ÉPIMÉTHÉE
Essais Philosophiques

LA NOTION D'« A PRIORI »

par

Mikel DUFRENNE



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

LA NOTION D'*A PRIORI*

16° R
5362
(19)

1314

DL - 28 4 1939 5076

DU MÊME AUTEUR

Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, en collaboration avec Paul RICŒUR, Paris, Édit. du Seuil, 1947.

Phénoménologie de l'expérience esthétique, 2 vol., Paris, P.U.F., 1953.

La personnalité de base, Paris, P.U.F., 1953.

épiméthée

Essais philosophiques

Collection dirigée par Jean HYPPOLITE

LA NOTION D'*A PRIORI*

par

Mikel DUFRENNE



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS VIe

1959



DÉPOT LÉGAL
1re édition .. .. .. 2e trimestre 1959

TOUS DROITS
de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays
© 1959, *Presses Universitaires de France*

INTRODUCTION

L'élaboration de la notion d'*a priori* est une pièce maîtresse du kantisme, et le ressort même de la révolution copernicienne. Il y a une connaissance pure *a priori*, c'est là aux yeux de Kant un fait, fait de la raison théorique aussi bien que de la raison pratique ; le *quid juris* vient après le *quid facti*, et parler de fait de la raison n'est nullement contradictoire, car ce n'est pas subordonner la raison à l'empire du fait, c'est constater la réalité de la raison. Cette découverte de l'*a priori* a pour première conséquence d'assigner un programme positif à la métaphysique : « La métaphysique est la philosophie qui doit exposer la connaissance (pure *a priori*) dans son unité systématique » (1). Mais en outre elle requiert, comme propédeutique à la métaphysique, une critique qui « examine le pouvoir de la raison par rapport à toute connaissance pure *a priori* » (2), et qui établit les conditions de validité de toute connaissance.

Cette critique n'est pas à proprement parler la philosophie transcendantale dans la mesure où Kant entend par là, distincte de la philosophie naturelle, l'ontologie, c'est-à-dire « le système de tous les concepts et de tous les principes qui se rapportent à des objets en général, sans admettre des objets qui seraient donnés » (3). Mais elle introduit déjà la notion de transcendantal : « La distinction du transcendantal et de l'empirique n'appartient qu'à la critique des connaissances », dit Kant dans un passage où il nous avertit de

(1) *Critique de la raison pure*, trad. TRÉMESAYGUES et PACAUD, que nous citerons T.P., p. 650.
(2) T.P., p. 647.
(3) *Ibid.*, p. 650.

distinguer *a priori* et transcendantal : « Il ne faut pas nommer transcendantale toute connaissance *a priori*, mais seulement celle par laquelle nous connaissons que et comment certaines représentations (intuitions et concepts) sont appliquées ou possibles simplement *a priori* (1). » Transcendantal qualifie donc non point la connaissance *a priori*, mais la connaissance de l'a priorité de l'*a priori* : la réflexion sur la nature — l'origine — et la fonction — l'usage — de l'*a priori*. C'est ainsi que la mathématique est bien une connaissance *a priori*, différente de la métaphysique en ce qu'elle construit ses concepts *a priori*, elle n'est pas transcendantale ; mais « la conscience de l'origine non empirique de ces représentations ainsi que la possibilité qu'elles ont tout de même de pouvoir se rapporter *a priori* à des objets de l'expérience peut seule être appelée transcendantale » (2) : l'Esthétique seule est transcendantale. Il ne suffit donc pas d'opposer le transcendantal à l'empirique ; pour en saisir pleinement le sens il faut ajouter, à la lumière de la critique, que ce qui est antérieur à l'expérience est en même temps condition de l'expérience. Le problème central de la critique est la déduction transcendantale qui justifie l'*a priori* en montrant comment il fonctionne, comment est possible la subsomption.

Les successeurs de Kant seront moins soucieux d'explorer le champ de l'*a priori* que de repenser le transcendantal comme clé des rapports du sujet et de l'objet, jusqu'à élaborer un monisme où le transcendantal soit immanent à l'objet même, où la déduction transcendantale devienne une genèse ontologique. Nous voudrions cependant reprendre l'investigation du champ de l'*a priori* pour en reculer les limites. Mais il nous faut d'abord revenir sur le transcendantal, c'est-à-dire sur l'*a priori* considéré dans son rapport à l'expérience.

(1) T.P., p. 94.
(2) *Ibid.*, p. 94.

L'*a priori* se définit bien par rapport à l'expérience, mais comme ce qui lui est antérieur, et ceci détermine déjà sa nature transcendantale. L'expérience, c'est la relation que nous avons avec les phénomènes par le truchement de la sensibilité. Sa source est dans l'intuition empirique; car « de toutes les intuitions, aucune n'est donnée *a priori* si ce n'est la simple forme des phénomènes espace et temps... Mais la matière des phénomènes, ce par quoi des choses nous sont données dans l'espace et dans le temps, ne peut être représenté que dans la perception, partant *a posteriori* » (1). L'expérience, c'est donc toujours l'aveu d'un donné que la sensibilité doit recevoir et que la raison ne peut justifier. Ce donné, c'est le matériel que Kant opposera au formel — forme ou règle — en assignant le formel à l'*a priori*. A partir de quoi il identifiera ces deux propositions : le matériel est donné, et le donné c'est le matériel. Ceci parce que, selon que le fait remarquer Max Scheler, à la question : qu'est-ce qui est donné ? Kant substitue la question : qu'est-ce qui peut être donné ? Et c'est à Hume qu'il emprunte le thème de la réponse : ne peut être donné qu'un contenu sensible, un divers empirique (2). L'*a priori*, par contre, ne peut être que formel et ne peut donc être donné; il appartiendra à l'activité spirituelle constituante, il ne s'offrira pas comme du constitué. L'intuition pure est bien donnée *a priori*; mais elle est donnée comme forme de l'intuition et elle ne donne rien de matériel : les objets que l'on y peut construire ne sont que des

(1) T.P., p. 572.

(2) A quoi SCHELER oppose que le donné n'est pas une diversité inintelligible offerte à une manipulation intellectuelle : lorsque je perçois un dé, ce dé se révèle en personne, avec sa *Würfelhaftigkeit* propre ; la perception est immédiatement vraie (*Der Formalismus in der Ethik*, p. 51). M. MERLEAU-PONTY reprendra cet exemple. Mais il serait intéressant aussi de confronter cette critique des présupposés kantiens avec celle de HEGEL : pour KANT, « Le divers de la sensibilité est en lui-même quelque chose de non lié, le monde est une réalité qui tombe en morceaux, qui doit au seul bienfait de la conscience de soi des hommes doués d'entendement un enchaînement objectif et une stabilité... » (Glauben und Wissen, in *Premières Publications*, trad. MÉRY, p. 213).

possibles. De l'*a priori* véritable nous n'avons donc pas d'expérience, car l'expérience véritable est l'expérience d'un donné empirique dans l'intuition empirique. L'intuition pure ne comporte un donné — qui est la possibilité de donner l'objet mathématique — que parce qu'elle est déjà, sinon empirique, du moins sensible, et que la sensibilité est radicalement distincte de l'entendement. En sorte que l'intuition qui donnerait l'*a priori*, l'intuition au sens de l'*intuitus* cartésien ou de la *Wesenschau*, n'a pas d'emploi chez Kant. En ce sens, l'*a priori* ne se livre pas à la connaissance comme une connaissance. Non qu'il soit interdit de le reconnaître, mais nous le reconnaissons comme quelque chose qui procède de nous et ne saurait être donné au niveau de l'intuition. L'*a priori* est toujours antérieur à l'expérience.

Cette antériorité, dont le psychologisme pourra se demander si elle a une signification chronologique, a d'abord une signification logique. Antérieur à l'expérience, cela veut dire indépendant de l'expérience et par conséquent non compromis par elle. Aussi, alors que les propositions empiriques qui portent sur la matière des phénomènes sont particulières et contingentes, les propositions qui portent sur la forme sont nécessaires et universelles; que le cinabre soit rouge, c'est contingent; que tout ce qui est ait « un rapport d'existence à quelque autre chose à titre de cause ou d'effet », c'est nécessaire. La nécessité a d'abord une signification logique; elle se définit comme ce dont le contraire est contradictoire : l'impossible, c'est l'impensable. Mais qu'en est-il de la nécessité matérielle du fait ? Ne semble-t-elle pas devoir être fondée sur la nécessité logique de l'idée ?

Et en effet l'*a priori* a aussi une fonction transcendantale : s'il est antérieur à l'expérience et si sa validité ne dépend point d'elle, il n'est pourtant pas sans rapport avec elle. Et d'abord il la fonde. Quelle est ici « l'essence du fondement » ? Fonder, c'est rendre possible, non pas dans l'ordre du fait, mais dans l'ordre du droit; ce n'est pas causer ou provoquer, mais justifier, autoriser. Si l'objet est fondé, le

sujet l'est aussi dans son acte : je suis fondé à croire que... C'est en quoi le fondement diffère de la fondation : il a un emploi par rapport à un sujet. Fonder, c'est rendre viable pour un sujet; et comme chez Kant le sujet se définit principalement par la raison, fonder, c'est, comme le dit M. Ricœur, « élever à l'intellectualité » (1). Rendre possible l'expérience, c'est donc lui conférer un sens, la possibilité de valoir pour un sujet (au sens même où Husserl dit que le monde comme corrélat « vaut » pour la subjectivité transcendantale). Et ici se conjuguent les présupposés de la pensée kantienne : ce sens ne peut appartenir d'emblée à l'expérience qui ne fournit qu'un divers, il doit procéder du sujet qui détermine les objets à titre de phénomènes en informant ce divers : « La philosophie intellectualiste (de Leibniz) ne pouvait pas souffrir que la forme précédât les choses elles-mêmes et qu'elle dût en déterminer la possibilité... Mais il s'en faut bien que la matière (ou les choses mêmes qui apparaissent) doive servir de fondement... La forme de l'intuition (comme constitution subjective de la sensibilité) précède toute matière (les sensations)... et rend plutôt cette matière tout d'abord possible » (2). Mais la sensibilité n'est pas la seule source d'*a priori*; le fondement doit être aussi intellectuel : pour que l'expérience ait un sens, il ne suffit pas qu'un divers soit donné de la façon qu'il peut l'être en vertu de la structure subjective de la sensibilité, il faut qu'il soit unifié. Au principe du sens, de l'objectivité d'objet, il y a l'unité que requiert le je pense, « l'unité nécessaire de la conscience, par suite aussi de la synthèse du divers » (3) : les normes d'intellectualité sous lesquelles le divers doit être subsumé pour que l'expérience soit possible expriment les modes d'unification du divers. Si étroit d'ailleurs est le lien de l'intuition et du concept (on sait comme Heidegger y insiste) que ces modes de liaison du divers sont les modes de structuration de la

(1) Kant et Husserl, in *Kantstudien*, Band 46, I, p. 61.
(2) T.P., p. 273.
(3) *Ibid.*, p. 143.

temporalité, selon que l'exprime le chapitre sur le schématisme; la forme qui fonde l'expérience, ce que Kant appelle parfois « la forme objective de l'expérience en général » (1) est donc à la fois sensible et intellectuelle en vertu de la finitude d'une connaissance assujettie à l'intuition sensible. Dans tous les cas, cette forme, c'est l'*a priori*, qui est proprement transcendantal en ce qu'il est condition de possibilité pour la connaissance *a posteriori*.

Mais cette possibilité de l'expérience ne présuppose-t-elle pas déjà sa réalité ? La possibilité que fonde l'*a priori* est une possibilité intentionnelle et non simplement logique : c'est une possibilité de..., ou une possibilité pour... Les catégories n'ont pas une valeur simplement logique, elles ne se bornent pas à exprimer analytiquement la forme de la pensée, « elles se rapportent aux choses et à leur possibilité, à leur réalité ou à leur nécessité » (2); autrement dit « ce n'est qu'autant que ces concepts (purs) expriment *a priori* les rapports des perceptions dans chaque expérience que l'on reconnaît leur réalité objective, c'est-à-dire leur vérité transcendantale » (3). Dès lors, si l'*a priori* fonde l'*a posteriori*, il le vise aussi. La tâche de la critique est de montrer l'usage de l'*a priori* et les limites de cet usage : tout ce que l'entendement tire de lui-même sans emprunter à l'expérience ne peut uniquement lui être utile que dans l'usage de l'expérience; on ne peut faire du transcendantal un usage transcendant.

Mais comment cela est-il possible ? viser l'expérience, fût-ce pour la fonder, n'est-ce pas déjà la présupposer ? Pour que l'expérience soit référence, ne faut-il pas qu'elle soit source ? Ne doit-on pas aller jusqu'à dire que l'*a priori*, principe de l'expérience, a aussi son principe dans l'expérience en ce qu'il est donné en elle ? C'est cet empirisme du transcendantal que nous essayerons de justifier en repensant pour notre compte la notion d'*a priori*. Kant ne l'admettrait

(1) T.P., p. 233.
(2) *Ibid.*, p. 233.
(3) *Ibid.*, p. 234.

évidemment pas : de l'empirisme il admet les prémisses — l'idée du donné comme divers —, mais il refuse les conclusions — l'idée d'une organisation non logique du donné (1). Cependant il faut remarquer la part qu'il fait à l'empirisme jusque dans l'établissement du transcendantal.

De l'*a priori* en effet, on peut dire ce que Kant dit particulièrement de l'intuition : il n'est pas originaire; s'il est la possibilité que quelque chose soit donné, par lui-même il ne donne rien. L'expérience par elle-même en tant qu'elle donne ne peut être engendrée; là où le possible ne se déduit pas du réel, il ne se déduit de l'*a priori* qu'en tant que l'*a priori* est « pris comme condition formelle et objective d'une expérience en général ». L'expérience en général précède l'expérience particulière, mais aussi la présuppose : elle signifie la possibilité de la connaissance d'un objet donné dans l'intuition empirique et non par simple concept. Il est donc bien vrai que toute connaissance, même apriorique, « commence avec l'expérience ».

Sans doute, comme l'a observé M. Vuillemin, la *Métaphysique de la nature* est-elle ici en meilleure posture que la *Critique* : les principes n'y portent plus sur l'objet en général, mais sur l'objet comme donné; elle conserve donc quelque chose du donné sensible, ce qui caractérise le donné comme tel : « Comment, dit en effet Kant, est-il possible suivant des principes *a priori* de connaître la nature des choses et d'arriver à une physiologie rationnelle ? La réponse est que nous ne prenons de l'expérience rien de plus que ce qui nous est nécessaire pour nous donner un objet, soit du sens externe, soit du sens interne (2). » La philosophie transcendantale par contre ne peut recourir à cet emprunt parce que, étant ontologie et non physiologie, elle n'évoque que l'objet en général sans admettre un objet qui serait

(1) Nous serons tenté au contraire d'admettre les conclusions sans les prémisses.
(2) T.P., p. 652.

donné. Mais, observe M. Vuillemin, « bien qu'elle n'utilise pas ce donné, et traite seulement de l'objet transcendantal = X sans le spécifier comme matière, puisque nous ne prenons conscience d'une matière que parce que, comme mouvement, elle affecte nos sens, la philosophie transcendantale ne peut constituer et construire la possibilité de cet objet comme existence qu'en référence au *tertium* de la possibilité de l'expérience et donc aussi de la possibilité d'une affection empirique » (1). Se référer à l'expérience possible comme l'exige le transcendantal, c'est finalement invoquer un donné : l'expérience possible implique une expérience réelle.

Certes, si l'*a priori* se réfère à l'expérience, c'est toujours pour la fonder, et sans se subordonner à elle comme si elle le livrait. Mais il a besoin d'elle autant qu'elle a besoin de lui, et ceci apparaît particulièrement dans les principes dynamiques où « la synthèse s'applique à l'existence d'un phénomène en général », comme dit Kant. « Si l'on veut bien se reporter à notre preuve du principe de causalité, fait-il observer, on remarquera que nous n'avons pu le prouver que par rapport à des objets d'expérience possibles (2) » : en partant de ceci que « quelque chose arrive ». La démonstration des principes ne s'accomplit donc pas ici sur le plan simplement logique : « Quand nous voulons donner des exemples d'existence contingente, nous nous appuyons toujours sur des changements, et non pas simplement sur la possibilité de la pensée du contraire (3). » En bref, « pour comprendre la possibilité des choses en vertu des catégories et pour démontrer par conséquent la réalité objective de ces dernières, nous avons besoin non pas simplement d'intuitions, mais même toujours d'intuitions externes » (4).

Et pourtant, l'*a priori* en lui-même n'est pas matériel : il est

(1) *Physique et métaphysique kantiennes*, p. 24.
(2) T.P., p. 247.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, p. 248.

essentiellement règle, principe (et ce sens apparaît encore mieux dans la *Raison pratique* où l'universalité n'est pas seulement la forme de l'impératif, mais l'impératif lui-même; elle l'est même pour le jugement de goût). Mais les principes de l'entendement dont les catégories sont l'index ne font finalement que fonder en raison ce qu'on pourrait appeler les principes de la sensibilité, les conditions formelles auxquelles est astreinte toute sensibilité et, partant, toute connaissance; ils fondent en raison ce qui est fondé en nature, sur la nature « de la constitution subjective du sujet ». La deuxième analogie le montre parfaitement : ce qui est une loi nécessaire de notre sensibilité, « une condition formelle de toutes les perceptions », devient par le principe de production « une loi essentielle de la représentation empirique ». Le principe confère à la représentation la dignité d'un rapport à l'objet; en introduisant « quelque chose de nécessaire », il transforme le donné, le *Gegenstand* qui est « posé devant la connaissance » (1) en vertu de la structure de la sensibilité, en *Objekt*, car cet *Objekt* est « ce qui peut être trouvé suivant une règle dans l'enchaînement des perceptions » (2). Il convertit, si l'on peut dire, l'intentionnalité de fait qu'exprime la spatialité comme forme *a priori* de la sensibilité, comme l'a bien vu M. Ricœur (3), en intentionnalité de droit : désormais l'objet cautionne l'objectivité de la connaissance. Ou, plus exactement, la règle qui définit l'objectivité détermine aussi l'objet; et c'est en quoi « les conditions de possibilité de l'expérience sont aussi les conditions de la possibilité des objets de l'expérience » (4). Mais en retour cette règle n'a de sens qu'en tant qu'elle est une règle pour l'expérience, de même que l'intuition pure n'a de sens que comme forme de l'intuition empirique : « La possibilité de l'expérience est ce qui donne une réalité objective à toutes nos

(1) T.P., p. 137.
(2) *Ibid.*, p. 218.
(3) *Art. cit.*, p. 50.
(4) T.P., p. 188.

connaissances *a priori* (1) », car « pour qu'une connaissance puisse avoir une valeur objective, il faut que l'objet puisse être donné de quelque façon » (2). L'*a priori* ne donne qu'une règle, mais toute l'astuce de Kant est de définir la connaissance par la règle et la règle par la connaissance : l'objectivité fonde l'objet, l'objet fonde à son tour l'objectivité. Sans doute peut-on contester qu'il soit légitime dans la seconde proposition de parler de fondement : l'objet ne peut fonctionner comme principe, il ne peut constituer l'objectivité; mais du moins limite-t-il l'emploi de la règle et par là la justifie-t-il : si les catégories ont encore un sens indépendamment des schèmes qui sont « le concept sensible de l'objet » et « représentent les choses comme elles apparaissent », ce sens est simplement logique, et la vraie signification des catégories « leur vient de la sensibilité qui réalise l'entendement tout en le restreignant » (3).

Bref la réflexion transcendantale sur l'usage de l'*a priori* fait apparaître l'*a priori* comme condition pour l'objectivité de l'*a posteriori*, et l'*a posteriori* comme condition de légitimité de l'*a priori* : l'*a priori* ne s'exerce et ne se réalise que par l'*a posteriori*. Et cette réciprocité fait de nouveau surgir la question : entre rationalisme et empirisme ne peut-on maintenir une sorte d'équilibre ? Même si l'*a priori* est antérieur à l'expérience, comme il n'a de validité que par rapport à elle, ne peut-on dire qu'il se lit sur elle ? Nous verrons par la suite que cette question pourrait n'être pas totalement désavouée par Kant. Mais il reste que chez Kant l'*a priori* a, premièrement, une fonction transcendantale selon laquelle le donné se rapporte au sujet; il fonde l'expérience, il n'est pas fondé en elle, il est seulement limité à elle dans son usage. Or, l'*a priori* ainsi défini suscite un nœud de difficultés auxquelles vont s'affronter Kant lui-même et ses successeurs, et qui pèsent encore sur la réflexion contemporaine. On

(1) T.P., p. 187.
(2) *Ibid.*, p. 186.
(3) *Ibid.*, p. 182.

peut discerner deux groupes de problèmes, qui d'ailleurs se rejoignent :

L'ÊTRE DU SUJET

Le premier porte sur la nature du sujet en tant que porteur d'*a priori*. L'*a priori*, en effet, s'il fonde l'objectivité, ne peut être assigné qu'à une subjectivité dans la mesure où, étant constituant, il rend possible l'expérience sans pouvoir se lire sur elle. Kant l'établit tout de suite en montrant que la nécessité et l'universalité des propositions *a priori* ne peuvent être le résultat d'une induction : « Il faut donc que, poussés par la nécessité avec laquelle un concept s'impose à vous, vous reconnaissiez qu'il a son siège *a priori* dans votre pouvoir de connaissance (1). » L'*a priori* renvoie donc au *cogito*, *cogito* peut-être impersonnel et sans ipséité, mais tel que le je pense est en quelque façon aussi un je peux. Comment ces deux termes se conjuguent-ils pour définir la subjectivité comme capable d'*a priori* ?

Peut-être faut-il d'abord distinguer la connaissance pure en tant qu'elle s'explicite et se propose alors comme un fait, et en tant qu'elle fonctionne comme la condition d'une connaissance empirique. Dans la mesure où elle s'explicite, elle requiert un sujet concret, que ce soit Thalès ou Kant, et elle met en œuvre une activité psychologique. Mais on ne saisit vraiment cette connaissance dans sa pureté que là où on la considère dans son fonctionnement, comme conditionnant toute expérience. Si Thalès a été le premier à faire de la géométrie, la révolution mentale qu'il opère inaugure la géométrie historiquement, mais ne la fonde pas : il ne fait qu'expliciter une géométrie implicite à l'œuvre en toute connaissance (et Kant pourrait aussi bien que M. Merleau-Ponty invoquer la formule malebranchienne d'une géométrie naturelle). Tous les progrès de la mathématique ne font que développer l'implicite, ce qui ne signifie point que la

(1) T.P., p. 43.

mathématique consiste en jugements analytiques, car les concepts qu'elle construit sont neufs, et c'est en quoi elle est susceptible de progrès, mais le matériau de cette construction (l'intuition pure) reste identiquement le même. De même lorsque Kant dégage les principes métaphysiques d'une science de la nature, il n'invente rien, il explicite les propositions qui étaient à l'œuvre dans toute recherche physique et jusque dans la connaissance la plus vulgaire. De même en morale, où il explicite une morale naturelle, comme l'indique la démarche des *Fondements*. « Nous possédons certaines connaissances *a priori* et même le sens commun n'est jamais sans en avoir de telles (1). » Si la connaissance *a priori* s'exprime par des propositions nécessaires et universelles, c'est donc parce qu'elle fonctionne nécessairement et universellement, parce qu'elle est nécessaire à la connaissance empirique : l'*a priori* est avant tout transcendantal (2).

Mais à considérer le transcendantal dans son fonctionnement, on cesse de l'isoler : la connaissance pure, qui requérait déjà un sujet empirique pour l'expliciter quand on l'isole comme l'entreprend la *Critique*, apparaît toujours immanente à la conscience empirique, solidaire d'une subjectivité psychologique. Et alors comment distinguer, ou comment unir, le transcendantal et le psychologique ? Pour établir à la fois la nature et la fonction de l'*a priori* manifesté par les jugements synthétiques, Kant mène de front une analyse réflexive qui fait apparaître le sujet transcendantal et une analyse, qu'on pourrait dire phénoménologique en reprenant une précieuse suggestion de M. Ricœur (3), qui invite à psychologiser le transcen-

(1) T.P., p. 41.

(2) La pureté de la connaissance ne signifie donc pas comme chez Scheler la clarté de la visée ou l'essentialité du visé : ce sont là des critères accessoires qui portent sur l'*a priori* en tant que déjà explicité. Mais ce qui conditionne l'*a priori* dans son fonctionnement, c'est l'activité de l'esprit : la connaissance pure n'est qu'une connaissance de l'objet comme objet en général parce qu'elle exprime le sujet sans être encombrée par l'objet comme objet particulier.

(3) *Art. cit., passim.*

dantal. L'analyse réflexive, partant des jugements synthétiques, montre que « leur principe suprême est que tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans une expérience possible » (1). Les conditions de cette unité synthétique font apparaître la subjectivité transcendantale : le *médium* de tout jugement synthétique, c'est « l'ensemble dans lequel toutes nos représentations sont contenues », c'est-à-dire le sens interne dont la forme *a priori* est le temps; et l'unité requise dans le jugement « repose sur l'unité de l'aperception ». Cette unité, qui invite donc à mettre l'accent sur le je du je pense, est, au moins dans la seconde édition de la *Critique*, la clef de voûte du système. Mais déjà la première édition l'observe : toute conscience empirique a un rapport nécessaire à une conscience transcendantale, « je veux dire à la conscience de moi-même en tant qu'aperception originaire » (2); car « nous avons conscience *a priori* de l'identité universelle de nous-mêmes par rapport à toutes nos représentations » (3). C'est donc un principe absolument premier que toutes les diverses consciences empiriques doivent être liées à une seule conscience de soi. Cette conscience, c'est la simple représentation : moi; et Kant ajoute : « Que cette représentation soit claire (conscience empirique) ou obscure, cela ne fait rien ici; il n'est même pas question de la réalité de cette conscience; mais la possibilité de la forme logique de toute connaissance repose nécessairement sur le rapport à cette aperception comme à un pouvoir (4). »

Mais ce pouvoir nous donne sur la subjectivité d'autres informations. D'abord, il permet de discerner à travers le je pense — « cette spontanéité qui fait que je m'appelle intelligence » (5) —

(1) T.P., p. 188.
(2) *Ibid.*, p. 153.
(3) *Ibid.*, p. 152.
(4) *Ibid.*, p. 153. Il y a dans la traduction une erreur que nous avons rectifiée.
(5) *Ibid.*, p. 158.

l'acte de l'entendement : « L'unité de l'aperception relativement à la synthèse de l'imagination est l'entendement (1). » Dès lors, l'entendement va devenir l'élément d'un système, une faculté parmi d'autres : l'idée d'une structure de la subjectivité va s'introduire. Et n'est-ce pas nécessaire ? Car si le je pense, en tant que je peux, est agissant, il faut bien en décrire l'activité, qui est précisément l'exercice de l'*a priori* dans sa fonction transcendantale. Toutefois, cela ne va pas sans difficulté. Car l'unité de l'aperception a été découverte comme principe formel et non constituant. De quel droit lui prêter vie et en faire un principe agissant ? De quel droit identifier possibilité et pouvoir, unité formelle des représentations et spontanéité de l'intelligence, en disant que « la possibilité de la forme logique de toute connaissance repose sur le rapport à l'aperception comme à un pouvoir » ? Autrement dit, de quel droit identifier le tout (ou, plus exactement, une forme indécomposable qui est la représentation moi) à la partie (2) ? La difficulté apparaît précisément en ceci, que l'aperception est invoquée tantôt comme principe absolument premier, tantôt, lorsqu'elle est identifiée à l'entendement, comme une des « trois sources subjectives de connaissance » (3) concurremment avec les sens et l'imagination, cette dernière pouvant être identifiée à l'entendement. La même difficulté se retrouve d'ailleurs et culmine dans l'analyse du rapport de l'imagination à l'aperception sur laquelle s'opposent les deux éditions de la *Critique*, c'est-à-dire de la synthèse productrice de l'imagination à l'unité synthétique. « Kant, dit Heidegger, hésite ici de façon caractéristique, à déterminer avec précision les relations structurelles qui relient l'unité à la synthèse unifiante... Mais il ne craint pas d'affirmer

(1) T.P., p. 154.

(2) Le même problème, notons-le au passage, se pose chez Descartes où le je est découvert comme je pense, et où les multiples attributs de la pensée décelés dans l'explicitation du *cogito* sont subordonnés à l'intelligence comme attribut essentiel.

(3) T.P., p. 150.

que l'aperception transcendantale présuppose la synthèse (1). » La deuxième édition, au contraire, se refusant en quelque sorte à démembrer le je pense ou à émasculer le formel, ramènera l'imagination à l'entendement : « Sous le nom d'une synthèse transcendantale de l'imagination, l'entendement exerce sur le sujet passif dont il est le pouvoir une action dont nous disons avec raison que le sens interne est affecté (2). » Et en même temps elle subordonnera la sensibilité à l'entendement, l'entendement déterminant le sens interne qui « renferme la simple forme de l'intuition, mais sans liaison du divers qu'elle contient » (3). Cette hésitation sur le primat de l'imagination est lourde de sens, comme Heidegger l'a vu. Pour notre propos présent, elle signifie que le je pense apparaît à la fois comme un principe et un organe.

Et ceci résulte sans doute de l'ambiguïté du transcendantal : car il peut être compris à la fois comme résultat d'une analyse formelle des conditions de possibilité et comme instrument d'un pouvoir réel. Dans le premier cas, le *cogito* est une exigence suprême; dans le second cas, il est le lieu d'une activité constituante. Mais peut-il être l'un sans l'autre ? Si l'*a priori* est une condition de la connaissance, ne faut-il pas que cette condition soit mise en application ? La subsomption est inévitablement une constitution (dans le sens non ontologique auquel se limite Kant). C'est pourquoi Kant doit juxtaposer à l'analyse réflexive qui découvre l'aperception comme instance inéluctable, une analyse phénoménologique, et plus précisément ici noétique, qui décrit l'activité transcendantale comme mise en œuvre de l'*a priori*. Le lieu de cette activité, le siège des « actes

(1) *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. de WAELHENS et BIEMEL, p. 138. Heidegger fait allusion à la formule de la 1re édition : « Le principe de l'unité nécessaire de la synthèse pure productive de l'imagination, antérieurement à l'aperception, est donc le principe de la possibilité de toute connaissance, surtout de l'expérience » (T.P., p. 154).

(2) T.P., p. 153.

(3) *Ibid.*, p. 154.

transcendantaux », c'est le *Gemüt*, c'est-à-dire l'esprit en tant qu'il recèle une structure et peut opérer concrètement. Alors la connaissance est œuvre de l'esprit, les trois sources de connaissance sont des organes de l'esprit, et les trois synthèses par lesquelles s'élabore l'objectivité de l'objet sont des opérations de l'esprit. Par là, le sujet prend corps. L'opposition n'est plus seulement entre une forme et une matière, elle est entre le sujet et l'objet ; les formes de l'objectivité, et par exemple « les formes objectives de notre mode d'intuition », sont en même temps les structures de notre « constitution subjective ». La subjectivité n'est pas seulement déterminante, elle est déterminée, c'est une subjectivité humaine, ou du moins assignable « à un être fini et pensant » (1) ; et la question fondamentale devient : qu'est-ce que l'homme ?

Ainsi l'*a priori* prend un sens nouveau : il désigne à la fois une condition formelle de l'expérience et une condition issue de la nature subjective de l'esprit, une loi que l'esprit impose à la nature parce qu'elle est assignée à sa propre nature ; il exprime la nature (et même, dirons-nous plus tard, la singularité) du sujet. Par exemple, s'il y a un « principe transcendantal de l'unité de tout le divers de nos représentations, fermement établi *a priori* » (2), c'est parce qu'il y a « une commune fonction de l'esprit qui consiste à lier le divers dans une représentation » (3) ; et l'esprit « a conscience de l'identité de cette fonction », par où « il conçoit *a priori* sa propre identité dans la diversité de sa représentation » (4) : l'*a priori* a donc sa racine dans une fonction de l'esprit. De même, si le temps apparaît comme une forme *a priori* de la sensibilité, c'est parce que « l'esprit distingue le temps dans la série des impressions successives » (5), parce qu'il

(1) T.P., p. 89.
(2) *Ibid.*, p. 152.
(3) *Ibid.*, p. 144.
(4) *Ibid.*, p. 142.
(5) *Ibid.*, p. 131.

a une certaine façon de « disposer ses représentations » et « d'être affecté par sa propre activité, à savoir par cette position de sa représentation et par suite par lui-même » (1) : ainsi, la réceptivité est comme un effet de l'activité, et le temps est comme engendré par la conscience. De même encore l'espace peut être référé à l'activité de l'esprit; comme dit bien M. Ricœur, « c'est le mouvement même de la conscience vers quelque chose, considéré comme possibilité d'étaler, de discriminer, de pluraliser une impression quelconque » (2).

Ainsi l'*a priori* est bien toujours une connaissance pure qui conditionne la connaissance empirique, mais c'est la connaissance d'une règle, et cette règle est l'expression d'une méthode, c'est-à-dire d'une activité que l'esprit déploie en vertu de sa structure. L'*a priori* est la forme que la démarche de la connaissance imprime au connu, le reflet dans l'objet des actes transcendantaux du sujet. L'on comprend alors que Kant soit justifié à recenser les catégories d'après la forme logique des jugements, en tant que les jugements sont déjà des « actes de l'entendement » dont « le pouvoir est totalement mesuré » par leurs fonctions logiques (3). Et l'on ne peut entièrement souscrire à l'objection de Cohen, reprise par M. Vuillemin, qui est aussi celle de Brunschvicg, selon laquelle la démarche des catégories aux principes est illusoire parce que les catégories se réfèrent à une interprétation subjective et psychologique de la conscience : « Les porteurs de l'*a priori* dans le système kantien, l'espace, le temps comme les catégories, doivent être conçus comme des méthodes, non comme des formes de l'esprit », dit Cohen (4). Mais la méthode ne doit-elle pas être pratiquée ? Et sa mise en œuvre n'est-elle pas l'opération du sujet comme *Gemüt* ? Il y a de l'*a priori* parce qu'il y a

(1) T.P., p. 86.
(2) *Art. cit.*, p. 50.
(3) T.P., p. 111.
(4) *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 584, cité par VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, p. 146.

une certaine nature du sujet, donnée avant l'expérience et qui commande l'expérience; en particulier, la théorie et le recensement des *a priori* est suspendu à la dualité en l'homme de la réceptivité et de la spontanéité, d'une sensibilité et d'un entendement que joint l'imagination.

Mais, indépendamment de l'orientation qu'elle imprime à la notion d'*a priori*, l'intervention d'une analyse phénoménologique de la constitution de l'objectivité fait achopper le kantisme à une difficulté qui retentira dans toutes les doctrines ultérieures, et qui est la nécessité de discerner dans l'être du sujet le transcendantal et le psychologique. Chez Kant la difficulté prend une forme précise. Si l'esprit dont les actes constituent l'expérience comme objective représente un sujet déjà concret en ce sens qu'il a déjà une structure, que manifestent les *a priori* dont il est porteur, quel va être le statut de ce sujet ? Peut-il être constituant s'il est constitué ? Kant a posé le problème de telle façon que cette question est pour lui une insurmontable aporie (alors que pour Hume au contraire le sujet n'est à la rigueur constituant que s'il est au préalable constitué par « les principes de la nature humaine »). Le sujet de l'analyse réflexive n'est nullement constitué : l'aperception n'est qu'un pouvoir transcendantal, le pouvoir d'exercer la fonction d'unité; et le moi n'est « qu'une simple représentation » dont « il n'est même pas question de la réalité » : le je du je pense n'est pas encore une première personne. Et on ne peut dire que les *a priori* qui s'ordonnent à lui lui assignent une nature : plutôt que d'en être porteur, il en est promoteur. Toute une part de l'analyse critique est conduite comme si le je pense était seulement formel et impersonnel, et même intemporel, car « le sujet dans lequel la représentation du temps a originairement son fondement ne peut déterminer par là sa propre existence dans le temps » (1) : bref, comme si le *cogito* était un *cogitatum est*. La conscience

(1) T.P., p. 356.

transcendantale ne peut être que conscience de soi et non connaissance de soi, comme le dit expressément Kant (1) ; ce qui connaît ne peut être connu parce que ce qui est connu est aussitôt ravalé au rang d'objet. Mais du moins la conscience est-elle conscience de soi, c'est-à-dire d'un *soi*. Et c'est là, on le sait, l'origine du malentendu qui pèse sur la psychologie rationnelle. S'il faut dire : « j'existe comme une intelligence qui a simplement conscience de son pouvoir de synthèse », du moins est-ce déjà d'un *je* qu'il s'agit, et qui *existe*, c'est-à-dire qui jouit de quelque chose de plus que l'être de simple condition logique. L'existence ne saurait cependant être ici la catégorie de la modalité dont l'intervention reviendrait à soumettre le je pense aux règles de l'objectivité. On sait comment Kant s'efforce de la saisir dans l'acte même du je pense : « Le je pense renferme la proposition j'existe » ; c'est une proposition empirique, bien que le moi n'y soit encore qu'une représentation purement intellectuelle, parce qu'elle s'accompagne d'une « intuition empirique indéterminée » (2), que Kant appelle ailleurs « sentiment d'une existence », c'est-à-dire une intuition que l'on peut considérer avant le moment où les catégories la déterminent, en sorte que « l'existence n'est pas encore ici une catégorie » (3) ; et c'est pourquoi rien n'est connu par là : le *sum* ne constitue nullement une expérience interne thématisable, la forme de l'aperception inhérente à toute expérience ne constitue pas par elle-même une expérience. Il reste cependant que le je pense est au moins assuré de son existence, et de son existence en face d'autres existences. Car pour exercer son activité, il a besoin d'une matière ;

(1) T.P., p. 159.

(2) *Ibid.*, p. 357.

(3) Kant parvient-il, « entre le moi inaccessible de l'aperception et le moi connu dans le sens interne, à justifier le *sum* du *cogito* » ? M. Nabert ne le croit pas ; l'idée d'une intuition indéterminée lui paraît boiteuse, car « cette intuition enveloppe déjà en tant que telle une détermination par l'aperception », même si la sensation n'a pas encore été convertie en objet empirique (L'expérience interne chez Kant, in *Études sur Kant*, p. 222).

il équivaut à un je pense quelque chose, comme le montre le fameux théorème sur la réfutation de l'idéalisme dont M. Ricœur a très bien dit qu'il est avant la lettre une définition de l'intentionalité (1). Tout exercice de l'aperception, du fait qu'il est lié pour la déterminer à une intuition externe, est donc conscience de mon existence comme mienne; et le je de j'existe prend son sens en même temps que l'existe.

Mais Kant se refuse à naturaliser le sujet aussi énergiquement que par exemple Sartre à faire de la conscience de soi une réalité psychologique. Il maintient partout la distinction du transcendantal et du psychologique; s'il ne situe pas explicitement le *Gemüt*, il n'autorise sûrement pas à l'identifier au moi-objet de la psychologie; et les fonctions ou les facultés qu'il discerne en lui sont proprement transcendantales. Le transcendantal double en quelque sorte le psychologique sans se confondre jamais avec lui. Ainsi, pour l'imagination : « En tant qu'elle est spontanéité, je l'appelle aussi quelquefois l'imagination productrice, et je la distingue par là de l'imagination reproductrice dont la synthèse est uniquement soumise à des lois empiriques, aux lois de l'association (2). » De même pour la sensibilité : il y a une sensibilité pure dont l'objet est l'intuition pure et qui n'est rien d'autre que la sensibilité dans sa forme, pour laquelle l'affection est auto-affection (l'intuition n'étant ici « rien autre chose que la manière dont l'esprit est affecté par sa propre activité »), et une sensibilité empirique dont « la sensation en général est la matière » (3). De même, enfin, pour l'entendement : Kant parle d'entendement pur : « L'unité de l'aperception relativement à la synthèse de l'imagination est l'entendement, et cette même unité relativement à la synthèse transcendantale de l'imagination est l'entendement pur (4) »; et c'est dans cet entendement que résident

(1) *Art. cit.*, p. 52
(2) T.P., p. 151.
(3) *Ibid.*, p. 81.
(4) *Ibid.*, p. 154.

les catégories. Sans doute n'oppose-t-il pas à l'entendement pur un entendement empirique, parce que l'entendement est toujours l'unité de l'aperception; mais lorsque l'entendement se rapporte à la synthèse empirique de l'imagination reproductrice, et par conséquent à une matière sensible, on peut bien le dire empirique : il manifeste « ce pouvoir empirique de connaître que possède l'homme (et) qui renferme nécessairement un entendement qui se rapporte à tous les objets des sens » (1). Ainsi le transcendantal agit comme « principe formel » (2), tandis que le psychologique agit, devrait-on dire, comme organe concret.

Mais peut-on rapporter une activité réelle à un principe ? Et jusqu'à quel point peut-on distinguer le transcendantal et le psychologique ? Nous achoppons toujours à la même difficulté : l'analyse déjà phénoménologique qui se juxtapose à l'analyse réflexive et qui, en décrivant la subjectivité à l'œuvre dans son pouvoir constituant, accomplit la révolution copernicienne, cette analyse invite à psychologiser le sujet que l'analyse réflexive invite au contraire à transcendantaliser, parce qu'elle ne considère pas encore le transcendantal dans son fonctionnement, mais seulement dans son être de principe. Entre ces deux possibilités qu'offre le kantisme, les interprètes de Kant, dans leur ensemble, se sont arrêtés à la seconde : ils ont développé le thème d'une philosophie transcendantale et se sont livrés à une véritable surenchère pour décanter le transcendantal et le laver de tout soupçon de psychologisme; en quoi ils ont accentué les difficultés d'une théorie de la subjectivité.

Ainsi Cohen dénonce déjà chez Fichte une interprétation psychologisante : « Chez Fichte, le transcendantal signifie la conscience de soi dans toute son extensibilité psychologique (3). » Le vrai problème

(1) T.P., p. 155.

(2) « L'entendement pur est... un principe formel et synthétique de toutes les expériences » (T.P., 156).

(3) Cité par VUILLEMIN, *L'héritage kantien*, p. 137.

à ses yeux est un problème épistémologique, le problème de la constitution des règles de l'expérience scientifique, et la métaphysique n'a d'emploi qu'au service de l'épistémologie. La conscience comme conscience de soi tient son sens de la connaissance qu'elle doit promouvoir, et son analyse doit être ordonnée à la signification qu'elle a dans le système des sciences : le principe suprême, c'est toujours le principe de la possibilité de l'expérience; et l'unité de l'aperception, loin d'être une unité subjective et personnelle dont il faudrait partir comme d'une instance psychologique, signifie l'unité de l'objet comme objet d'une expérience possible. C'est pourquoi les catégories, même si elles sont déduites de la table des jugements, ne se comprennent que par les principes qui les mettent en œuvre et explicitent la possibilité de la connaissance : la conscience de soi ne se comprend que par la conscience de l'objet; si la conscience comporte de l'*a priori*, c'est-à-dire les moyens d'une connaissance nécessaire et universelle, ce ne peut être qu'en vertu de son rapport nécessaire à la connaissance. La conscience de l'objet est donc bien le « principe suprême », le seul susceptible d'inconditionalité. « Qu'est-ce qui rend possible le principe suprême ? Rien d'autre que lui-même. Il n'y a aucune instance au-dessus du principe suprême; il n'existe aucune nécessité au-dessus des pensées (1). »

Ceci n'implique-t-il pas que la conscience comme principe de la possibilité de l'expérience n'a pas à être réelle et donc à se personnaliser ? Elle est réelle comme principe ou, si l'on veut, comme système de méthode, et non comme fait. Et c'est par là que la philosophie transcendantale se distingue du positivisme. M. Vuillemin, suivant Cohen, y insiste : « La méthode transcendantale ne présuppose pas et ne peut pas présupposer la science comme un fait puisqu'elle passe de la question de la réalité à celle de la possibilité (2). » La

(1) *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 139.
(2) *Op. cit.*, p. 147.

recherche transcendantale s'établit dans l'univers du possible en ce qu'elle remonte aux sources de la connaissance. Mais n'y a-t-il pas là une équivoque ? Le possible ne tient-il pas son sens, comme Kant lui-même l'a montré, de sa référence au réel ? Si le transcendantal désigne une condition de possibilité, cette condition peut s'entendre en deux sens, qui ne sont d'ailleurs nullement incompatibles : ou bien la possibilité est une possibilité logique, mais elle porte sur quelque chose de réel, sur des pensées déjà formulées, une science déjà établie; et c'est pourquoi la réflexion de Kant part du fait d'une connaissance pure pour en chercher le sens; ou bien la possibilité est une possibilité agissante, et somme toute un pouvoir, et elle fait encore appel à quelque chose de réel qui est alors l'activité de l'esprit (à moins encore d'identifier le possible et sa force silencieuse avec l'être, comme fera Heidegger, en convertissant le transcendantal en ontologique); et c'est pourquoi Kant décrit la démarche du *Gemüt*. Dans les deux cas, le possible évoque le réel, la double réalité d'une pensée déjà pensée et d'une pensée pensante. Le passage du réel au possible, de la connaissance aux sources de la connaissance, n'autorise pas à escamoter la réalité de la connaissance constituée et d'un sujet constituant (1). Autrement dit la conscience transcendantale, si elle est un foyer de possibilités, peut-elle être tenue pour un possible ? C'est pourtant ce que suggère Cohen en soulignant la distinction que fait Kant entre l'aperception et le sens interne : le je pense est l'unité de la conscience et non la conscience d'une unité; son être est celui d'une condition formelle et non d'une réalité matérielle; il fonde la réalité de l'expérience, mais il ne se fonde pas sur l'expérience d'une réalité. En tant que principe

(1) L'exposé de M. VUILLEMIN trahit ici l'hésitation de Cohen : s'il affirme que « la méthode transcendantale ne présuppose pas la science comme un fait », il dit aussi que « le double fait de la science newtonienne et de l'exigence morale nous empêche d'admettre la subjectivité purement empirique à titre de sens ultime d'expérience » (*op. cit.*, p. 137).

suprême et donc inconditionné, il est un possible absolu auquel toute réalité s'ordonne sans qu'il soit subordonné à aucune : « L'aperception transcendantale signifie : l'aperception pensée comme une condition transcendantale et non pas comme l'état transcendant d'une conscience personnelle dont le rapport à l'expérience serait absolument immédiat (1). » Et M. Vuillemin ajoute : « Le principe suprême transcendantal vaut donc absolument pour la conscience elle-même à laquelle il est identique... Loin qu'il y ait à déduire le principe de la possibilité de l'expérience du fait indubitable de la conscience de soi comme l'avait pensé Descartes et comme le pensent après lui tous les idéalistes fichtéens, l'analyse transcendantale nous oblige à renverser ces positions et à n'admettre l'unité de conscience qu'à titre de corrélat copernicien de l'unité de l'expérience possible (2). » Le *cogito* ne se sauve qu'en se perdant dans son opération.

C'est dans le même sens d'un approfondissement de cette pureté transcendantale que vont, après les néo-kantiens, les phénoménologues. Car la phénoménologe rencontre la même difficulté : dans quelle mesure l'acte comme corrélat noétique du noème est-il acte pur ? Dans quelle mesure la phénoménologie n'est-elle pas encore une psychologie ? On sait que pour se disculper de l'être, elle déploie le même effort que Kant pour distinguer le transcendantal du psychologique, le moi-principe du moi-phénomène. Tout le mouvement phénoménologique s'accorde en effet à dénoncer le psychologisme. Mais cette condamnation peut avoir deux sens différents, qu'on pourrait déjà discerner chez Husserl et en tout cas chez ses successeurs. En un premier sens elle n'implique pas nécessairement l'affirmation de l'irréductibilité du sujet transcendantal : condamner le psychologisme, c'est condamner une doctrine psychologique qui méconnaît l'être de la conscience et réduit ses actes à

(1) *Op. cit.*, p. 142.
(2) *Op. cit.*, p. 186.

des états ou des faits. On connaît la critique que M. Sartre formule contre la notion de *Psyché*. Elle oppose à l'*ego* comme phénomène le pour-soi comme conscience de l'objet et conscience de soi, elle ne lui oppose pas une conscience transcendantale anonyme et affranchie de tout prédicat existentiel. Entre « La transcendance de l'Ego » et l'*Être et le néant*, M. Sartre a pris ses distances par rapport à Husserl : le second ouvrage, bien qu'il prétende entériner les conclusions du premier, se refuse à dire que « le pour-soi est pure et simple contemplation impersonnelle », il lui assigne « une ipséité fondamentale » et précise que dès qu'elle surgit, la conscience, par le pur mouvement néantisant de la réflexion, se fait personnelle : « Car ce qui confère à un être l'existence personnelle, ce n'est pas la possession d'un *ego* qui n'est que le signe de la personnalité, mais c'est le fait d'exister pour soi, comme présence à soi (1). » Cette théorie de la conscience ne récuse donc pas toute psychologie; plutôt qu'une philosophie transcendantale, c'est une psychologie phénoménologique qu'elle promeut, dont *L'imaginaire* et la *Théorie des émotions* donnent des exemples, qui fait droit à la conscience sans l'identifier à la *psyché*. Plus radicalement encore, la *Phénoménologie de la perception* de M. Merleau-Ponty tend à identifier la phénoménologie, du moins la phénoménologie génétique, avec une réflexion sur la perception, et à conduire cette réflexion à la façon d'une psychologie. Ici la phénoménologie ne craint pas de s'avouer psychologie tout en désavouant le psychologisme, car il ne s'agit pas d'une psychologie de l'observation interne, et sans doute M. Merleau-Ponty reprendrait-il à son compte la distinction que fait Brentano entre l'observation qui objective les réalités psychologiques et la perception interne, toujours adéquate à son objet, qui saisit le vécu dans la coïncidence de soi avec soi. Le psychologique ainsi défini, loin de justifier le psychologisme, n'exclut nullement le transcendantal; bien au contraire, il s'identifie à lui dans la

(1) *L'être et le néant*, p. 148.