hume.

Mais en refusant de reconnaître la nature psycho-empirique de la connaissance transcendantale, le raisonnement de Kant a cette conséquence logique absurde, observe Fries, que la perception interne devient une connaissance *a priori* et que « l'idéalisme transcendantal fait place à un absurde idéalisme empirique où le moi est non seulement créateur de son monde, mais aussi de lui-même » [Fries 1828-1831, 94]. Notons que c'est très exactement ce dont

s'autoriseront les héritiers autoproclamés de Kant (Reinhold, Fichte), lorsqu'ils feront de la perception interne la source des connaissances *a priori*, que cette perception interne soit rebaptisée « conscience immédiate » comme chez Reinhold ou « intuition intellectuelle » comme chez Fichte – lequel s'efforce du reste, de manière très significative, de montrer que son « intuition intellectuelle », apparemment si contraire à la lettre de Kant, correspond bien en réalité à ce que Kant a appelé « aperception pure³ ».

Rompres avec le préjugé dogmatique dont Kant est resté prisonnier, c'est donc tirer toutes les conséquences du fait que, quelle que soit la cohérence logique d'une chaîne de preuves, ma connaissance n'est véritablement fondée *in fine* que lorsque je parviens à une connaissance qui ne renvoie plus médiatement à une autre connaissance, c'est-à-dire à une connaissance immédiate. C'est le cas pour la connaissance sensible (le soleil brille, etc.). Je ne peux pas exiger une justification de cette connaissance immédiate, car cela supposerait que je puisse me donner l'objet connu (le soleil qui brille) indépendamment de ma connaissance (ma perception du soleil qui brille), pour pouvoir ensuite les comparer l'un à l'autre, ce qui est bien sûr impossible. Ma connaissance sensible ne peut donc reposer que sur le principe de la confiance en soi [*Grundsatz des Selbstvertrauens*] de la connaissance sensible :

L'intuition est à elle-même le propre témoin de sa vérité et ce n'est que dans la mesure où je fais confiance à l'intuition que je sais quelque chose des objets réels. [Fries 1828-1831, XXVIII]

Mais le texte poursuit – et les choses se compliquent :

c'est tout aussi immédiatement que valent pour nous les vérités métaphysiques fondamentales, dont nous prenons immédiatement conscience dans le sentiment de vérité [*Wahrheitsgefühl*].

Or, on pourrait objecter que le problème de la justification de nos connaissances *a priori* (principes logiques ou métaphysiques) – c'est-à-dire le problème par excellence de la philosophie transcendante – ne peut pas être ramené, comme Fries semble vouloir le faire ici, à celui de la justification de nos jugements de perception. Car nous ne pouvons pas, dans leur cas, en appeler à l'intuition, à moins de retomber dans la fiction mystique d'une intuition intellectuelle distincte de l'intuition sensible, ce qui est chez Fries totalement exclu. (S'il y a un point sur lequel Fries est fidèlement kantien, c'est bien l'idée selon laquelle il n'y a d'intuition que sensible.)

Comment dans ces conditions échapper à l'alternative du dogmatisme ou du scepticisme ? Si aucun jugement métaphysique ne peut être justifié en montrant l'intuition qui lui correspond, que faire sinon : 1) ou bien chercher vainement à les prouver (rationalisme dogmatique), 2) ou bien se résigner à ce qu'ils ne le soient jamais, après avoir pris acte de la régression à l'infini sur laquelle échoue cette tentative (scepticisme) ?

3. Cf. par exemple [Fichte 1797-1798, 134 sq.].

La solution de cette difficulté est fournie chez Fries par la thèse atypique dans l'histoire de la philosophie de l'existence d'une *connaissance immédiate non intuitive*. Fries juge en effet que poser le problème de la connaissance comme nous venons de le faire – c'est-à-dire dans les termes d'une alternative entre dogmatisme ou scepticisme – revient à admettre que toute connaissance immédiate est intuitive, ce qui constitue, selon lui, le présupposé/préjugé complémentaire du « préjugé de la preuve ». On raisonne en disant : 1) ou bien une connaissance est immédiate, c'est-à-dire intuitive ; 2) ou bien elle n'est pas intuitive et elle relève de la connaissance médiante, donc de la preuve. Or il est exact que si toute connaissance immédiate était effectivement de nature intuitive, les vérités métaphysiques, qui précisément ne sont pas intuitives, ne pourraient être fondées que sur des preuves – à moins encore une fois d'adopter la position que Fries qualifie de « mystique » et de se réfugier dans la fiction de l'intuition intellectuelle – fiction dont on peut remarquer qu'elle procède elle aussi de la croyance dans le caractère nécessairement intuitif de toute connaissance immédiate.

Mais Fries pense que l'aporie disparaît dès qu'on a admis ou reconnu l'existence, en nous, d'une *connaissance immédiate non intuitive* de notre raison. Et c'est cette *connaissance immédiate non intuitive* de notre raison que la déduction friesienne – déduction psychologique et subjective qui se substitue à la déduction transcendantale kantienne – va avoir pour tâche non pas de prouver mais précisément de montrer ou de produire [*aufweisen*].

Il faut préciser ici que le « préjugé du transcendantal » a également, selon Fries, partie liée avec un autre préjugé : celui de la relation causale entre la connaissance et son objet – préjugé que Kant a malencontreusement reconduit dans sa doctrine de l'objectivité. Jacobi, ainsi que Schulze – l'auteur de l'*Ænesidemus* –, que Fries a lus, avaient déjà attiré l'attention sur le fait que Kant avait parfois recours au principe de causalité pour expliquer comment la chose en soi peut affecter notre sensibilité et produire nos intuitions, alors qu'il n'a en principe chez lui d'usage légitime, comme chacun sait, qu'appliqué aux phénomènes. D'où vient cette erreur tenace en philosophie de la connaissance ? Du fait, selon Fries, que « lorsque je connais ou me représente un objet, cette connaissance ou cette représentation est mon activité, je suis dans un rapport actif à un objet puisque je le représente » [Fries 1828-1831, vol. 1, 73]. Or le rapport actif d'une chose à une autre étant habituellement un rapport causal, comme dans le cas du Soleil qui attire la Terre ou de l'homme qui jette une pierre, « on a également toujours cherché pour cette raison un rapport de cause à effet dans la relation du représentant et du représenté ». Mais l'expérience interne, la *Selbstbeobachtung* ne nous montre rien de tel. La connaissance est assurément une activité de notre esprit – activité qui consiste à se représenter un objet – mais cette activité n'agit sur aucun objet extérieur à la représentation. Se représenter une maison ou un arbre ce n'est pas davantage les produire ou les modifier qu'être produit ou être modifié par eux. Locke et Hume ont cru, à tort, que l'objet était la cause de la sensation et que cette relation causale était ce qui conférerait leur signification objective à nos sensations. Et Kant, en

dépît de sa révolution copernicienne, « est retombé dans l'erreur consistant à présupposer un rapport causal dans sa solution du problème de la possibilité des connaissances *a priori* » [Fries 1828-1831, vol. 1, 73].

La critique anthropologique de la raison de Fries opère ici ce qu'il appelle une *subjektive Wendung*. De quoi s'agit-il ? Il s'agit de partir du *fait* psychologique que la relation de la connaissance à son objet est un rapport interne à la représentation. Faute de l'avoir compris, on a cherché à fonder notre connaissance en partant du principe selon lequel la vérité consistait dans l'accord entre une représentation et son objet. Et, partant de là, on a compris l'objectivité comme une propriété pour ainsi dire extrinsèque qui vient s'ajouter *après coup* à la représentation pour en faire une connaissance – avec tout le cortège de difficultés que cela entraîne (comment comparer la représentation à son objet ? etc.).

Fries distingue deux concepts de vérité : une « vérité de raison » ou vérité objective, qu'il appelle également « vérité transcendante », et une « vérité d'entendement » qu'il appelle également « vérité empirique ». La « vérité transcendante » qui consiste dans l'accord entre une connaissance et son objet appartient à la seule connaissance immédiate et ne peut être soumise à aucune procédure de justification :

Notre connaissance la possède ou ne la possède pas, sans que nous puissions y faire quoi que ce soit. [Fries 1828-1831, vol. 1, 351]

Seule la « vérité empirique », que Fries définit comme « l'accord de la connaissance médiate avec la connaissance immédiate » [Fries 1828-1831, vol. 1, 344], est susceptible d'une justification – mais d'une justification *subjective* qui revient à se demander si nous possédons ou non *de fait* cette connaissance. Fries estime que la question de la justification objective ou transcendante cesse, quant à elle, de se poser dès qu'on a compris que la connaissance était un fait de la raison et que la certitude objective se trouvait contenue dans l'essence même de ce que nous appelons connaissance. La déduction transcendante bien comprise peut-elle, dans ces conditions, être autre chose qu'une déduction subjective ou psychologique ? En d'autres termes : quel besoin avons-nous de chercher l'accord entre notre connaissance et son objet, puisque cet accord est « la présupposition immédiate de toute raison connaissante et ne vaut que par sa confiance en elle-même » [Fries 1828-1831, XXVIII] ? Mais si toute procédure de justification objective de la connaissance immédiate est impossible, la validité objective de la connaissance immédiate de notre raison ne peut plus désormais reposer que sur le « principe de la confiance en soi de la raison » [*Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft*], qui est lui-même un fait et qui joue en un sens chez Fries le rôle dévolu chez Kant au principe de la possibilité de l'expérience.

Le point essentiel tient à ce que, pour Fries, la connaissance n'est pas un *problème*, mais un *fait*. Dire que la connaissance est une représentation qui pose l'existence de son objet revient, selon lui, à dire ce que tout le monde sait

par observation de soi : la perception interne apprend immédiatement, dit-il, à chacun ce qu'est la connaissance. Connaître est une qualité du sens interne au même titre que la couleur est une qualité du sens visuel. Or des qualités ne peuvent pas être définies ou expliquées, elle ne peuvent être qu'intuitionnées. La connaissance est donc quelque chose d'inexplicable que l'on ne pourrait pas plus rendre compréhensible, par une définition, à qui ne le saurait pas déjà, dit Fries, qu'il n'est possible d'expliquer à un aveugle de naissance ce qu'est le rouge ou le vert [Fries 1828-1831, 74].

Si on cherche à remonter au-delà de cette donnée de fait qu'est la confiance en soi de la raison, c'est-à-dire au-delà du *fait* premier et fondamental de la connaissance lui-même, on ne peut, encore une fois, que s'égarer dans les apories traditionnelles du problème de l'objectivité.

L'anthropologie friesienne, qui est une science de l'expérience interne – une « physique expérimentale de l'intérieur » [Fries 1828-1831, 35] – procédera donc par observation de soi. Or, que percevons-nous en nous-mêmes lorsque nous nous observons ? Rien d'autre, selon Fries, que des activités. Là où Kant oppose la réceptivité des impressions à la spontanéité des concepts, Fries estime pour sa part que cette distinction entre une face passive et une face active de notre connaissance n'a pas lieu d'être. Toute connaissance est, chez lui, spontanéité. Dans le *Handbuch der psychischen Anthropologie* [Fries 1820-1821, XXVIII], Fries énonce les trois lois fondamentales de son anthropologie psychique. La première des trois lois fondamentales de l'anthropologie psychique consiste en ce que l'esprit est une pure *spontanéité*. La deuxième de ces lois est que notre esprit est un être rationnel, la *rationalité* s'entendant ici comme *l'unité intérieure de la spontanéité de notre esprit*. La troisième loi, enfin, que cette spontanéité est une « *spontanéité stimulable* », en ce sens qu'elle doit, dans chaque cas individuel, être éveillée par le sens pour que son activité se manifeste. Spontanéité, rationalité et stimulabilité : la raison humaine est conçue par Fries comme une unité organique telle que toutes nos activités de connaissance ne sont que des modifications d'une seule et même activité fondamentale ou originaire de connaissance en nous, qui constitue la *forme fondamentale de la rationalité* sur laquelle repose la possibilité de l'unité synthétique objective de notre connaissance et par conséquent la déduction psychologique que Fries substitue à la déduction transcendantale kantienne.

Les arguments que Fries avance contre l'idéalisme kantien ne sont pas sans rappeler ceux que Kant avait lui-même opposés à l'idéalisme matériel de Berkeley dans la seconde réfutation de l'idéalisme. La réfutation kantienne de l'idéalisme revenait en effet à montrer que la certitude concernant l'existence du monde extérieur ne pouvait pas être l'objet d'une preuve mais que la perception extérieure se rapportait immédiatement à des objets hors de nous et rendait ainsi, par sa propre réalité, inutile et vaine toute justification de sa validité, puisque « la conscience de ma propre existence est en même temps une conscience immédiate de l'existence d'autres choses hors de moi » [Kant 1781-1787, B276]. Mais cet argument a, d'un point de vue friesien, une portée générale qui a échappé à Kant : il vaut non seulement pour la perception

des choses hors de moi mais aussi pour la connaissance *a priori*. Dans un cas comme dans l'autre, la certitude de notre connaissance ne peut résider nulle part ailleurs que dans le fait que nous possédons effectivement cette connaissance. La question kantienne *de droit* devient ainsi une question *de fait*. Et c'est à ce titre qu'elle relève de cette science empirique que Fries appelle la *théorie anthropologique de la raison*.

Fries pense qu'on ne peut rendre justice aux découvertes de Kant et en retrouver l'inspiration authentique qu'à condition de les débarrasser du fatras dogmatique dont elles ont été recouvertes par cette malheureuse tentative pour prouver la validité objective de notre connaissance *a priori*.

Dès l'essai de 1798, Fries explique que la vraie méthode critique est la méthode *régressive* ou *analytique* par opposition à la méthode dogmatique, progressive ou synthétique de la *Critique*, et il rappelle que Kant « a, en différents endroits, précisément montré que les premières recherches, dont pouvait seulement partir la métaphysique, doivent nécessairement suivre la méthode régressive et reposer sur de pures analyses » [Fries 1798, 164–165]. Fries a ici dans l'esprit la *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* [Kant 1763] dans laquelle Kant explique que la véritable méthode de la métaphysique est fondamentalement identique à celle introduite en physique par Newton.

Il s'agit, dans les deux cas, de remonter des faits fournis par l'expérience à la règle sous laquelle ils sont compris – à cette différence près que le genre de faits et d'expérience auxquels on a affaire ne sont pas de même nature.

De même que le physicien commence par procéder régressivement, en remontant des faits particuliers observés à la loi universelle, avant de redescendre progressivement aux faits, de même le philosophe procédera en deux temps : un moment régressif préliminaire de découverte des principes à partir de l'analyse de nos connaissances, puis un moment progressif par lequel les connaissances particulières sont à leur tour systématiquement dérivées des principes.

Distincte de l'induction, cette démarche régressive, que Fries appelle aussi parfois *spéculation*, est selon lui la méthode de justification des principes propre à la nouvelle déduction psychologique ou subjective. Tandis que l'induction, qui procède par preuves et établit la validité de la loi à partir de plusieurs cas, aboutit à des théorèmes mais ne peut jamais remonter aux principes qu'elle présuppose déjà, la spéculation, qui procède par analyse, peut montrer la validité d'une loi à partir d'un unique exemple, en ce sens qu'elle fait reconnaître quelles lois sont déjà présupposées dans une assertion déterminée.

Fries pense que tous les grands philosophes ont en fait eu recours à cette méthode. Et il juge que c'est grâce à cette méthode que Kant a obtenu son principal résultat dans la *Critique de la raison pure* où « le système de tous les concepts fondamentaux de la spéculation philosophique pure se laisse montrer à partir du fil conducteur des formes logiques du jugement et des formes du raisonnement » [Fries 1828-1831, XII]. Encore faut-il ne pas se méprendre sur la nature de ce résultat qui revient simplement à montrer que nous présuppo-

sons les principes métaphysiques lorsque nous formulons des jugements d'expérience. Fries juge que Kant a méconnu la vraie signification de ses propres découvertes en croyant prouver quand il ne faisait que montrer :

En réalité les preuves transcendantales de Kant ne prouvent [*beweisen*] pas que dans la nature toute substance persiste, que tout changement a une cause, que tout ce qui est simultanément est dans une action réciproque, mais elles montrent seulement que la raison humaine a besoin de présupposer la vérité de ces lois, si elle veut porter des jugements sur les phénomènes en tant que liés dans un tout de l'expérience. Bien comprise cette considération est donc seulement de nature psycho-anthropologique. [Fries 1828-1831, XVII]

Fries et les friesiens observent que l'idée d'une déduction subjective est du reste bel et bien présente chez Kant lorsqu'il examine ce qu'il appelle « les sources subjectives qui constituent l'assise *a priori* de la possibilité de l'expérience » et lorsqu'il fait de l'aperception pure la condition de possibilité des catégories. Mais Fries estime que Kant a confondu deux types d'aperception : l'aperception pure et l'aperception transcendantale.

Certes l'identité de la conscience de soi (l'*aperception pure*) est bien, comme l'a vu Kant, la première condition psychologique pour que des représentations diverses et séparées puissent s'organiser afin de constituer une connaissance unifiée. Je dois assurément, dans toute connaissance, être conscient de moi, comme d'un seul et même sujet, pour pouvoir être conscient que les diverses représentations sont toutes *mes* représentations. Mais cette identité de la conscience de soi dans mes représentations serait à elle seule incapable de conférer à ma connaissance une véritable *unité synthétique objective* : elle ne me donnerait qu'une *unité simplement subjective* du jeu de mes représentations. L'objectivité de la connaissance requiert quelque chose de plus, à savoir l'identité et l'unité de l'activité fondamentale de la connaissance elle-même. Il doit de ce fait y avoir, au fondement de toute connaissance, une activité immédiate et originelle, une et identique dans chacune de ces activités particulières de connaissance qui ne constituent que de simples modifications de l'activité fondamentale.

De par cette activité fondamentale, tout ce que notre raison connaît appartient nécessairement pour elle à un tout de sa connaissance immédiate. Et c'est ce *tout de la connaissance immédiate* [*das Ganze der unmittelbaren Erkenntnis*], lequel procède de l'identité de l'activité de la connaissance immédiate dans chacun de nos actes de connaissance, que Fries appelle l'*aperception transcendantale*.

Fries accorde à Kant que l'unité synthétique objective est rendue possible par l'espace et le temps, les catégories schématisées et les idées. Mais ces différentes unités elles-mêmes (unité intuitive, unité de la nature et unité idéale) ne sont encore, selon lui, que des *formes particulières de l'unité synthétique objective en général*.

D'où l'idée qu'il y a, au fondement de toutes ces formes particulières de l'unité synthétique, une *forme fondamentale objective commune*, présente bien qu'obscur à l'intérieur de notre connaissance, et dont les formes particulières de l'unité – tant analytiques que synthétiques – ne sont que les répliques (incomplètes) pour la conscience :

Cette représentation formelle de l'unité et de la nécessité de toute ma connaissance est le résultat de la forme de la stimulabilité de notre raison, qui est un et identique, mais ne peut venir à notre conscience que dans les formes particulières morcellées de l'unité analytique et synthétique. [Fries 1828-1831, 60]

Autrement dit, Fries estime que la liaison nécessaire de toutes nos connaissances en un tout de la connaissance du monde, c'est-à-dire l'aperception *transcendantale*, ne serait pas possible sans une représentation fondamentale de l'unité et de la nécessité. Cette représentation fondamentale de l'unité synthétique objective nécessaire dans l'aperception transcendantale, et qui ne peut devenir consciente pour la réflexion que dans des formes particulières (comme les catégories), est ce que Fries appelle l'*aperception formelle*.

Tout le contenu de notre connaissance trouve ainsi son unité dans une forme fondamentale unique de notre connaissance (aperception formelle) et est par conséquent nécessairement lié dans cette dernière. La connaissance immédiate de notre raison (aperception transcendantale) forme, en chaque homme et en chaque instant, un tout et constitue, à proprement parler, l'objet qui est observé en nous par le sens interne et la réflexion.

Nous avons vu que Fries considère que nous n'observons jamais rien d'autre que nos états internes, c'est-à-dire les activités de notre esprit et que notre connaissance consciente n'est que la réappropriation d'un tout lié de représentations (l'aperception transcendantale), originellement obscur, qui est le seul fondement possible pour nous de l'objectivité.

Ainsi, la synthèse de l'entendement, que Kant conçoit comme un acte par lequel l'entendement lie une représentation à d'autres (le sujet au prédicat) et les réunit dans une conscience, ne fait en réalité, selon Fries, que *répéter* la synthèse de la connaissance immédiate. Toutes les connaissances que nous énonçons sous forme de jugements synthétiques appartiennent donc *déjà* au tout de la connaissance immédiate de ma raison, c'est-à-dire à l'aperception transcendantale. Quant à ceux que nous énonçons sous la forme de jugements synthétiques *a priori* (les principes métaphysiques, comme le principe de causalité), ils sont ce que Fries appelle des *déterminations originaires de contenu de l'aperception formelle*. Ces dernières procèdent de la nature et de l'organisation de notre raison elle-même et elles constituent la connaissance *a priori* proprement dite. Ce sont elles qui confèrent son objectivité *immédiate* à notre connaissance [Fries 1828-1831, 65].

Bref, pour Fries l'obscurité de la théorie kantienne de l'aperception est la conséquence de ce que Kant n'a pas su distinguer la réflexion (ou l'entendement) et la raison et qu'il n'a « toujours vu que les activités de la réflexion

sans l'arrière-fond [*Hintergrund*] de la raison, sur lequel elles reposent toutes » [Fries 1837-1840, 601], [Fries 1828-1831, 62].

Si le terme « psychologisme » n'a pas été inventé pour Fries lui-même, mais semble-t-il pour Beneke, il lui a très régulièrement été appliqué, pour lui reprocher d'avoir méconnu la distinction fondatrice du criticisme entre *quaestio facti* et *quaestio juris*, d'être retombé dans les errements de l'empirisme lockien et de ne pouvoir par conséquent prétendre être un héritier de Kant.

Leonard Nelson impute l'origine de la « fable du psychologisme de Fries » à Kuno Fischer, qui dès 1862 objecte à Fries que « ce qui est *a priori* ne peut pas être connu *a posteriori* » [Fischer 1862, 18]. Cette critique a été reprise et développée, tant dans l'École de Marbourg que dans l'École badoise par la plupart des néokantiens de la fin du XIX^e siècle. C'est ce qui explique que l'argumentation destinée à laver la théorie friesienne de ce soupçon de psychologisme occupe une place si importante, au tournant du siècle, chez les représentants de la Nouvelle École friesienne, au point d'apparaître comme la question centrale chez Leonard Nelson, dont la thèse d'habilitation de 1904 – *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker* – est largement consacrée à faire justice de ces critiques.

On peut noter, pour commencer, que la formule de Fischer oublie, comme le note Schlick dans un texte de 1910, que « la validité *a priori*, tout autant que la validité empirique, doit toujours, en dernier lieu, être saisie par des processus psychiques réels, c'est-à-dire de manière empirique par l'individu connaissant » [Schlick 1910, 81].

Le raisonnement des critiques de Fries est généralement le suivant : dès lors que la théorie anthropologique de la raison doit avoir recours, comme toute science empirique, à l'induction rationnelle, la possibilité de la déduction des principes philosophiques et mathématiques repose *in fine* sur cette induction.

La réponse que font les friesiens consiste ici à souligner que la critique déduit certes les principes métaphysiques par le moyen d'une théorie anthropologique de la raison et que cette théorie, qui est une science de l'expérience interne, ne peut procéder que de manière inductive, mais que cela ne signifie pas pour autant que la validité des principes métaphysiques soit elle-même fondée sur l'expérience ou sur l'induction. Autrement dit, la critique ne prouve pas, par exemple, le principe de causalité lui-même mais l'énonce selon lequel « le principe de causalité provient de la liaison, dans la connaissance immédiate, du schème mathématique du changement et de la catégorie de la synthèse hypothétique ». Ce que prouve la critique n'est donc pas de nature métaphysique, auquel cas la théorie friesienne serait assurément psychologue, mais de nature psychologique. Cette preuve psychologique présuppose bien sûr à titre de prémisses, comme c'est le cas pour toute science empirique, des principes métaphysiques sans lesquels elle ne pourrait avoir valeur de preuve. Mais cela ne signifie pas qu'elle cherche à les prouver, ce qui constituerait un cercle logique manifeste, mais seulement à les déduire, c'est-à-dire à prouver qu'ils ont leur origine dans la raison pure. Le principe de causalité est donc déjà supposé

à titre de fondement de sa propre déduction, sans qu'on puisse pour autant parler de cercle logique.

N'y a-t-il pas au demeurant, chez Kant lui-même, des traces de ce même « psychologisme » qui est reproché à Fries ? En dépit des déclarations de Kant, selon lesquelles les recherches psychologiques ou physiologiques « ne sont, relativement aux concepts purs *a priori*, que de vaines tentatives, dont peut seul s'occuper celui qui n'a pas compris la nature tout à fait particulière de ces connaissances » [Kant 1781-1787, B 87], il semble bien qu'il ait lui-même fréquemment eu recours à des arguments de type psychologique (qu'il s'agisse, par exemple, de la théorie des facultés de l'âme ou de l'appel à des structures et à des activités mentales pour rendre compte de la possibilité de l'expérience, etc.). Il est également clair qu'il n'a jamais entièrement renoncé au projet d'une « déduction subjective », consistant, selon ses propres termes, à « considérer l'entendement pur lui-même, au point de vue de sa possibilité, ainsi que les facultés de connaissance sur lesquelles il repose lui-même », et ce bien qu'une telle déduction soit censée ne pas appartenir aux fins essentielles de la *Critique*. Aussi n'était-il pas si surprenant, comme l'ont souligné différents commentateurs, comme Gary Hatfield, que « pratiquement toutes les interprétations de la critique dans les cent premières années après sa parution [aient] été “psychologiques” d'une manière ou d'une autre » [Hatfield 1990, 110].

Comme on le voit, Fries a au fond ceci d'atypique dans le paysage philosophique allemand du début du XIX^e siècle que là où ceux des premiers lecteurs qui s'attachent à souligner ce que la démarche de Kant a de psychologique – qu'il s'agisse de Herder, de Reinhold, de Hegel ou de Herbart – y voient généralement un défaut ou un manque, il estime quant à lui *a contrario* que l'élément psychologique de la *Vernunftkritik* en constitue le fondement authentique, demeuré inaperçu de Kant lui-même.

Bibliographie

BONNET, Christian [2003], Sur le rapport de la psychologie empirique à la métaphysique, *Archives de philosophie*, 66(2), 303–323, traduction de [Fries 1798].

— [2013], *L'Autre École de Iéna. Critique, métaphysique et psychologie chez Jakob Friedrich Fries*, Paris : Garnier.

FICHTE, Johann G. [1797-1798], *Nouvelle présentation de la doctrine de la science*, Paris : Vrin, trad. I. Thomas-Fogiel, 1999.

FISCHER, Kuno [1862], *Die beiden kantischen Schulen in Jena*, Stuttgart : Cotta.

- FRIES, Jakob Friedrich [1798], Ueber das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik, dans *Sämtliche Schriften*, Aalen : Scientia Verlag, 251–297 (vol. I), traduit par Ch. Bonnet [Bonnet 2003], reproduit dans [Bonnet 2013, 284–303].
- [1807], *Neue Kritik der Vernunft*, Heidelberg : Mohr und Zimmer.
- [1820-1821], *Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes*, Jena : Croker.
- [1828-1831], *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, Heidelberg : Christian Friedrich Winter, vol. 1, 1828 ; vol. 2 & 3, 1831.
- [1837-1840], *Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung*, Halle : Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- [1967], *Sämtliche Schriften*, Aalen : Scientia Verlag, 2004.
- HATFIELD, Gary [1990], *The Natural and the Normative. Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge, MA : The MIT Press.
- KANT, Immanuel [1763], *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, t. 1 : Œuvres philosophiques, Paris : Gallimard, La Pléiade, trad. J. Ferrari, 1980.
- [1781-1787], *Critique de la raison pure*, Paris : Gallimard, trad. J.-L. Delamarre et F. Marty, à partir de la traduction de J. Barni, 1980.
- SCHLICK, Moritz [1910], *Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik*, Leipzig : Reissland, reproduit dans *Philosophische Logik*, Stuttgart : Suhrkamp, 1986.