

Faculdade de Letras

**TEMPORALITE ET INDIVIDUALITE :  
SUR UNE PHENOMENOLOGIE DE  
L'INDIVIDUATION CHEZ E. HUSSERL**

**Ficha Técnica:**

<b>Tipo de trabalho</b>	<b>Dissertação de Mestrado</b>
<b>Título</b>	<b>Temporalité et Individualité Sur une phénoménologie de l'individuation chez E. Husserl</b>
<b>Autor/a</b>	<b>Hanna Gonçalves Trindade</b>
<b>Orientador/a</b>	<b>Karel Novotny</b>
<b>Coorientador/a</b>	<b>Arnaud François</b>
<b>Júri</b>	<b>1. Doutor Karel Novotny 2. Doutor Arnaud François</b>
<b>Identificação do Curso</b>	<b>2º Ciclo em Filosofia</b>
<b>Área científica</b>	<b>Filosofia</b>
<b>Especialidade/Ramo</b>	<b>Filosofia Contemporânea</b>
<b>Data da defesa</b>	<b>17-06-2014</b>
<b>Classificação</b>	<b>18 valores</b>



Palavras-chave : Tempo – Individuação – Fenomenologia – Consciência -  
Imaginação

Key-words: Time – Individuation – Phenomenology – Consciousness -  
Imagination

Temporality and Individuality: About a phenomenology of  
individuation in E. Husserl

## TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	4
CHAPITRE 1. INTRODUCTION A LA PHENOMENOLOGIE .....	7
A. LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE RIGOUREUSE .....	7
B. LA PHENOMENOLOGIE EN TANT QUE METHODE .....	9
C. L'ANALYSE DE LA CONSTITUTION .....	15
CHAPITRE 2. L'ANALYSE DE LA CONSCIENCE DU TEMPS .....	21
A. LA QUESTION DE LA TEMPORALITE.....	21
B. LA CONSCIENCE INTIME DU TEMPS: LE TEMPS IMMANENT' .....	23
I. Zeitobjekte .....	24
II. Le schéma 'appréhension/ contenu d'appréhension' .....	25
III. L'application du schéma à l'analyse du temps.....	27
IV. Rétenion et Protention .....	30
C. LA CONSCIENCE ABSOLUE : LE TEMPS PRE-IMMANENT.....	34
I. Expérience vs. Réflexion .....	35
II. La structure du flux absolu de la conscience.....	37
III. La synthèse d'identité .....	41
CHAPITRE 3. SUR UNE PHENOMENOLOGIE DE L'INDIVIDUATION.....	44
A. LA TEMPORALITE COMME ORIGINE DE L'INDIVIDUATION .....	44
B. LE PROCESSUS D'INDIVIDUATION.....	46
I. Individuation et identité.....	48
II. Individuation et objectivité.....	50
III. L'individuation et la conscience absolue.....	53
C. L'INDIVIDUATION DES OBJETS EMPIRIQUES ET IDEAUX.....	56
CHAPITRE 4. LA TEMPORALITE DE L'IMAGINATION ET DE LA PHANTASIA .....	61
A. UN TROISIEME TYPE D'OBJET : LES OBJETS IMAGINAIRES .....	61
B. PERCEPTION VS. PHANTASIA .....	61
I. La présentation de phantasia et la présentation de perception .....	61
II. Deux formes de conscience: la présentation et la re-présentation .....	67
III. La temporalité de la phantasia .....	70
C. L'INDIVIDUATION DES OBJETS DE <i>PHANTASIA</i> .....	74
CONCLUSION.....	78
BIBLIOGRAPHIE.....	83

## INTRODUCTION

La temporalité est l'un des thèmes les plus étudiés chez le philosophe allemand Edmund Husserl (1859 – 1938), mais aussi l'un des plus complexes à investiguer. Son analyse requiert un plongeon dans les niveaux les plus profonds du processus de *constitution*. Cette dernière est au cœur de la phénoménologie husserlienne, car elle dévoile la relation entre l'homme et les choses, entre la conscience et le monde, de telle façon que son analyse n'est pas seulement une investigation parmi d'autres. Ainsi, Husserl décrit le temps comme le plus important de tous les problèmes phénoménologiques, mais aussi le plus difficile. Et, pourtant, on en connaît peu sur ce sujet. Ce n'est pas étonnant donc que Husserl commence les *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (*Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience Intime du Temps*) en citant la très célèbre phrase d'Augustin : « Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne m'interroge, je le sais ; si je veux répondre à cette demande, je l'ignore »<sup>1</sup>. D'après Husserl, « naturellement, nous savons tous ce qu'est le temps, c'est la chose la plus familière de toutes »<sup>2</sup>, cependant, le temps demeure dans l'histoire de la philosophie comme un 'ancien fardeau' (*uraltes Kreuz*).

Ce thème n'est pas d'une extrême complexité seulement pour les chercheurs, mais aussi pour Husserl lui-même. Dans sa recherche, le philosophe a souvent fait face à des apories, des questions insolubles et même des problèmes de régression à l'infini. Ses écrits sur la temporalité consistent surtout en des notes et des lignes fragmentaires d'analyses, de sorte que le fait que la clarification phénoménologique soit une tâche infinie devient évident dans son investigation sur la conscience de temps. Cela peut être remarqué par l'analyse de deux de ses trois grandes œuvres sur ce thème<sup>3</sup>, à savoir les *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (*Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience Intime du Temps*) et les *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (*Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps*). Les écrits les plus connus de la théorie husserlienne du temps se trouvent dans les « *Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience Intime du Temps* ». Cette œuvre présente des cours donnés par Husserl à Göttingen durant l'hiver de 1904/1905, mais elle a été publiée par Martin Heidegger seulement en 1928. Le texte publié en 1928 cependant n'est pas identique aux cours de 1904/1905. Il est le résultat d'une édition extensive et intensive réalisée par Husserl lui-même en septembre 1917. A cette époque, lors de sa visite à Husserl à Bernau, Edith Stein, son assistant, a amené au philosophe des anciens textes centrés sur les

---

<sup>1</sup> SAINT AUGUSTIN. *Les Confessions*, Livre 11, chapitres 14, XIV

<sup>2</sup> HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000, Einleitung, p. 2 [HUA X-1, p. 368]

<sup>3</sup> La troisième œuvre est les *C-Manuskripte* (*C-Manuscrits*). Elle réunit des écrits de Husserl sur la temporalité de 1929 à 1934. Puisque notre thème ici est la relation entre temps et individuation, nous allons nous restreindre seulement aux deux premières œuvres, où ce sujet est plus profondément développé.

leçons données par lui en 1904/1905. L'édition de ces cours faite par Husserl en 1917, dont résultent les *Leçons* en 1928, l'a conduit à une nouvelle analyse plus approfondie des problèmes de la constitution de temps. Cette analyse a abouti à l'apparition des « *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps* ». Les *Manuscrits* ont donc été écrits en août et septembre 1917 et février et mars 1918, pendant le séjour de Husserl à Bernau. Ils révèlent des lignes de pensées non encore pleinement développées dans les *Leçons* et qui demandaient un traitement renouvelé, de telle manière que plusieurs problèmes relatifs à la constitution du temps ont dû subir des révisions. Initialement, le thème central de cette nouvelle investigation était la relation entre le temps et l'individuation, ce qu'il explicite dans une lettre de mars 1918 à Heidegger dans laquelle Husserl parle d'une nouvelle « grande œuvre » caractérisée par le thème suivant : « Le temps et l'individuation, un renouvellement d'une métaphysique rationnelle fondée sur des principes »<sup>4</sup>.

Notre objectif est donc de comprendre comment cette liaison entre temporalité et individualité est établie par Husserl. Il s'agit d'investiguer comment la question de l'individuation s'inscrit dans le problème du temps chez Husserl. On verra que ce concept s'appuie sur une distinction que le philosophe fait entre trois types d'objets : empiriques, idéaux et imaginaires. Cette différenciation nous révélera une corrélation entre les modes d'être (à savoir, être réel, idéal ou irréel) et les structures de la temporalité. A cet effet, nous allons diviser notre investigation en quatre parties. Une introduction générale à la phénoménologie de Husserl qui expliquera comment le problème du temps s'insère dans le développement de la philosophie de Husserl. Dans un premier temps, les *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. (Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique)* seront notre guide, car c'est dans cette œuvre que la méthode phénoménologique est la plus clairement décrite. Dans un deuxième temps, nous allons montrer comment se développe la notion de temporalité chez Husserl surtout dans les *Leçons* qui essayent de décrire la façon dont l'unité temporelle de l'objet et l'unité de la conscience elle-même sont constituées. Dans ce texte, Husserl se concentre sur l'analyse de la constitution de l'identité de l'objet et de la conscience qui le constitue en tant que procès temporels. Dans un troisième moment, nous allons nous concentrer surtout, mais pas seulement, sur les *Manuscrits* où Husserl s'engage, entre autres problèmes, dans l'investigation de la relation entre le temps et l'individuation. Dans son analyse de l'individualité, Husserl ouvrira une dimension ontologique au sein de l'analyse phénoménologique, car parler de l'individuation c'est parler d'un mode d'être au monde. Cette dimension ontologique nous conduira à l'investigation de la distinction entre les différents processus d'individuation des objets du monde réel et du monde idéal, c'est-à-dire qu'il nous faudra établir une distinction entre la constitution

---

<sup>4</sup> HUSSERL, Edmund. *Briefwechsel IV*. K. Schuhmann (ed.). Dordrecht, 1994, p. 130

des objets idéaux en tant que non temporelle et la constitution temporelle des objets immanents à travers la perception. A partir de cette distinction Husserl pose un troisième type d'objet : les objets imaginaires. Dans un dernier temps, il s'agira donc d'analyser la constitution de tels objets. Comprendre leur constitution nous permettra de comprendre leur type de temporalité et, par conséquent, leur forme d'individuation. Puisqu'ici l'on parle des objets constitués à travers l'acte de phantasia, l'œuvre *Phantasia, Conscience d'image, Ressonvenir (Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung)* nous aidera à avoir une compréhension plus approfondie de la constitution des objets par l'imagination.

Bien que la temporalité soit un sujet très débattu dans les cercles phénoménologiques et qu'elle a déjà été analysée de façon exhaustive, nous croyons qu'à l'image de la phénoménologie elle-même, l'investigation sur la conscience du temps est une tâche interminable. Plusieurs des concepts et idées que nous allons aborder ici ont déjà été discutés. Cependant notre but n'est pas de donner une perspective nouvelle du thème, mais de suivre le développement de la pensée de Husserl de près, afin de lier ses idées de telle façon à obtenir une compréhension de l'analyse du temps dans le contexte de la philosophie husserlienne en général et de donner une cohérence interne au problème de la temporalité. Pour cette raison, l'individuation apparaîtra, conjointement au le temps, comme le thème central, car c'est elle qui nous offre la voie pour comprendre le temps non seulement comme une question en soi, mais aussi comme le noyau de la problématique phénoménologique dans son ensemble. Analyser le rapport entre temps et individuation, c'est analyser le nœud du problème de la constitution du monde *dans* et *par* une conscience.

## CHAPITRE 1. INTRODUCTION A LA PHENOMENOLOGIE

### A. LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE RIGOUREUSE

Le tournant du XIXe au XXe siècle est caractérisé par une période troublée, pas seulement historiquement. Dans le scénario philosophique, en particulier, la grande influence du positivisme, ainsi que l'émergence de la psychologie comme champ solide de recherche ont suscité l'apparition de différents types d'approches philosophiques et c'est dans ce contexte que se place la phénoménologie. Articulée par Edmund Husserl (1859 - 1938), un tel courant philosophique a l'ambition de devenir une philosophie première. Selon Husserl, il faudrait refonder toute la philosophie développée jusqu'à ce moment, car une philosophie bien fondée a besoin d'un radicalisme mené par une rationalisation complète de la philosophie elle-même<sup>5</sup>, et à cet effet il faut commencer par ce qu'il y a d'évident dans le monde, c'est-à-dire indubitable.

Le concept d'évidence (*Evidenz*) devient ainsi essentiel pour la construction d'une philosophie rigoureuse<sup>6</sup>. Cette notion part de la compréhension de deux autres concepts: l'intention et l'intuition. L'*intention* (*Intention*) est la simple signification intentionnelle d'un objet, c'est-à-dire sans prendre en compte sa présence. Lorsqu'il y a la présence de la réalité de l'objet qui a été signifiée, l'*intuition* (*Intuition*) se produit, c'est-à-dire qu'il se passe une synthèse entre l'intention et l'objet, de façon que l'intention soit remplie pour celui-là et la présence de cet objet se réalise. Quand nous avons la conscience de cette unité entre intention et objet, c'est-à-dire entre conscience et intuition, on trouve l'évidence ou, en d'autres termes, on éprouve la coïncidence entre objet et intention. La variation dans l'accomplissement de l'intention par l'objet déterminera différents degrés d'intuitions. Cependant, quand il y a une pleine adéquation ou une possession complète de l'objet, on trouve un degré suprême de perfection de l'intuition, dans lequel la réalité transparait d'une façon absolue. A ce moment on trouve l'*evidence apodictique* (*Einsicht*). Husserl reconnaît néanmoins qu'une telle perfection est seulement un idéal. Le développement de la phénoménologie de Husserl se montrera donc comme la recherche des évidences, ce qui fera d'elle une philosophie strictement unifiée. L'évidence sera ainsi le principe fondamental pour la possibilité d'établir la phénoménologie comme philosophie première.

La phénoménologie naît ainsi de la nécessité d'une reformulation de la base sur laquelle la production de connaissance en philosophie se fait. Le problème d'après Husserl est le fait que la philosophie se fonde sur la question du « quoi » (*Was*) des choses, alors qu'elle devrait poser la

---

<sup>5</sup> Husserl ainsi l'affirme dans *Erste Philosophie (Philosophie Première)*, œuvre basée dans des leçons données par le philosophe à Göttingen en 1909. Le radicalisme dont Husserl parle arriverait à travers la *Logique* qui a la capacité d'élever une pensée spontanée à l'état de science rigoureuse.

<sup>6</sup> A propos du concept d'évidence voir le chapitre « Psychologismus und transzendente Grundlegung der Logik » dans l'œuvre de Husserl *Formale und Transzendente Logik (Logique formelle et transcendantale)* de 1929.

question du « comment » (*Wie*), c'est-à-dire investiguer quels sont les conditions pour que quelque chose puisse se donner. La philosophie a donc un problème de départ, puisqu'elle n'a pas été capable, pour le moment, de même poser ses questions d'une façon correcte, c'est-à-dire rigoureuse. Au contraire, elle s'est plutôt préoccupée de trouver des réponses aux mauvaises questions. Ce projet de renouvellement de la philosophie se fonde sur ce que Husserl appelle « le principe des principes » selon lequel la connaissance doit être placée dans l'expérience de la vérité. Ce principe déclare:

[...] que chaque intuition donatrice originaire est une source de légitimation de la connaissance, que tout ce qui nous est offert originairement (pour ainsi dire dans son effectivité corporelle [*leibhaften Wirklichkeit*]) en « intuition » doit être accepté simplement tel qu'il se donne, mais aussi seulement dans les limites dans lesquelles il se donne<sup>7</sup>

Dès lors, le mouvement initial de cette nouvelle philosophie est de chercher à comprendre le 'comment' des différentes manières dont des objets se donnent ou, comme Husserl appelle, leur *donation originaire* (*originär Gegebenheit*). Néanmoins, si les objets ont la capacité de se donner de diverses manières, il doit y avoir une multiplicité d'actes qui réussissent à saisir les différents types d'objets dans leurs différentes formes de donation. Selon Husserl, cette relation est universelle et donnée *a priori*. Après, puisqu'il faut une conscience qui peut organiser ces actes et à laquelle cet objet peut justement se donner, un deuxième rapport s'établit, celui entre les diverses manières de donation d'un objet et une conscience qui appréhende cet objet à travers différents actes. Cette deuxième relation est ce que Husserl appelle *expérience*. Etant donné que c'est donc l'expérience le mode d'accès d'une conscience aux *manières de donation* (*Gegebenheitsweisen*) de l'objet et que la phénoménologie, en tant que philosophie première, doit chercher à comprendre les conditions de cette donation à un sujet, alors c'est par l'expérience que la phénoménologie devra commencer son investigation. La tâche phénoménologique première sera donc de décrire les structures de cette expérience comme elle se donne dans la conscience. Ainsi, ce mouvement de la phénoménologie husserlienne, qui cherche à rigoureusement fonder la connaissance d'abord dans l'expérience, peut être expliqué de la façon suivante :

La phénoménologie transcendantale de Husserl transpose le problème de la connaissance dans le problème de la donation en exploitant la solidarité transcendantale entre

---

<sup>7</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, §24, p. 51 [HUA III-1, p. 43/44]



l'objectivité de la connaissance et la subjectivité de l'expérience, de sorte que les conditions qui permettent la connaissance sont exposées comme seulement les conditions dans lesquelles les objets de l'expérience sont donnés à la conscience<sup>8</sup>

L'objet d'investigation phénoménologique est donc la relation entre la forme de cette *donation originnaire* et l'objet qu'elle donne et cette relation ne peut être saisie que par une conscience à laquelle cet objet se donne. Dans ce sens, l'expérience, en tant que le rapport entre cette conscience et le monde, est ce qui rend possible la production de cette donation avec la plus grande *évidence*. Comme on l'a vu auparavant, l'évidence est un premier pas vers la connaissance d'un objet et justement pour cela le savoir ne peut se produire que dans le domaine de la donation, puisque cette dernière est saisie avec certitude dans chaque expérience que l'on a du monde. C'est seulement en débutant la phénoménologie par ce qui est évident que nous pourrions atteindre une connaissance rigoureuse dans la philosophie et c'est justement en ayant cela comme but que la phénoménologie se développera en tant que méthode. Cette dernière aurait comme objectif de nous assurer cette évidence et de nous permettre d'obtenir une connaissance universalisable et sans préjugés.

Ainsi, dans sa dernière œuvre écrite en 1936, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (*La Crise des Sciences Européennes et la phénoménologie transcendantale*), Husserl rend claire la tâche qui a été prise comme fil conducteur dans toute la philosophie développée par lui :

La première percée de ce *a priori* corrélationnel universel de l'objet d'expérience et de ses modes de donnée (tandis que je travaillais à mes *Recherches logiques*, environ l'année 1898) me frappe si profondément que depuis le travail de toute ma vie a été dominé par cette tâche d'élaboration de l'*a priori* corrélationnel.<sup>9</sup>

## B. LA PHENOMENOLOGIE EN TANT QUE METHODE

« Nous débutons nos considérations en tant que des hommes de la vie naturelle, en représentant, pensant, sentant, voulant en 'attitude naturelle' »<sup>10</sup>, c'est de cette façon que Husserl initie la deuxième section de son œuvre *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. (*Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*) de

---

<sup>8</sup> DE WARREN, Nicolas. *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 12

<sup>9</sup> HUSSERL, Edmund. *La Crise des Sciences Européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit par Gérard Granel. Coll. « Tel ». Paris: Gallimard, 2004, §48, note de bas de page, p. 189 [HUA VI, p.169]

<sup>10</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, § 27, p. 56 [HUA III-1, p.48]

1913. Le philosophe allemand part de l'idée selon laquelle nous avons conscience d'un monde existant dans un espace infini et nous l'éprouvons à travers des intuitions immédiates. Ainsi, les choses corporelles se trouvent *simplement là, disponibles (einfach da, vorhanden)*, indépendamment du fait qu'elles soient ou pas dans nos *champs perceptifs*. Même ce qui est actuellement perçu demeure enveloppé par un champ de possibilités, ce que le philosophe nomme « *horizon de réalité indéterminé* ». La conscience se trouve dans un flux constant dans la mesure où les expériences s'écoulent par elle. Lorsque notre attention se dirige vers un objet ou moment spécifique, la conscience se trouve dans l'actuel mode d'« *être dirigé vers* » (*gerichtet auf etwas sein*). Cependant, il y a une multitude de modes d'actualité qui se trouvent comme arrière-plan, de façon qu'il soit possible une conversion des modes d'actualité en actualité et vice-versa. Ainsi s'ensuit cette chaîne, de manière que « le flux de vécus [Erlebnisstrom] ne peut jamais consister de pures actualités »<sup>11</sup>. Dès lors, nous pouvons toujours obtenir des nouvelles perspectives et perceptions du monde, en variant selon le temps et l'espace, de sorte que le contenu du monde duquel nous sommes témoins varie aussi, mais la conscience se réfère toujours au même et unique monde. Ainsi, les modes de donation d'un objet dans le monde sont contingents, en dépendant de sa situation et position. Etant donné que ces modes sont des manières de se montrer de cet objet, alors l'existence de ce dernier ne peut pas s'épuiser dans une simple façon de se donner parmi ses multiples manières de donation, c'est-à-dire que l'être de l'objet va au-delà de ce qu'il laisse apparaître dans tel ou tel mode de donation et en ce sens la perspective que l'on a d'un objet est relative, car elle dépend de notre position par rapport à l'objet. Dès lors, l'existence de l'objet excède son apparence, laquelle est subjectivement située. L'objet existe objectivement et indépendamment d'un sujet ou une conscience qui l'appréhende. Et pourtant, bien que l'existence de l'objet dépasse notre perspective limitée de lui, pendant la vie quotidienne, lorsqu'on a l'expérience d'un objet, nous ne prenons pas en compte cette limitation, car il y a une conviction de fond qui garantit l'existence de l'objet pour nous: le monde existe, il est là et par conséquent aussi les objets qui se donnent en lui. Cette acceptation du monde en tant que tel manifeste une attitude qui vient à nous naturellement, puisque le monde se présente dans nos expériences comme quelque chose d'évident (*selbstverständlich*). Cette position assumée à travers cette attitude ce n'est pas une décision explicite que nous choisissons délibérément, mais c'est la base ou fondation pour chaque expérience que l'on a du monde. Pendant que nous sommes naturellement dans ce monde qui *est là* pour nous, nous sommes en *attitude naturelle*. Husserl résume, donc, sa thèse générale de l'attitude naturelle:

---

<sup>11</sup> Ibid., §35, p. 73 [HUA III-1, p.63]

Je trouve constamment à ma disposition, en tant que face à face avec moi, une effectivité spatio-temporelle dont je suis moi-même partie ainsi que tous les autres hommes qui s'y trouvent et de la même façon s'y reportent. Je trouve l'«effectivité», comme le mot l'indique déjà, en tant qu'étant là et je l'accepte telle comme elle se donne à moi, aussi en tant qu'étant là. Tout doute et rejection concernant des données du monde naturel ne modifie en rien la thèse générale de l'attitude naturelle<sup>12</sup>

Notre perception du monde ne se donne d'une telle manière que grâce à ce que Husserl appelle *intentionnalité* (*Intentionalität*). Cette notion fonctionne comme point de départ de la phénoménologie husserlienne. L'intentionnalité est initialement l'idée selon laquelle chaque conscience est intentionnelle, c'est-à-dire que chaque acte de la conscience se dirige vers un objet. Ce concept est résumé dans la phrase très connue : *chaque conscience est conscience de quelque chose*. La conscience devient ainsi nécessairement désignative de l'objet et une unification intime entre elle et l'objet se passe :

La réalité [...] est par essence dépourvue d'indépendance. Elle n'est pas en soi quelque chose d'absolu et qui secondairement se soumet à un autre, mais, en sens absolu, elle n'est rien, elle n'a pas d'« essence absolue », elle a l'essentialité de quelque chose qui est, en principe, seulement un intentionnel, un conscientisé, un représenté, un apparaître dans la forme de conscience<sup>13</sup>.

Ainsi, l'intentionnalité nous indique le fait que la réalité n'est que dans la forme de la conscience, de manière que l'une n'est pas sans l'autre. Ainsi la conscience se réfère et, encore plus important, dépend des modes de donation des objets. En ce sens, la vie de la conscience est régie par une sorte de téléologie, car à cause de sa caractéristique intentionnelle la conscience est à la recherche de satisfaction, de quelque chose vers laquelle elle peut se diriger. Pour cette raison, la conscience ne doit pas être pensée comme un néant, un vide, mais au contraire elle est composée de divers actes qui correspondent aux différents types d'objectivités et à leurs différents modes de donation. Ces actes ne sont rien sans les objets desquels ils sont conscients. De cette façon le concept d'intentionnalité, tel que Husserl le présente, semble régler la discussion classique de la théorie de la connaissance, comme nous explique Klaus Held :

Avec le concept d'intentionnalité le problème classique de la « théorie de la connaissance » moderne – comment la conscience, qui est premièrement sans-monde,

---

<sup>12</sup> Ibid. § 30, p. 61 [HUA III-1, p.52/53]

<sup>13</sup> Ibid. § 50, p. 106 [HUA III-1, p.93/94]

pourrait avoir une relation avec un « monde extérieur » qui se trouve au-delà d'elle-même – est fondamentalement portée à sa fin. Le traitement de la conscience comme intentionnelle ne permet plus à l'objectivité, qui subsiste en soi et se tient en opposition aux activités de la conscience, de se dissoudre psychologiquement dans ces activités, car le caractère de l'acte est déterminé précisément par ce « se-tenir-en-opposition »<sup>14</sup>

A travers l'idée d'intentionnalité, la conscience devient ainsi l'endroit de ce que Husserl appelle « *immanence* ». Elle est le lieu d'une activité permanente et complexe : l'activité intentionnelle. On pourrait définir le *transcendant* comme l'être du monde extérieur, hors du sujet, la chose pendant qu'elle va au-delà de ce que nous sommes capables de saisir, en transcendant la conscience, tandis que l'*immanent* est la forme sous laquelle cette même chose ou objet se donne à la conscience. Une autre manière de caractériser immanent et transcendant est de les nommer par, respectivement, le *phénomène* (*das Phänomenon*) et la *chose* (*das Ding*). La chose transcende tout le contenu matériel qui se présente en chair et os, elle est définissable par des atomes, ions et énergies, c'est-à-dire des processus qui vont au-delà de ce qui est sensoriel. La perception de ce qui est transcendant se donne donc à travers de multiples perceptions changeantes selon les différentes manières de donation de l'objet. Celles-ci, comme on l'a vu auparavant, sont factuelles ou contingentes, une fois qu'elles varient selon les multiples points de vue qu'on peut avoir d'un objet, de sorte que nous n'avons pas une intuition pleine et complète du transcendant. Ce dernier fonctionne comme une unité duquel la conscience n'appréhende que des aspects dans une multiplicité de *profils* (*Abschattungen*). Cependant, aucun d'entre eux n'est structurellement complet, mais des parties ou *manières de se donner* d'un tout. La chose fonctionne donc comme pôle unificateur, une unité de ces modes d'apparition de l'objet, de manière qu'il est une erreur d'affirmer que la perception n'a pas accès à la chose même. Être de cette manière fait partie de l'essence de la corrélation entre chose et perception de chose. Le phénomène (ou l'immanent) est donc l'objet dans sa façon de se donner pour une conscience. C'est une apparition de l'objet, mais apparition en tant que mode de donation, lequel, grâce à l'intentionnalité de la conscience, peut être référé à l'objet lui-même et ne doit pas être considéré comme une fausse façon de se montrer de la chose en soi. Cette transcendance ne suggère pas que l'objet existe en soi derrière ses diverses perspectives. Le fait que l' 'objet perçu' ne coïncide pas avec l' 'être de l'objet' ne signifie pas que l'être de cet objet est indépendant de l'expérience perceptuelle, mais au contraire un objet doit être considéré comme un système ouvert de multiples perceptions possibles.

---

<sup>14</sup> HELD, Klaus. Husserl's Phenomenological Method. In: WELTON, Don (ed.) *The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p.14

Comme il a été montré, les modes de donation d'un objet le posent d'une façon contingente, ou plus précisément factuelle, puisqu'ils varient selon chaque situation. Ainsi lorsqu'un objet nous est donné de cette manière, c'est-à-dire individuellement, nous l'appelons *fait* (*Tatsache*). Néanmoins, bien que chaque objet puisse se donner comme un individuel dans le sens qu'il se donne comme un fait différent, il y a quelque chose de l'objet qui subsiste dans chacune de ses formes de donation et que la conscience appréhende en tant qu'identité. Même si chaque objet peut se donner de telle ou telle manière, il y a une raison spécifique pour laquelle il se donne d'une façon particulière dans un moment donné. L'objet a une spécificité ou essence, laquelle toutefois n'est peut être saisie qu'à travers l'individuel, puisque ce dernier se montre comme un exemplaire unique qui obéit, toutefois, à certaines règles. Ainsi, même cette contingence du fait possède le caractère d'une nécessité eidétique, c'est-à-dire qu'il y a une inséparabilité entre ce qu'on appelle l'essence (*Wesen*) de l'objet et le fait:

[...] certainement il suit de cela qu'aucune intuition d'essence n'est possible sans la possibilité libre de changement de regard vers un « correspondant » individuel et la formation de la conscience d'un exemplaire – et vice-versa aucune intuition individuelle n'est possible sans la possibilité libre de l'exécution d'une idéation et dans elle diriger le regard vers l'essence correspondante exemplifiée dans ce qui est visé individuellement.<sup>15</sup>

De cette manière l'essence se présente chez Husserl comme une détermination universelle de l'objet, c'est-à-dire qu'il y a des lois qui régulent le type d'objectivité à travers lequel un objet se présente, en variant selon son type d'être<sup>16</sup>, et chaque type d'objectivité demandera une forme spécifique d'acte intentionnel à travers lequel elle peut se montrer. Ainsi l'idée d'essence est liée à la fois au concept de *nécessité* et d'*universalité* : ces lois sont nécessaires en tant que ces lois sont des *a priori* et elles sont universelles puisqu'elles doivent inclure chaque individuel.

C'est ainsi que la phénoménologie, en tant que philosophie première et science rigoureuse, ne peut pas se concentrer sur les aspects factuels de l'expérience humaine, mais doit justement chercher à trouver l'*eidōs*, c'est-à-dire ses lois universelles et nécessaires :

---

<sup>15</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, §3, p.15 [HUA III-1, p.12]

<sup>16</sup> D'après Husserl chaque objectivité empirique s'insère dans un groupe d'objets empiriques qui ont les mêmes caractéristiques que lui. A ce groupe, Husserl donne le nom de « région ». Cette dernière est définie par le type d'être de chaque objectivité. Dès lors, à chaque région correspond un type de science eidétique qui s'occupe d'investiguer l'être de cette région et pour cette raison cette science reçoit le nom d'« *ontologie régionale* ». C'est de cette dernière que les sciences (« *sciences d'expérience* ») prennent leurs fondements théoriques essentiels pour pouvoir travailler sur des faits dans leurs domaines respectifs. Pour savoir plus sur le concept de 'région' et la relation entre science et essence voir §9 des *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*.

Comme Husserl l'argumente, les faits ne sont pas le sujet de la phénoménologie – c'est-à-dire, sans sujet ce n'est pas les situations individuelles qui sont vérifiables par des individus dans ses expériences intentionnelles et ses objectivités. La phénoménologie abstrait de la contingence des processus et des objets conscients factuels, en dirigeant son regard vers les lois essentielles qui déterminent la construction de ces actes et les régions de l'être qui apparaissent en eux<sup>17</sup>

Ainsi, bien que ça soit le fait individuel celui qui nous donne la possibilité de passer à une intuition d'essence, pour que ce mouvement puisse se réaliser il faut changer le regard et l'attitude avec laquelle on se rapporte au monde. On opère donc une modification radicale de la thèse naturelle, nous ne l'abandonnons pas ni ne modifions la conviction en elle, mais nous la mettons seulement 'hors circuit', 'entre parenthèses' ou ce que Husserl appelle « *réduction* ». Ainsi, nous réalisons une suspension (*Ausschaltung*) de nos jugements, nous ne nions pas l'existence du monde, mais effectuons une *epoché*, laquelle nous empêche de proférer des jugements sur l'existence spatio-temporelle. Il ne s'agit pas de supprimer le monde, mais de le *réduire* à l'aspect dont il se montre à la conscience, qui est le lieu où le monde se donne avec le plus haut degré d'évidence. C'est seulement à travers cette évidence que nous pouvons essayer d'accéder à un *eidōs*. Dans l'attitude naturelle le monde est pris en tant qu'une objectivité, c'est-à-dire comme des objets existants qui n'ont aucune relation avec notre conscience. La réduction ramène l'existence du monde, qui est censée être indépendante de la conscience, à son apparence et à la façon dont il se montre à la conscience. Dès lors, la réduction est une manière de questionner le monde qui demande un changement fondamental de notre attitude envers lui, nous suspendons notre acceptation naïve du monde et déplaçons notre regard de la question « qu'est-ce que le monde » vers le « comment ce monde se donne à moi ». Etant donné que l'*epoché* exige que notre croyance dans l'être du monde soit réduite dans le sens phénoménologique qu'on vient d'établir, et puisque cette croyance était le fondement sur lequel la conscience fonctionnait en attitude naturelle, maintenant qu'on change d'attitude il nous faut opérer tout aussi bien un changement de la conscience, c'est-à-dire que la réduction n'est pas seulement une modification de notre attitude envers le monde, mais aussi un questionnement de la conscience elle-même dans son rapport avec ce monde. Cette nouvelle attitude Husserl l'appelle « *attitude phénoménologique* ».

Ainsi, à travers la réduction, ce qui est concerné est le mode de donation du monde et comment cette donation apparaît dans la conscience. De cette manière, l'*epoché* transforme le problème de la connaissance en un problème de transcendance, car les objets dans le monde ne

---

<sup>17</sup> HELD, Klaus. Husserl's Phenomenological Method. In: WELTON, Don (ed.) *The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 15

peuvent se donner qu'à travers l'intentionnalité de la conscience laquelle se dirige vers le monde par des multiples formes d'actes et appréhende ces objets dans ses différents modes de donation. Dès lors, le monde, après la réduction, n'est qu'un corrélat de ma conscience et cette dernière devient ainsi le fondement du monde. Elle donne non seulement légitimité aux objets, mais surtout elle les *constitue* : « Le monde objectif qui existe pour moi, qui a existé ou qui existera pour moi, ce monde objectif avec tous ses objets puise *en moi-même*, ai-je dit plus haut, tout le sens et toute la valeur existentielle qu'il a pour moi ; il les puise dans mon *moi transcendantal* »<sup>18</sup>. Dès lors la réduction n'interrompt pas notre relation avec le monde, il la transforme.

### C. L'ANALYSE DE LA CONSTITUTION

Dans l'attitude naturelle, le monde se présente comme une objectivité, c'est-à-dire que les choses se montrent comme étant indépendantes de la conscience. En ce sens, la réduction reconduit l'existence du monde de retour à la manière dont il se donne *dans* et *à* la conscience. En assumant cette nouvelle position, à savoir l'*attitude phénoménologique*, on peut donc remarquer de plus près que l' 'apparition' des objets se donne en effet de la façon suivante : je connais chaque objet en tant qu'une identité unitaire, c'est-à-dire comme un objet unique, mais il se présente à moi dans plusieurs modes de donation, lesquels sont situés subjectivement par rapport à ma situation momentanée et à la situation sous laquelle l'objet lui-même se donne, « La perception elle-même se modifie selon le changement de la détermination de l'environnement »<sup>19</sup>. S'il s'agissait seulement de la succession de ces manières subjectives de donation dans la conscience, alors aucun objet ne serait appréhendé comme une identité par moi. Nous avons déjà observé qu'effectivement les objets existent en eux-mêmes de façon que les modes relatifs par lesquels nous les saisissons n'épuisent pas tout ce qu'est l'objet. Il y a une existence qui dépasse les multiples manières momentanées de donation et pour cela il transcende cette multiplicité. Il y a cependant une base qui me permet d'appréhender cet objet comme une objectivité, même si son existence dépasse ce que je perçois immédiatement de lui. Autrement je ne serais même pas capable de connaître cet objet en tant qu'un objet unique. Si cette base est la condition pour que je puisse connaître l'objet comme un ensemble, elle doit être donnée à travers ce qui justement autorise mon accès à l'objet, c'est-à-dire à travers ses modes de donation. Ainsi, nous sommes capables d'appréhender cet objet comme un être, en tant qu'une objectivité, à travers ses différentes manières de donation et malgré sa transcendance. D'un autre côté, comme nous

---

<sup>18</sup> HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Traduit par Gabrielle Peiffer et Emanuel Lévinas. Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ». Paris : Vrin, 2008, §11 p. 54 [HUA I, p. 65]

<sup>19</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, §83 p. 187 [HUA III-1, p.167]

l'avons montré, nous découvrons avec la réduction que la conscience est le fondement du monde. Alors cette appréhension de l'objet comme une objectivité à travers la subjectivité des manières de donation ne peut être réalisée que par cette conscience. En d'autres termes, c'est la conscience qui attribue un sens et un être à l'objet et ainsi elle le fait par ce que Husserl appelle « *constitution* » (*Konstitution*).

L'idée que la conscience constitue l'être des objets est très problématique dans les analyses de la philosophie de Husserl. Selon Robert Sokolowski, par exemple, la constitution ne doit pas être vue comme si l'être du monde était produit par la conscience. Husserl parle en effet d'une conscience transcendante qui donne le sens et l'être au monde, mais cet 'être' ici signifie la manière dans laquelle l'être apparaît à la conscience, 'être-pour-nous' comme opposé à l' 'être-en-soi'. Heidegger, de son côté, dans son œuvre *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Histoire du Concept de Temps*) de 1925 interprète la constitution chez Husserl de la manière suivante : « 'Constitution' ne signifie pas production dans le sens de faire et fabriquer, mais *laisser l'étant être vu dans son objectivité* »<sup>20</sup>. Nous, pour notre part, suivons l'interprétation d'Alexander Schnell :

[...] à savoir celle selon laquelle la constitution signifie toujours « constitution de *l'identité de l'objet* ». Or, qui dit « identité de l'objet » suppose une pluralité des « manières de donation » (*Gegebenheitsweisen*) de l'objet. Cette constitution signifie alors l'unité d'une apparition (*Erscheinung, Bekundung, Präsentation*) et d'une synthèse identifiante. Dans cette apparition se donne un contenu sensible ; et c'est grâce à l'« animation » de ce contenu par une *appréhension* que nous « vivons » (*erleben*) cette apparition.<sup>21</sup>

L'analyse de la constitution est donc le projet d'investigation de la façon dont cette identité est constituée par la conscience à travers les manières de donation de l'objet. Cette analyse doit se passer après la réduction, justement parce que l'*epoché* nous guide vers les structures de la conscience lesquelles nous montrent comment il est possible qu'une objectivité soit construite à partir de la subjectivité. Autrement dit la réduction nous conduit à découvrir le monde comme corrélat d'une conscience, de manière que l'objet en tant qu'*être*, et non seulement en tant qu'apparition de quelque chose qui dépasse nos capacités, est constituée par cette conscience. La constitution est ce qui nous explique ce mouvement et son analyse devient donc l'investigation centrale de la phénoménologie après l'*epoché*. La phénoménologie se transforme ainsi en analyse de cette constitution en cherchant à comprendre les structures de la conscience

---

<sup>20</sup> HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe Band 20. II. Abteilung : Vorlesungen 1925 – 1944. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1979, §6, p. 97

<sup>21</sup> SCHNELL, Alexander. *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps 1893-1918*. Coll. « Europaea Memoria ». Hildesheim: Olms, 2004, p. 21



qui rendent possible le fait qu'elle se rapporte de cette manière constitutive au monde. D'une façon générale, l'analyse de la constitution sert à éclaircir la forme sous laquelle le monde apparaît à moi et, par conséquent, elle a comme thème général le monde en tant que phénomène.

La structure responsable de l'établissement de la relation entre conscience et monde c'est l'intentionnalité, dans la mesure où elle rend la conscience toujours dirigée vers un objet et ses formes de donation. Etant donné que la conscience est donc intentionnelle, c'est-à-dire toujours ouverte et à la recherche de quelque chose en dehors d'elle, la conscience cherche son accomplissement, car seulement lorsqu'une expérience est originairement remplie, la conscience peut avoir un objet avec son contenu. Pour cette raison, l'analyse de la constitution doit commencer par les manières originaires de donation d'un objet qui motivent la conscience à justement constituer cet objet sous une façon remplissante. Ces manières originaires de donation poussent la conscience à transcender l'apparition momentanément située de l'objet en direction d'un type d'objectivité sous lequel cet objet se trouve et grâce à cela nous croyons à son existence.

Puisque la constitution d'un objet se fait, d'abord, à travers sa donation originaires à une conscience et cette donation se réalise primordialement par l'expérience vécue, la perception, en tant que base pour cette expérience intentionnelle, sera la fondation de la constitution. Cela parce que, pour Husserl, la perception est l'expérience du monde la plus basique et chaque expérience vécue n'est pas possible sans elle, tandis que le contraire se passe. La perception d'une chose est tout d'abord intuition lorsque l'objet se montre à moi sous la forme d'une présence dans l'ici et le maintenant. Comme nous l'avons vu, l'*intuition* chez Husserl signifie avoir la présence de l'objet, c'est-à-dire avoir sa *présentation* (*Gegenwärtigung*). Cependant, même une intuition toute seule, à travers laquelle un objet unique se donne, contient une variété de formes de donation (ce qu'on a appelé '*profils*', c'est-à-dire *Abschattungen*) qui se donnent par la perception de cet objet. Parmi ces profils seulement quelques-uns sont vraiment perçus, dans le sens strict de percevoir. Autrement dit, si je perçois un objet à ce moment, seulement certains de ses côtes me sont donnés directement. Néanmoins, ses autres côtes peuvent dans chaque moment être tout aussi bien perçus. Ainsi, la conscience a la capacité de changer son regard vers un profil ou un autre. A ces profils qui dans un moment donné peuvent *potentiellement* être perçus mais ne le sont pas, Husserl donne le nom « *Vermöglichkeiten* », terme qui exprime la libre potentialité de l'ego. Etant donné que ces profils font partie d'un même objet, ils sont liés les uns aux autres et pour exprimer ce rapport entre eux Husserl appelle cette interconnexion « *horizon* » (*Horizon*). En ce sens, un objet n'est perçu dans son ensemble que dans la mesure où on est capable d'anticiper cet horizon de *Vermöglichkeiten*. Toutefois, en attitude naturelle, cet horizon nous est donné de façon non-thématisée, c'est-à-dire que je ne fais pas attention à lui, et pourtant c'est par l'horizon et cette

anticipation à son égard que nous savons que l'existence de quelque chose transcende ce qui m'est momentanément donné et que l'objet existe objectivement. Mais, puisque l'analyse de la constitution cherche à comprendre l'appréhension de l'objet en soi par une conscience, elle doit aussi faire attention au rôle que cette anticipation joue.

De la même façon, les profils ne sont pas thématiques en attitude naturelle. Cela veut dire que nous ne prenons pas chacun d'eux comme un objet différent, mais nous percevons un ensemble. Ainsi la raison pour laquelle nous voyons un profil spécifique d'un objet doit se trouver en nous, dans ce qui est subjectif dans la relation entre notre conscience et l'objet. En d'autres termes, lorsque je perçois un objet qui est rouge, cette couleur appartient à l'objet comme quelque chose d'objectif, mais elle se donne à moi en tant que 'sensation de rouge' laquelle, bien qu'elle soit basée sur le rouge qui se donne objectivement, n'est plus objective, mais un moment « *réel* » (dans le sens de *reell*)<sup>22</sup>. Ces contenus sensoriels sont des données qui se présentent comme une donation interne dans la conscience, laquelle se fonde sur des impressions produites par des stimuli extérieurs. Bien que les sensations soient des moments « *réels* » de la conscience, et par conséquent ils présentent donc un contenu non-objectif, c'est seulement à travers eux que l'objectivité du monde est enrichie de couleurs, goûts, etc., accessibles à la conscience perceptive. A cet aspect matériel du monde Husserl donne le nom de « *hylé* », qui n'est que le contenu primordialement appréhendé dans le monde. Ce contenu *hylétique* est 'animé' par la conscience de façon que les sensations sont prises d'une telle manière qu'elles ne sont plus seulement une donation interne à la conscience, mais que l'objectivité de l'objet se présente en soi par ces sensations. Cette 'animation' que nous venons de décrire, Husserl l'appelle « *noesis* ». Cette dernière est donc l'acte par lequel la conscience, à travers des contenus sensoriels, atteint quelque chose qui la dépasse, en laissant 'la chose' apparaître. La question de la *noesis* entre en jeu dans l'analyse de la constitution de la manière suivante :

Les plus grands problèmes, néanmoins, sont les fonctionnels, c'est-à-dire les problèmes de la « constitution des objectivités de la conscience ». Ils concernent le mode comme, par exemple, en relation à la nature, les noesis, en animant le matériel et en s'entrelaçant dans des continuum et des synthèses de la multiplicité dans l'unité, produisent la conscience de quelque chose, de telle manière que l'unité objective de l'objectivité puisse unanimement « s'annoncer », « se révéler » et être déterminé de façon « rationnelle ».<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> La notion de « réel » (dans le sens de *reell* en allemand) chez Husserl désigne le contenu sensible de ma propre expérience, c'est-à-dire l'aspect immanent de la sensation.

<sup>23</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, §86, p. 196 [HUA III-1, p.176]

Dans le contenu sensible donné dans ma conscience, la chose ne se présente jamais avec tous les aspects qu'elle pourrait m'offrir, elle se donne toujours seulement à travers certaines perspectives et chacune d'entre ces dernières se réfère aux autres possibilités de perspectives que je ne perçois pas directement à ce moment. A cette coprésence des autres profils dans la perspective que se présente à moi maintenant, Husserl donne le nom « *apprésentation* » (*Appräsentation*), laquelle se donne à travers l'*apperception*. La constitution de l'objet à travers cette dernière permet non seulement que l'objet se donne à la conscience, mais aussi rend possible le fait que les horizons viennent à l'avant-plan. La constitution apparaîtra ainsi comme le développement de ces horizons. Justement à cause de ces horizons, l'objet possède toujours un excès de contenu sensoriel, excès en comparaison avec les modes de donation de cet objet, que la conscience ne réussit pas à complètement saisir. En effet, c'est cet excès qui permet à la conscience, dans l'attitude naturelle, d'accepter l'objet comme existant en soi même, comme un transcendent. Dans l'attitude phénoménologique cependant on s'abstient de prendre une position à égard de cette existence, on observe l'objet purement dans le mode dont il apparaît à la conscience perceptive. A cet objet dans sa manière d'apparition intentionnelle Husserl donne le nom de *noema*, qui est donc l'objet de la *noesis*. En tant que point d'unification des manières de donation, le *noema* est un pôle (*Einheitspunkt*) auquel la conscience se rapporte et au sein duquel elle réunit cette multitude. A l'objet compris de cette façon Husserl l'appelle « *noyau noématique* » (*noematischer Kern*). Celui-ci est l'objet pris en tant qu'un simple porteur de qualités et déterminations, l'objet considéré comme une unité déterminante. Mais si l'on prend l'objet avec toutes ses déterminations, sous la forme sous laquelle elles apparaissent dans la conscience à travers les différentes manières de donation, on a le « *sens noématique* » (*noematischer Sinn*). Ce dernier est l'objet dans le 'comment' de son apparition intentionnelle qui se donne à la conscience à travers l'activité de constitution : « Le sens est cet « objet-dans-le-Comment » noématique »<sup>24</sup>. Pour cela, la constitution apparaît aussi comme un acte de donation de sens.

Dans ce cadre noético-noématique de l'intentionnalité, la constitution d'un objet en tant que transcendent est accomplie à travers un tissage complexe de synthèses. Chaque dimension de la conscience intentionnelle est unifiée sur la base d'une « synthèse d'identification » dans laquelle la conscience constitue l'*identité* d'un objet intentionnel comme signifié *dans* et *à travers* la variété de ses apparitions. Cette synthèse d'identité cependant ne peut pas être comprise sans une investigation de la dimension temporelle des actes intentionnels et des objets intentionnels qui l'opèrent. L'objet intentionnel peut être constitué seulement lorsqu'on a l'expérience de lui en tant qu'une identité dans une multiplicité, c'est-à-dire quand nous établissons son identité à

---

<sup>24</sup> Ibid., §131, p. 303 [HUA III-1, p.272]

travers différents actes et formes d'apparitions. Néanmoins, cette expérience ne se passe qu'à travers le temps qui nous donne un objet qui *dure*. Ainsi, sans une investigation sur la relation entre conscience et temps, l'activité synthétique de la conscience resterait inexplicée et le système phénoménologique husserlien s'effondrerait. De cette façon, l'analyse de la temporalité devient le noyau de l'investigation phénoménologique de Husserl.

## CHAPITRE 2. L'ANALYSE DE LA CONSCIENCE DU TEMPS

### A. LA QUESTION DE LA TEMPORALITE

Dans le premier chapitre, nous avons vu comment Husserl établit l'idée de constitution. Cette notion dépend de l'union entre conscience et monde. Cependant, cette unification fournie par l'intentionnalité serait incomplète si la dimension temporelle, intrinsèque à chaque expérience qu'on a du monde, n'était pas considérée. L'intentionnalité de la conscience ne suffit pas pour garantir ce mouvement qu'on a appelé « synthèse d'identité », qui est essentiel au processus de constitution. Cela parce que cette synthèse, dans laquelle l'unité dans la multiplicité est constituée (ou, pour le dire autrement, le transcendent est constitué dans l'immanent), implique que « la forme fondamentale de cette synthèse universelle, qui rend possibles toutes les autres synthèses de la conscience, soit la conscience immanente du temps »<sup>25</sup>. Sans le temps les manières de donation de l'objet ne pourraient pas être nécessairement référées à ce même objet, car chaque profil serait un objet différent, dans un 'maintenant' différent, pour une conscience différente. Husserl va encore plus loin « la temporalité ne se réfère pas seulement à quelque chose d'inhérent en général à chaque vécu individuel, mais à une forme nécessaire de liaison entre vécus »<sup>26</sup>. Dans la mesure où chaque objet est donné à travers différentes manières de donation dans un constant flux de vécus et le temps se présente comme élément unificateur de ce courant, la temporalité se montrera chez Husserl comme condition formelle de possibilité de la constitution de tout objet et de la conscience elle-même. Selon Dan Zahavi:

Husserl parle d'un absolu phénoménologique et, plus généralement, de l'analyse de la temporalité comme constituant le fondement de la phénoménologie, justement parce que cette analyse ne doit pas être comprise comme une simple investigation de la donation temporelle des objets. C'est aussi une considération de l'auto-donation temporelle de la conscience elle-même<sup>27</sup>

Ainsi, non seulement le monde semble être 'dans' le temps, mais aussi chaque acte de la conscience puisque ces actes rendent possible l'expérience et à travers celle-ci ils présentent quelque chose qui *dure*. De ce fait, l'analyse du temps chez Husserl se concentrera sur deux côtés : le côté du temps comme 'objet' constitué et le côté de la conscience, qui constitue ce temps à travers des actes qui sont tout aussi bien temporels. Dès lors, il s'agit de comprendre non

---

<sup>25</sup> HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Traduit par Gabrielle Peiffer et Emanuel Lévinas. Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ». Paris : Vrin, 2008, §18 p. 81 [HUA I, p. 79]

<sup>26</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, §81, p. 182 [HUA III-1, p.163]

<sup>27</sup> ZAHAVI, D. The Later Husserl. In: *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003, p. 81

seulement la conscience *du* temps (le temps étant notre objet d'investigation), mais le fait que la conscience elle-même est temporelle et que pour cette raison quel que soit le type d'objet qu'elle veut appréhender, il y aura toujours une dimension temporelle intrinsèque à cette constitution. En outre, l'investigation du temps étant quant à elle phénoménologique, elle ne concernera pas la nature du temps, c'est-à-dire son « quoi » (*Was*), mais les manières de donation du temps, son « comment » (*Wie*).

Ainsi dans *Ideen I (Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique)*, par exemple, Husserl se concentre sur l'analyse de la relation entre l'objet constitué et la conscience qui le constitue, et le temps est donc examiné dans son opération, mais pas dans sa constitution ultime. Dans cette œuvre Husserl affirme :

« Le temps, comme le montreront les études ultérieures, est d'ailleurs un titre qui couvre tout un *ensemble de problèmes parfaitement délimités* et d'une difficulté exceptionnelle. Il apparaîtra que nos analyses antérieures ont jusqu'à un certain « point passé sous silence toute une dimension de la conscience; elle a été obligée de le faire, afin de protéger contre toute confusion les aspects qui d'abord ne sont visibles que dans l'attitude phénoménologique et qui, par abstraction de la nouvelle dimension, forment un domaine de recherches bien délimité. « L'absolu » transcendantal que nous nous sommes ménagés par les diverses réductions, n'est pas en vérité le dernier mot; c'est quelque chose (*etwas*) qui, en un certain sens profond et absolument unique, se constitue soi-même, et qui prend sa source radicale (*Urquelle*) dans un absolu définitif et véritable [...] La propriété eidétique qu'exprime le terme général de temporalité appliqué aux vécus en général, ne désigne pas seulement un caractère que possède de façon générale chaque vécu pris séparément, mais une forme nécessaire qui lie des vécus à des vécus. Tout vécu réel (nous formons cette évidence en nous fondant sur la claire intuition d'une réalité vécue) est nécessairement un vécu qui dure; et avec cette durée il s'ordonne à un *continuum* sans fin de durées — à un continuum *rempli (erfüllten)* » (Husserl, Edmund. *Idées*, §81, p. 274/275)

C'est donc dans les *Vorlesung zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps)* de 1928 que Husserl effectue une analyse de la conscience du temps en propre et c'est surtout, mais pas seulement, sur cette œuvre qu'on se concentrera dans ce chapitre. Dans ce texte, Husserl part du principe que la conscience est un courant, un flux dans lequel nos expériences s'écoulent. Ces divers types d'expériences sont connus par moi comme étant 'mes expériences' et à cause du fait qu'elles appartiennent toutes à moi, elles forment une unité. Selon Husserl, cette unité synthétique du flux, à laquelle cette diversité d'expériences vécues appartient, est la temporalité. Ainsi, la temporalité serait la forme sous laquelle la conscience existe et cette dernière opérerait d'une telle façon qu'elle 'reconnaitrait' de façon interne cette temporalité comme sa propre forme. Voilà ce que Husserl appelle « *conscience intime du temps* » (*innere Zeitbewusstsein*).

Le point de départ de Husserl est, comme dans *Ideen I*, la manière dont se donnent les objets. D'un côté, leur donation est sujette à une succession temporelle, car elle est située dans mon flux de conscience. Toutefois, d'un autre côté, les objets perceptifs ont une existence objective. Pour cette raison, ils se présentent dans un moment déterminé dans le temps ou dans

une succession de moments dans le temps. Dans cette temporalité objective, chaque point-maintenant exclut l'autre, il n'y a pas un 'dialogue' entre eux, mais seulement une progression d'exclusion. L'image de cette temporalité est donc linéaire. De cette manière, les objets se placent dans une temporalité qui leur est spécifique, et qui, étant linéaire, est mesurable et datable. Pour cette raison, l'investigation de Husserl sur le temps part de la question : *comment* ce temps objectif se constitue dans la conscience ? Il s'agit donc de changer l'orientation du « temps *objectivement constitué* vers les *phénomènes constitutifs* du temps »<sup>28</sup>, c'est-à-dire d'investiguer comment le temps est constitué dans la conscience, par la conscience.

Dans les *Leçons*, Husserl propose ainsi une analyse *phénoménologique* du temps de telle façon qu'elle concerne le temps *vécu* par une conscience. Par conséquent, il commence par l'affirmation de la nécessité de la *réduction*<sup>29</sup> de ce temps objectif. L'investigation proposée est phénoménologique et pas seulement empirique, de sorte que les considérations à propos du 'temps de l'horloge' doivent être réduites, puisque quand il s'agit des expériences faites par une conscience, le temps qui est concerné est le temps immanent du flux de la conscience elle-même. En effet, le temps senti par la conscience n'est pas l'objectif parce que chaque sujet organise ses expériences de façons temporellement différentes. Opérer une *epoché* à l'égard du temps signifie donc assumer une position dans laquelle on s'abstient de faire de jugements sur toute compréhension présumée de « l'existence » du temps ou de sa « réalité » jusqu'à ce que la donation du temps dans la conscience soit exposée par une analyse phénoménologique<sup>30</sup>. Ainsi, il faut changer l'attitude avec laquelle on se rapporte à l'existence du temps et prendre comme point de départ le temps avec lequel on est familiarisé : le temps expérimenté par la conscience, c'est-à-dire, le temps *vécu*.

## B. LA CONSCIENCE INTIME DU TEMPS: LE TEMPS IMMANENT

---

<sup>28</sup> SCHNELL, Alexander. *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps 1893-1918*. Coll. « Europaea Memoria ». Hildesheim: Olms, 2004, p. 78

<sup>29</sup> L'idée de 'réduction' posé ici se trouve dans le sens husserlien de 'réaliser une epoché' ou 'poser hors de circuit' ce dont nous n'avons pas d'évidence.

<sup>30</sup> Alexander Schnell dans « *Temps et Phénomène* » fait une importante remarque sur l'epoché du temps objectif: « Que cette exclusion du temps objectif puisse s'effectuer, et pour cause, en dehors de toute référence à l'*epoché* nous renseigne sur le fait que l'intérêt porté au temps « phénoménologique » (c'est-à-dire au temps « apparaissant » en sa connexion avec le *vécu* de cette apparition) n'est pas *eo ipso* identique au « suspens » ou à la « mise entre parenthèses » du statut d'*être* et d'*existence* du temps objectif. (Peut-être même cela signifie-t-il, à l'inverse, que ces considérations méthodologiques relevant de la phénoménologie du temps *préparent* l'accession à l'*epoché*). Quoi qu'il en soit, ce qui importe à Husserl, c'est plutôt le changement d'orientation du temps *objectivement constitué* vers les *phénomènes constitutifs* du temps. » (SCHNELL, Alexander. *La phénoménologie husserlienne du temps 1893-1918*. Coll. « Europaea Memoria ». Hildesheim: Olms, 2004, p. 78)

## I. *Zeitobjekte*

Pour son analyse de la conscience du temps Husserl se concentre sur ce qu'il appelle « *objets temporels* » (*Zeitobjekte*) car, comme Husserl l'affirme :

Une analyse phénoménologie ne peut pas éclaircir la constitution du temps sans prendre en considération la constitution des objets temporels, car la temporalité objective est constituée phénoménologiquement et elle apparaît à nous en tant qu'objectivité ou en tant qu'un moment de l'objectivité seulement à travers cette constitution <sup>31</sup>

Initialement ces objets sont ceux qui possèdent une extension temporelle et dont divers aspects ne peuvent pas exister simultanément. Cependant, le terme *Zeitobjekt* acquiert au fil de l'analyse de Husserl à la fois une sens plus limité et plus large.

Dans un sens plus général, le terme se réfère à tout objet perceptif qui apparaît dans le temps, car la conscience du temps est inséparable de la conscience des objets *dans* le temps. Un objet qui apparaît dans le temps occupe un maintenant défini et cette place temporelle, dans laquelle l'objet apparaît, définit son individuation<sup>32</sup>. En outre, un objet est un système d'apparitions, c'est-à-dire une unité synthétique de différentes perspectives. Ces différents profils doivent être susceptibles d'être référés au même objet à travers une appréhension unitaire de cet objet. Cette unité de l'objet ne peut être saisie qu'à travers la temporalité, puisque c'est dans l'écoulement du temps que ces divers profils peuvent se donner comme toujours différents, alors qu'ils se réfèrent au même objet. Sans le temps, chaque profil nous présenterait un objet différent dans un point temporel différent. Ainsi, cette synthèse unitaire opérée par la conscience introduit l'aspect temporel dans la constitution de l'objectivité de tout objet. D'un autre côté, dans un sens plus restrictif, *Zeitobjekt* se réfère à un objet perceptif individuel qui possède une extension temporelle, c'est-à-dire un objet dont les parties sont distribuées dans le temps (Husserl utilise souvent l'exemple de la mélodie).

A cause du caractère constitutif de la conscience, même la constitution des objets temporels (dans les deux sens) doit être basée sur un acte objectivant. Cela implique que même la conscience du temps devient aussi une forme d'appréhension des objets sous la forme d'une objectivité. Ainsi, l'analyse de l'accomplissement intentionnel de la conscience du temps requiert la description de comment les objets temporels sont constitués à travers des actes perceptuels de

---

<sup>31</sup> HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000, §7, p. 18 [HUA X-1, p. 384]

<sup>32</sup> Nous allons postérieurement investiguer de plus près l'idée d'individuation chez Husserl, mais pour l'objectif de ce chapitre il nous suffit pour l'instant de savoir que Husserl définit l'individuation comme la place temporelle unique que l'objet occupe.



la conscience. A cet effet Husserl, part d'abord de l'analyse des objets temporels dans un sens plus limité en les analysant selon un schéma qui nous permet de comprendre comment la perception des objets transcendants se passe. La tentative de Husserl est de placer l'analyse du temps dans le cadre d'une intentionnalité spécifique selon laquelle des objets intentionnels sont appréhendés à travers un acte de conscience qui se base sur les contenus non-intentionnels de ces objets, c'est-à-dire hylétiques. Pour expliquer ce mouvement Husserl utilise un schéma qu'il appelle « *schéma appréhension/ contenu d'appréhension* ».

## II. Le schéma 'appréhension/ contenu d'appréhension'

En 1900/1901 dans la Cinquième de ses *Recherches Logiques (Logischen Untersuchungen)*, Husserl nous présente la description de son schéma appréhension/contenu d'appréhension (*das Modell von Auffassung und aufgefasstem Inhalt*). Ce schéma a comme but de nous expliquer l'acte de constitution d'un objet transcendant à travers la perception. Cette description jouera un rôle important quelques années plus tard pour la compréhension de l'analyse de la constitution de la conscience du temps en 1905. Pour Husserl, le problème de départ est que le rapport stimulus/appareil sensible ne suffit pas pour nous expliquer le fonctionnement de la perception. Le modèle appréhension/contenu d'appréhension apparaît donc comme une tentative de rendre compte de cette perception. Selon Husserl la présence d'un objet perceptif se donne de la manière suivante :

Il appartient à la perception que quelque chose apparait en elle, mais l'interprétation [Interpretation] produit ce qu'on nomme apparence [...] La *maison* n'apparait à moi qu'à travers la façon dont j'interprète [interpretieren] dans une certaine manière le contenu de sensation effectivement vécu. J'écoute un *orgue de barbarie* ; les notes senties je les interprète [deuten] comme *notes d'un orgue de barbarie*... Ils s'appellent « apparences », ou mieux des contenus qui apparaissent, justement car ils sont des contenu d'une interprétation perceptive<sup>33</sup>

Cela signifie que, dans le processus constitutif, on prend les contenus de sensation comme des apparitions de l'objet. Par conséquent, ces contenus ont donc un rôle important dans le cadre de la constitution d'une identité dans la multiplicité, puisque cette identité sera constituée à travers le saisir continu de chaque contenu comme ayant toujours le même sens. Ainsi, on suppose saisir dans notre perception le même et unique objet à travers le changement de

---

<sup>33</sup> HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Max Niemeyer, 1901, p. 705 [HUA XIX, p. 705]

contenus. Des contenus perceptuels différents sont donnés, mais ils sont « *interprétés* », « *appréhendés* », « *aperçus* » (*gedenket, aufgefaßt, apperzipiert*) dans le même sens. Dans ce contexte, ‘*interprétation*’ (*Interpretation* ou *Deutung*) est compris par Husserl comme « le caractère du vécu qui tout d’abord constitue l’être de l’objet pour moi »<sup>34</sup>. Voici le concept d’ « *appréhension* » (*Auffassung*) qui trouve ici son équivalent dans le terme « *interprétation* »<sup>35</sup>. Nous avons donc une structure triple: du côté objectif nous trouvons un objet qui apparaît, c’est-à-dire l’objet intentionnel compris comme un sens qui apparaît. Du côté subjectif, à savoir le côté ‘immanent’ de la conscience, nous avons les contenus de la perception. Dans ce même côté, nous trouvons aussi les actes perceptuels en tant qu’intentions interprétatives (interprétation dans le sens husserlien qu’on vient de définir). Ces trois termes se rapportent entre eux de la façon suivante : les actes transforment le contenu objectif de l’objet en contenu intentionnel en transformant des *donnés sans-sens* en des *contenus représentatifs*, c’est-à-dire des contenus qui se réfèrent aux caractéristiques de l’objet correspondantes à ces contenus. Ces contenus objectifs sont les *contenus d’appréhension* (*Auffassungsinhalte*) qui sont des contenus qui sont là pour être interprétés et, puisqu’ils sont pour la conscience, ils deviennent immanents à travers l’appréhension. Pour cette raison, d’après Husserl ils sont *réels* (*reell*) et, comme nous l’avons montrés auparavant, *réel* chez Husserl est le terme qui désigne les sensations telles qu’elles se montrent à la conscience.

Pour le dire autrement, il y a un acte de la conscience qui appréhende l’objet transcendant de telle ou telle manière à travers des actes différentes, mais toujours en ayant comme base des contenus sensibles non-intentionnels. Cet acte est ce que Husserl appelle « *appréhension* ». Il prend les contenus non-intentionnels, c’est-à-dire objectifs ou ce que Husserl plus tard, dans les *Ideen I*, appellera « *data hylétiques* » (des données matérielles), et les transforme en données intentionnelles (ou immanentes) et souvent Husserl parle de cet action comme d’une ‘*animation*’ (*beseelen*) du contenu sensible. Cette animation est l’acte par lequel la conscience ‘interprète’ ces *data hylétiques*, qui sont le contenu de l’appréhension, et leur donne un sens en nous permettant d’appréhender l’objet dans son ensemble. Néanmoins, l’appréhension ne doit pas être comprise comme pur et simple acte, mais comme une ‘*auto-apparition*’ (*(Selbst)erscheinung*) du contenu de sensation de l’objet lui-même. Husserl affirme « les contenus de sensation subissent une *appréhension*, et c’est cette dernière qui fait ‘l’apparition de soi de l’objet’ »<sup>36</sup>. Alexander Schnell nous éclaircit ce schéma :

<sup>34</sup> Ibid., p. 361 [HUA XIX, p. 361]

<sup>35</sup> Plus tard Husserl préférera le terme ‘*appréhension*’ (*Auffassung*), bien qu’il continue à avoir le même sens d’*interprétation* (*Interpretation*).

<sup>36</sup> HUSSERL, Edmund. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893 – 1912)*. Dordrecht: Springer, 2004, §2, p.12 [HUA XXXVIII, p. 12]

[...] quelque chose se présente, des *data* hylétiques ou des contenus sensibles, et ces derniers sont aussitôt « animés », appréhendés objectivement – l'« objectivité » des *data* hylétiques n'est donc pas *supposée* mais *constituée*. Ces contenus sont temporels, « dans la forme du temps phénoménologique ». Husserl se sert donc du schéma appréhension/contenu d'appréhension pour rendre compte de la conscience – dans une *perception transcendante* – d'un objet *transcendant*.<sup>37</sup>

L'importance du schéma appréhension/contenu d'appréhension pour la constitution de la conscience du temps concerne le fait que dans cette structure ce qui est en jeu ce n'est pas l'objet constitué, mais les phénomènes constitutifs de cet objet. Pour cette raison encore un troisième élément, à côté de l'appréhension et de son contenu, devient important pour comprendre ce schéma : l'*attitude* (*Einstellung*). Elle définit la manière dont l'objet est appréhendé, puisque la position que le sujet occupe dans son rapport avec l'objet détermine comment cet objet sera considéré : théoriquement, affectivement, etc. Ainsi l'attitude se pose comme élément important entre l'appréhension de l'objet et le sens de cette appréhension (*Auffassungssinn*). Il nous reste maintenant à savoir comment ce schéma nous aide à comprendre l'analyse husserlienne de la conscience du temps.

### III. L'application du schéma à l'analyse du temps

Selon Husserl, si la conscience était consciente seulement de ce qui se présente dans le maintenant, nous aurions une série de points-maintenant isolés et nous pourrions seulement éprouver ce qui est donné dans un moment ponctuel particulier. Cependant, nous savons que ce n'est pas le cas, de sorte que nous sommes obligés de reconnaître que la conscience englobe plus que ce qui est fourni dans le maintenant. Comme tout objet ne se donne pas complètement à travers un seul profil, aussi un objet temporel ne peut pas être saisi dans un point temporel unique. Néanmoins, bien que, par exemple, la note change à chaque instant dans le sonner d'une mélodie, nous appréhendons cette mélodie dans son ensemble, c'est-à-dire objectivement, de la même façon que nous saisissons tout objet dans son ensemble, même si nous avons accès seulement aux manières dont l'objet se donne. Ainsi, nous voyons que l'appréhension d'un objet temporel exige le même schéma 'appréhension/contenu d'appréhension' qui nous explique comment la perception d'un tel objet se déroule.

Pour comprendre comment ce schéma s'applique au cas des objets temporels, il faut d'abord comprendre comment un objet temporel se donne. L'objet temporel possède un début et

---

<sup>37</sup> SCHNELL, Alexander. *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps 1893-1918*. Coll. «Europaea Memoria». Hildesheim: Olms, 2004, p. 23

une fin et par conséquent ils doivent être séparés par un intervalle de durée. Dans cette durée temporelle, Husserl distingue une série de ‘points-maintenant’ ou ‘phases-maintenant’ dont chacune « s’écoule » (*ablaufen*) dans un passé immédiat et fait place à une nouvelle et différente phase-maintenant. Cette dernière, à son tour, suit aussi ce mouvement de sorte que cet *écoulement* (*Ablauf Modus*) se reproduit de façon continue au cours de la durée de l’objet temporel. Husserl affirme:

Il appartient à l’essence de la perception qu’elle n’ait pas uniquement un maintenant ponctuelle en vue et qu’elle libère non seulement de son regard ce qui est juste passé [Eben-gewesen] et duquel elle est cependant ‘encore consciente’ de la manière caractéristique du ‘juste-passé’ (mémoire primaire), mais aussi qu’elle passe d’un maintenant à l’autre et que dans son regard elle aille au rencontre de ce maintenant<sup>38</sup>

Ainsi, cet écoulement est perçu dans chaque phase-maintenant sous la forme de ce que Husserl appelle « *mémoire primaire* » (*primär Erinnerung*) ou « *réention* ». De cette manière, nous n’avons pas seulement l’appréhension perceptive de données phénoménologiques du maintenant ponctuel, mais grâce à cet écoulement nous sommes capables de saisir le caractère transitionnel du maintenant, de sorte que la différence entre le maintenant qui vient de se passer et le maintenant ponctuel est saisie par l’intuition. Nous percevons donc l’intermédiaire entre la phase-maintenant en tant que ‘maintenant ponctuel’ et la phase-maintenant en tant que ‘juste-maintenant’, comme un et deux, comme unité dans la différence. Dès lors, la conscience regarde en direction de deux voies à la fois: en arrière vers l’écoulement de la phase-maintenant antérieure, et en avant vers le prochain maintenant qui arrive (ce que Husserl appelle « *protention* »). Ainsi « le regard du maintenant vers le nouveau maintenant, cette transition, est quelque chose d’originare, laquelle premièrement prépare le terrain pour des futures intentions d’expérience »<sup>39</sup>

De cette manière, il y a un évanouissement des perspectives (*Abschattungen*) de l’objet temporel, lesquelles se donnent ainsi d’une façon similaire aux objets spatio-temporels. Dans l’appréhension d’une mélodie, la conscience anime les contenus sensibles, c’est-à-dire les notes de la mélodie. Ces contenus sont des data hylétiques, puisqu’ils sont de notes qui se réverbèrent dans l’espace et arrivent jusqu’à nos oreilles, c’est-à-dire quelque chose de ‘matériel’, et la conscience les interprète en appréhendant l’ensemble de la mélodie. Néanmoins, ce processus se produit seulement parce qu’il y a la conscience du temps dans ce schéma qui rend possible que, malgré

---

<sup>38</sup> HUSSERL, Edmund. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898 – 1925)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980, p. 258 [HUA XXIII 258]

<sup>39</sup> Ibid., p. 259 [HUA XXIII, p. 259]

les modifications dans les perspectives à travers lesquelles une même et identique mélodie se présente, elles puissent subir la même interprétation ou appréhension. Selon Husserl, la note qui s'évanouit reste apparente, car il y a une *unité d'appréhension* (*Einheit der Auffassung*) qui « saisit justement la phase temporelle identique et unitaire dans cette continuité de perspectives »<sup>40</sup>

Ainsi, nous avons initialement un acte dirigé<sup>41</sup> vers la phase actuelle de l'objet temporel lequel Husserl appelle « *impression originnaire* » (*Urimpression*). Elle est accompagnée de la *réention* (ou mémoire primaire), qui est l'intention qui nous fournit la conscience de ce que l'objet a été, et de la *protention* (ou expectative primaire), qui est l'intention de ce qui est à venir de l'objet. Chacune de ces trois intentions n'est pas un acte indépendant de la conscience, mais elles contribuent à la constitution d'un acte perceptif dans son ensemble. Cette intentionnalité triple est interne à la perception et se présente comme une *intentionnalité opérative* (*fungierende Intentionalität*). Ainsi, impression originnaire, mémoire primaire et expectative primaire décrivent des déclinaisons de la conscience du temps. Elles ne sont pas des déterminations de l'objet temporel, mais de la conscience constitutive du temps et c'est en se basant sur elles que les objets temporels sont objectivement constitués. D'après Husserl:

La perception d'une mélodie est en fait un acte temporellement étendu, graduellement et continuellement déplié, qui est constamment un acte de perception, et cet acte possède un point toujours nouveau du « maintenant » et dans ce maintenant quelque chose est objectivement saisi comme maintenant (la note entendue maintenant), pendant qu'en même temps quelques parties de cette mélodie sont objectivement saisies comme « juste-passé » et d'autres parties sont objectivement saisies comme « encore-plus-passées » Et peut être aussi d'autres parties sont objectivement saisies comme « futures ». <sup>42</sup>

Nous pouvons remarquer que la conscience du temps se centre dans le renouvellement continu de l'impression originnaire qui fonctionne comme source ou « *point d'origine* » (*Quellpunkt*). Chaque impression originnaire est prise dans un état constant de changement dans la mesure où chaque impression originale succombe à sa transformation dans la mémoire primaire. Cependant, elle doit être saisie dans l'analyse du temps de Husserl comme une notion qui exprime uniquement la phase actuelle de la conscience ou ce que Husserl appelle « *conscience*

---

<sup>40</sup> HUSSERL, Edmund. B. Ergänzende Texte zur Darstellung der Problementwicklung. In: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Dordrecht: Springer, 1969, N° 39, p. 149 [HUA X-2, p. 283]

<sup>41</sup> L'acte auquel nous faisons référence ici n'est rien d'autre que la propre intentionnalité de la conscience, de sorte que l'impression originnaire est la conscience de la phase actuelle ou momentanée de l'objet.

<sup>42</sup> Ibid., N° 12, p. 33/34 [HUA X-2, p. 167/168]

*impressionelle* » (*impressionale Bewußtsein*)<sup>43</sup>, c'est-à-dire la conscience qui est intentionnellement dirigée vers la phase-maintenant d'un objet temporel. Ainsi, l'impression originale est le commencement, la source première de la temporalisation, car c'est à partir d'elle que tout le reste est produit. Elle-même cependant ne se produit pas, elle n'apparaît pas comme quelque chose de produit, mais de spontané. Ainsi, cette spontanéité de la conscience n'est pas créatrice:

L'impression originale est le commencement absolu de cette production, la source première, ce à partir duquel tout le restant est continuellement produit. Mais elle, elle-même, n'est pas produite, elle ne se pose pas comme quelque chose de produit mais à travers une *genesis spontanea* : elle est génération primaire. [...] La particularité de cette spontanéité de la conscience cependant est qu'elle apporte à la croissance, au développement, ce qui a été primordialement généré, mais elle ne crée rien de « nouveau ».<sup>44</sup>

De cette manière l'impression originale est elle-même une abstraction, car elle ne se donne qu'à travers sa modification dans une conscience de son écoulement, c'est-à-dire sa transformation en mémoire primaire.

Ainsi, l'argument de Husserl est que l'objet temporel se constitue par un acte qui se déploie continuellement, de telle manière que, moment après moment, un 'maintenant' de l'objet est perçu en tant que point présent de cet objet. En même temps, une conscience du passé est connectée à chaque instant à la conscience du point présent, en permettant à la partie de l'objet temporel qui s'est écoulée jusqu'à maintenant d'apparaître comme 'juste-passée'. Pour que l'objet puisse se donner de cette façon, ce mouvement doit présupposer un acte perceptif de la conscience qui soit lui-même temporellement distendu dans la triple intentionnalité décrite auparavant, à savoir impression originale, rétention, protention. Chacune de ces déterminations de la conscience du temps est intentionnellement dirigée vers une phase-maintenant particulière de l'objet temporel (en tant que 'maintenant', 'tout juste-maintenant' ou 'pas encore maintenant') et elles fonctionnent de cette manière à partir de l'appréhension des contenus sensibles fournis par l'objet.

#### IV. *Rétention et Protention*

La rétention ou mémoire primaire (*primäre Erinnerung*) concerne le fait que la conscience n'est pas ponctuelle, de sorte qu'elle est capable de retenir ce qui est passé, mais qui fait encore

---

<sup>43</sup> HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000, §11, p. 24 [HUA X-1, p. 390]

<sup>44</sup> *Ibid.*, Beilage I, p. 85 [HUA X-1, p. 451]

partie de la perception actuelle. Ainsi, à chaque instant de la durée d'un objet temporel, la conscience est consciente de ce qu'il a été récemment. Chaque point-maintenant d'un objet temporel est une rétention du point antérieur de manière que chaque rétention est dans la continuité d'un maintenant passé, « à chacune de ces retentions est incluse une continuité de modifications rétentionnelles et cette continuité est elle-même un point de l'actualité, lequel disparaît rétentionnellement »<sup>45</sup>. Il y a, cependant, une différence entre, en écoutant une mélodie, retenir le son qui vient de sonner (*Rétention*) et se souvenir de quelque chose qui s'est passé il y a quelques jours. Le deuxième cas est celui du *ressouvenir* ou *recollection* (*Wiedererinnerung*). Pour comprendre cette différence, il faut d'abord distinguer entre les actes de perception des actes de reproduction.

La *perception* (*Wahrnehmung*) est, dans l'analyse de la conscience du temps chez Husserl, l'acte par lequel un objet est donné comme présent, de façon que la perception est la phase de la conscience qui constitue le maintenant. Ainsi, Husserl pose la perception comme *présentation* (*Gegenwärtigung*). D'un autre côté, la *reproduction* (*Reproduktion*) donne son objet d'une façon différente. Elle pose l'objet comme maintenant, puisqu'elle est un acte qui se passe dans le présent, mais cet objet n'est pas là, il est seulement représenté. Dès lors, la perception place quelque chose devant nous, tandis que la reproduction *re-présente* son objet (dans le sens de présenter à nouveau ou *Vergegenwärtigung*). Nous pouvons remarquer ici que le présent, et par conséquent la perception, gagnent un certain privilège dans l'analyse husserlienne. Rudolf Bernet nous explique :

[...] ce qui lie et noue ces différents fils du temps dans une trame continue, c'est toujours le présent [...] Le privilège du présent résulte aussi du fait que tous les actes intentionnels, qu'ils se rapportent au présent ou non, qu'ils soient actes de perception ou de souvenir, s'accomplissent toujours et nécessairement dans le présent de la conscience. Ce qui est passé est présentement remémoré comme ayant été présent et ce qui appartient au futur est présentement attendu comme un présent à-venir [...] L'expérience perceptive du présent, la «présentification» (*Gegenwärtigung*) est le fondement de toute conscience du temps<sup>46</sup>

Dans ce sens, le ressouvenir se fait donc par l'acte de reproduction puisque, lorsqu'on se souvient d'un événement, il ne nous est pas donné comme présentifié, mais comme re-présenté. Ainsi, la rétention est un moment toujours dépendant de l'expérience actuelle dans la mesure où

---

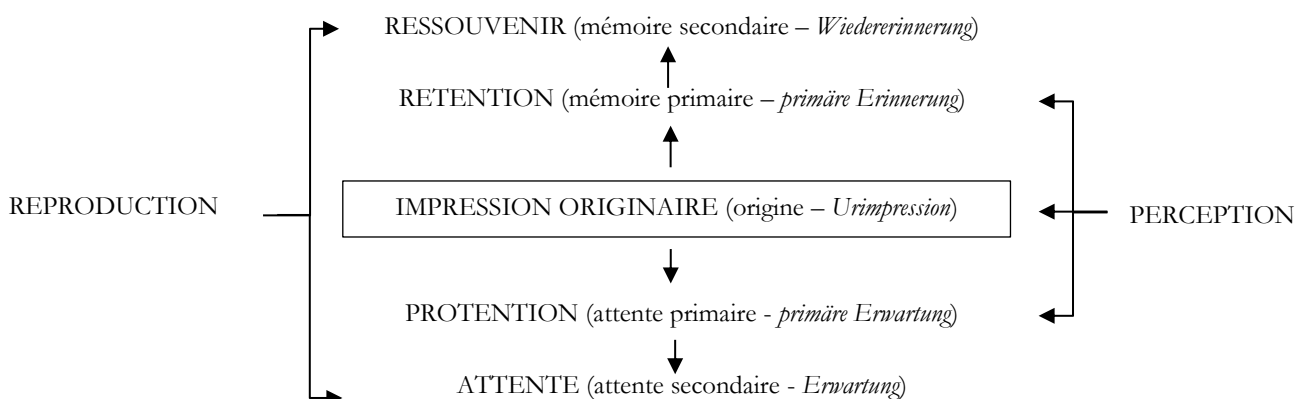
<sup>45</sup> HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000, §11, p. 24 [HUA X-1, p. 390]

<sup>46</sup> BERNET, Rudolf. Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 85, N°68, 1987, p. 503/504

c'est cette expérience actuelle qui retient quelque chose de l'expérience passée, tandis que le ressouvenir est un acte intentionnel indépendant du moment actuel. Il possède un objet intentionnel propre et différent de ce qui est présenté par la perception à ce moment exact. Si je me souviens à ce moment d'un weekend passé, l'objet que j'ai dans l'esprit est le weekend et non le moment actuel. Toutefois, lorsque j'écoute maintenant une mélodie, je suis dirigée vers cette mélodie elle-même qui se donne à ce moment exact, mais qui retient dans le moment actuel une note passée. Dès lors, tandis que la rétention est une intuition de quelque chose qui a existé, mais qui 'reste' dans le maintenant et par conséquent peut être appréhendé par la perception, le ressouvenir est un acte reproductif d'un événement déjà passé et fini.

A son tour, la protention ou attente primaire (*primäre Erwartung*), de la même façon, fonctionne comme conscience d'une anticipation à égard d'un objet temporel, de sorte que chaque point-maintenant anticipe ce qui est à venir. Cette anticipation est une partie effective de l'expérience que peut être éprouvée par le fait que nous pouvons nous surprendre, justement parce que nous avons toujours un horizon d'anticipation. Aussi la protention se distingue de la simple attente (*Erwartung*), puisqu'anticiper un son qu'on s'attend à écouter par la suite dans le sonner d'une mélodie est différent de créer des attentes sur un événement qui se réalisera bientôt, comme des vacances ou un voyage prévus. Ainsi, la protention est un moment dépendant de l'expérience actuelle, tandis que l'attente est indépendante, pour les raisons déjà exposées, de la relation entre rétention et ressouvenir. Dès lors, la protention (et la rétention) se produit sans la contribution active de la conscience, différemment de l'attente (et, respectivement, du ressouvenir) qui est une acte qui nous choisissons de réaliser.

Nous pourrions donc résumer la relation entre rétention/ ressouvenir et protention/ attente à travers le schéma suivant :

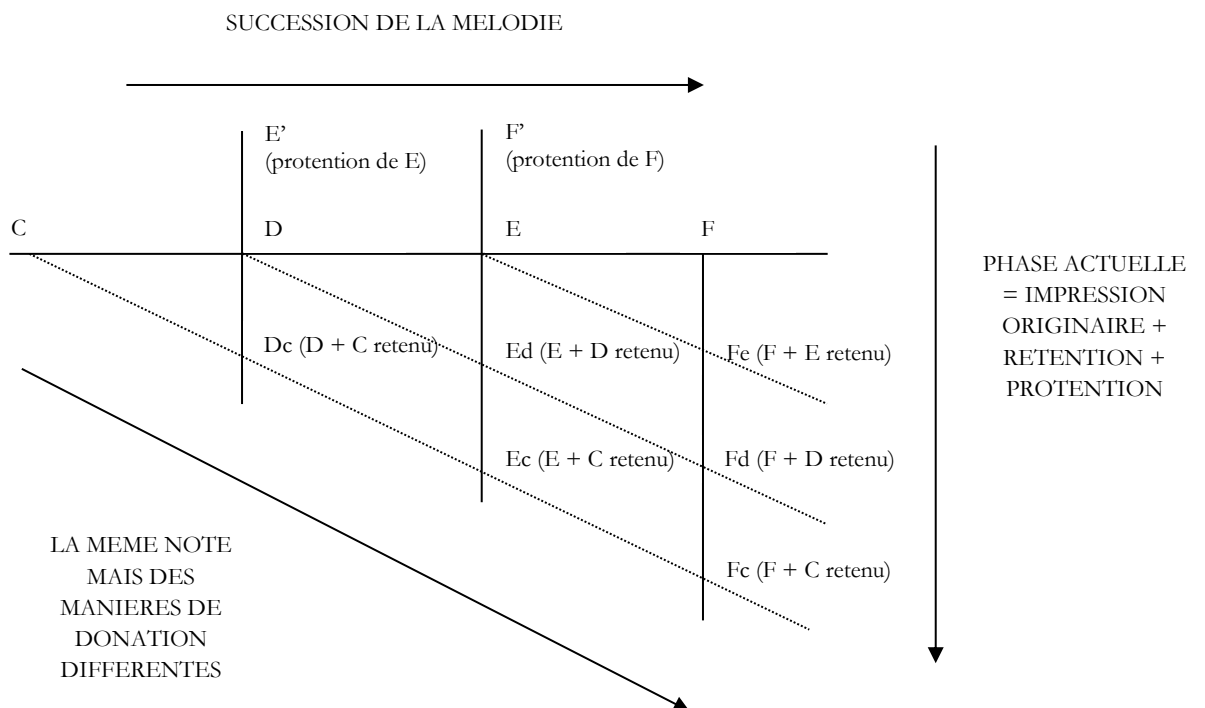


L'appréhension d'un objet temporel se réalise donc selon la structure « impression originale – rétention – protention », de sorte que rétention et protention ne correspondent pas à, respectivement, passé et futur, puisqu'elles se donnent dans le présent. Cette structure se répète



dans l'écoulement de la durée de l'objet temporel, en faisant en sorte que le maintenant retienne quelque chose de ce qui est passé. De la même façon, le prochain maintenant retiendra ce maintenant, qui sera passé, ensemble avec ce qu'il avait retenu. A cette chaîne continue de rétentions Husserl donne le nom « *modifications rétentionnelles* » (*retentionalen Abwandlungen*). Selon cette structure, le maintenant conserve son identité lorsqu'il devient passé car la conscience préserve l'*intention objective* (*gegenständliche Intention*), c'est-à-dire l'intention qui saisit l'objet dans son objectivité. Ainsi, le maintenant qui devient passé perd sa caractéristique de présent, mais maintient son intention objective.

De cette manière le concept de « modification rétentionnelle » démontre l'idée husserlienne selon laquelle la note qui demeure pendant le sonner d'une mélodie est toujours identique, même si la manière dont elle apparaît diffère. La structure suivante illustre ce processus à travers l'exemple du sonner de notes de musique dans une mélodie:



Bien que l'investigation de la conscience du temps se soit concentrée sur des objets temporels dans un sens plus limité, Husserl affirme cependant, dans les *Ideen I*, que les conclusions obtenues pour ces objets non seulement peuvent, mais surtout doivent être élargies à chaque vécu :

La propriété eidétique que la désignation ‘temporalité des vécus [Erlebnisse] exprime n’indique pas seulement quelque chose d’inhérent en général à chaque vécu individuel, mais une forme nécessaire de liaison entre vécus. Chaque vécu effectif [...] est nécessairement un vécu qui dure et avec cette durée il s’ordonne dans un continu interminable de durées - un continu rempli.<sup>47</sup>

Jusqu’ici nous avons montré dans l’analyse husserlienne comment se passe la constitution des objets temporels. Toutefois, notre perception de tels objets est elle-même temporellement constituée. La description sur laquelle nous nous sommes centrés n’est qu’un premier niveau de la conscience du temps. En lui, nous avons montré comment les déterminations temporelles des objets ont en réalité leur origine dans les actes intentionnels de la perception. Cependant « si les déterminations temporelles des objets sont fondées sur la temporalité des actes intentionnels, il reste toujours à comprendre d’où ces actes intentionnels tirent leurs propres déterminations temporelles »<sup>48</sup>.

### C. LA CONSCIENCE ABSOLUE : LE TEMPS PRE-IMMANENT

Dans l’investigation husserlienne sur le temps nous trouvons trois différents types de temporalité : le temps objectif, le temps subjectif ou immanent, et le temps du flux absolu de la conscience interne ou temps pré-immanent. Nous avons vu que dans le deuxième niveau, la conscience du temps est la conscience des objets et événements transcendants qui apparaissent dans une succession de phases. Tels objets peuvent exister sans que nous soyons conscients d’eux, mais une fois qu’ils nous sont donnés dans nos consciences, ils apparaissent comme des objets à travers des actes ou des expériences intentionnels comme la perception, le ressouvenir ou l’attente. Ces derniers sont donc des actes constitutifs du temps. Conjointement ils constituent le temps objectif et les objets qui appartiennent à cette objectivité. Cependant, il s’agit maintenant d’investiguer ces actes eux-mêmes, car notre perception des objets est elle-même temporellement constituée, comme Husserl nous le montre, « c’est évident que la perception de la durée en tant que telle présuppose la durée de la perception, c’est à dire la perception du fait que chaque configuration temporelle possède, elle-même, sa propre configuration temporelle »<sup>49</sup>. Le temps qui concerne ces actes établit un troisième niveau de la temporalité et, pour le comprendre, il faut

---

<sup>47</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, §81, p. 182 [HUA III-1, p. 163]

<sup>48</sup> BERNET, Rudolf. Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 85, N°68, 1987, p. 504

<sup>49</sup> HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000, §7, p. 18 [HUA X-1, p. 384]

analyser la relation entre lui et le deuxième niveau, à savoir le temps subjectif. Ce dernier niveau Husserl l'appelle « *le flux absolu de la conscience* » puisqu'il concerne la temporalité du flux de la conscience elle-même et c'est dans ce flux que le temps immanent ou subjectif est justement donné. Le rapport entre le deuxième et troisième niveau pose un problème au centre de l'investigation husserlienne puisque, si la perception d'un objet temporel possède un caractère temporel elle-même, il faudrait une autre perception capable de saisir cet acte comme objet et, par conséquent cette nouvelle perception aurait aussi un caractère temporel, et ainsi de suite. Dès lors, nous trouvons ici un problème de régression à l'infini. L'analyse husserlienne néanmoins possède un mécanisme pour éviter cela, mais pour le comprendre il nous faut d'abord investiguer le rapport entre ce que Husserl affirme être la *réflexion* et l'*expérience*, c'est-à-dire la relation entre une auto-conscience qui résulte d'une réflexion explicite, thématifiée et objectivante et le type d'auto-conscience implicite et non-thématisée qui caractérise chacun de nos actes de conscience. Cette dernière sera justement la condition de possibilité de la première, à savoir la réflexion. Nous allons voir que la compréhension de cette relation nous aidera à comprendre le rapport entre le deuxième et le troisième niveau de temporalité.

### I. *Expérience vs. Réflexion*

Husserl argumente que dans chaque acte et expérience que nous accomplissons il y a une prise de conscience de notre part à leur égard en tant qu'actes temporels. Ces expériences sont « *vécues* » (*erlebt*). Par ce terme, Husserl essaye de nous montrer que la donation d'une expérience en première personne, c'est-à-dire l'expérience vue par la personne qui accomplit cette expérience elle-même, n'est pas une qualité des actes de la conscience, au contraire elle constitue le mode d'être de chaque expérience que l'on a. Contrairement aux objets physiques, qui existent indépendamment du fait qu'il y ait un sujet à qui ils peuvent se donner, les expériences sont essentiellement caractérisées par leur donation subjective. Avoir une expérience veut nécessairement dire qu'il y a une signification de cette expérience pour le sujet que la vit. Autrement dit, il y a une sorte de prise de conscience à égard de l'expérience elle-même et non seulement de l'objet de cette expérience. A cette expérience en tant qu'auto-consciente de soi Husserl donne le nom « *vécu* » (*Erlebnis*). Cette auto-conscience est implicite et irréfléchie dans le sens où elle n'est pas un acte que nous choisissons de réaliser, mais elle accompagne automatiquement chaque expérience que l'on a.

D'un autre côté, la réflexion est une conscience explicite qui fait de l'acte lui-même un objet intentionnel. Elle est aussi une auto-conscience, mais qui agit de façon explicite. Autrement dit, la réflexion est un acte que nous choisissons de réaliser en plaçant l'acte lui-même comme

objet, tandis que le vécu accompagne nécessairement chaque acte qu'on réalise, mais de manière implicite. On pourrait donc dire que la réflexion est une sorte d'auto-perception : une perception qui prend la perception elle-même comme thème. Etant donné que la réflexion présuppose un acte pour objet et que chaque acte est nécessairement accompagné d'un vécu, alors la réflexion repose sur l'auto-conscience de l'expérience. Avant la réflexion, on perçoit l'objet intentionnel et on a l'expérience (*erlebt*) de l'acte intentionnel dirigé vers cet objet. Bien que je ne sois pas intentionnellement dirigé vers l'acte, il n'est pas inconscient, c'est-à-dire qu'il m'est donné de façon implicite et pré-réflexive. Ainsi, la réflexion n'est pas un acte qui se donne pour soi-même, mais elle présuppose une motivation, c'est-à-dire que d'abord nous sommes affectés par quelque chose et après nous réagissons à ce qui nous a affecté. Cette réponse ou réaction est la réflexion et cette motivation est rendue possible par le vécu, qui nous donne passivement une auto-conscience de chaque acte qu'on réalise.

Ainsi, c'est de l'essence de la réflexion de saisir quelque chose qui a été donné avant ce saisir, à savoir dans l'expérience, de sorte que la réflexion a comme caractéristique de *révéler* et non de produire l'acte. Selon John B. Brough:

La réflexion, en tant qu'une forme de niveau supérieur de l'auto-conscience, présuppose l'expérience. C'est précisément cette expérience que Husserl a à l'esprit quand il distingue un niveau final et plus profond dans la conscience du temps, le flux absolu « ...Chaque temps a son origine dans la temporalisation, et toute temporalisation a son origine dans la temporalisation primaire » (Hua XXXIV, 300). L'expérience est la temporalisation primaire.<sup>50</sup>

D'après Husserl, cette auto-conscience des actes est une auto-conscience d'eux en tant que temporels. Le terme lui-même de « *Erlebnis* » (« vécu »), qui exprime l'expérience de la conscience, est un autre nom pour ce que Husserl nomme « *flux absolu de la conscience constituante du temps* » et, comme nous l'avons montré, cette dernière se présente comme un troisième niveau de temporalité. Husserl affirme « Chaque vécu est 'conscience' et conscience est conscience de... Mais chaque vécu est lui-même vécu et dans cette mesure aussi quelque chose duquel il a conscience [bewusst] »<sup>51</sup>. De cette façon, être conscient est être auto-conscient, c'est à dire si je perçois un train, je ne suis pas seulement consciente du train, mais aussi de l'acte de le percevoir.

---

<sup>50</sup> BROUGH, John B. Notes on the Absolute Time-Constituting Flow of Consciousness. In: LOHMAR, Dieter, YAMAGUCHI, Ichiro (eds.). *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Série Phaenomenologica, vol. 197. Heidelberg: Springer, 2010, p. 27

<sup>51</sup> HUSSERL, Edmund. B. Ergänzende Texte zur Darstellung der Problementwicklung. In: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Dordrecht: Springer, 1969, N°. 41, p. 157 [HUA X-2, p. 291]

Ainsi, c'est la compréhension du flux absolu de la conscience comme « *Erlebnis* » qui nous permet de visualiser la relation entre le temps immanent et le temps pré-immanent. Si nous sommes capables de constituer le temps immanent à travers l'appréhension des objets temporels, c'est seulement parce que la conscience a des actes intentionnels dirigés vers ces objets. Il faut donc comprendre la constitution de ces actes qui permettent aux objets temporels de se constituer d'une telle façon. A son tour, ces actes ne peuvent se constituer eux-mêmes qu'à travers la constitution des objets vers lesquels ils se dirigent, car comme nous l'avons vu, la conscience est toujours conscience *de* quelque chose, de sorte que les actes exigent leurs remplissages. C'est donc en analysant l'opération de ces actes dans la constitution du temps immanent que nous trouvons le temps pré-immanent, qui est le temps propre à ces actes. Cette temporalité cependant résulte du caractère auto-conscient des actes. Autrement dit, le fait que la conscience ait des *vécus*, c'est-à-dire le fait que les actes de la conscience soient auto-conscients, nous permet de trouver un troisième niveau de temporalité : la temporalité de ces actes eux-mêmes.

## II. *La structure du flux absolu de la conscience*

A travers la conscience interne du temps, nous sommes conscients non seulement du flux de la conscience, c'est-à-dire le flux des vécus dans lequel les objets intentionnels se donnent à nous, mais nous sommes aussi conscients des actes que constituent ces objets temporels dans le temps subjectif, à savoir ce que nous avons décrit comme une auto-conscience de ces actes eux-mêmes. Ainsi, d'après Dan Zahavi, par exemple, la conscience interne du temps serait seulement une façon de nommer l'auto-conscience implicite que nous avons de nos expériences, laquelle se donne aussi dans un flux dans la mesure où chaque vécu s'écoule par cette conscience. De cette manière, ce deuxième flux ne serait pas un acte intentionnel ou un objet immanent, mais une caractéristique intrinsèque de notre conscience. Le flux absolu ne serait qu'une dimension inscrite dans la temporalité immanente de façon qu'il serait une dimension pré-réflexive de la conscience elle-même. D'une autre côté, des auteurs comme Sokolowski et John Brough considèrent que le flux absolu de la conscience relève d'une autre sphère constitutive que la temporalité immanente, c'est-à-dire que le flux absolu serait la dimension ultime de la subjectivité. En vérité, il est difficile de cerner catégoriquement la position de Husserl et plusieurs interprétations sont possibles. Cependant, un fait semble prévaloir : l'acte intentionnel est conscience de quelque chose de différent de lui, à savoir l'objet intentionnel, même si cet acte se manifeste aussi. L'objet est donné à travers cet acte, mais s'il n'y avait pas quelque sorte de conscience de cet acte, l'objet

n'apparaîtrait pas. Ainsi, en plus d'être intentionnel, l'acte est aussi caractérisé par sa 'conscience interne'.

Dès lors, cette conscience interne ou absolue dans laquelle se constitue la temporalité des actes intentionnels n'est pas elle-même un acte intentionnel. Etant donné que la conscience absolue se caractérise comme *Erlebnis*, c'est-à-dire comme auto-consciente non-thématisée de soi-même, elle est passive. Autrement dit, ce dont elle a conscience lui est donné, donc ce n'est pas elle qui pose son objet. Mais la caractéristique la plus importante de la conscience absolue est qu'elle est une appréhension du temps, ou plus exactement des actes en tant que temporels, et pourtant elle-même n'est plus dans le temps. D'après Rudolf Bernet :

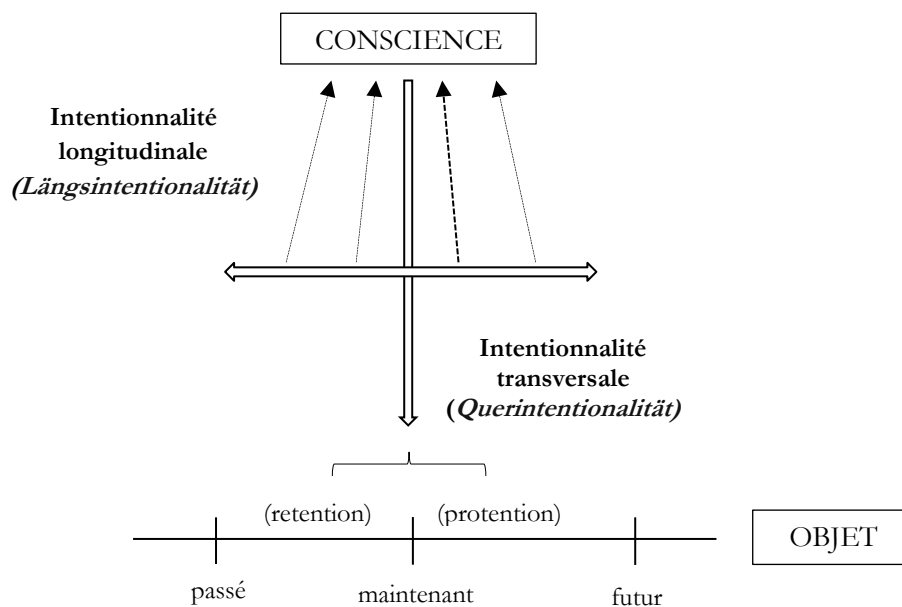
Husserl dit explicitement qu'à strictement parler cette conscience absolue ne devrait même pas être appelée «flux de la conscience absolue, constitutive du temps», puisque «flux» est encore une notion temporelle qui ne s'applique proprement qu'à ce qui est constitué par la conscience absolue. Il écrit: le flux de la conscience absolue «est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué», ce qui est constituant, nous ne pouvons le nommer flux que «métaphoriquement» et parce que, pour cette conscience absolue, «des noms nous font défaut». Si la «temporalité» est une détermination de ce qui est contenu dans le temps, alors il faut conclure que la conscience absolue n'est pas temporelle.<sup>52</sup>

Cette non-temporalité de la conscience est en vérité un autre type de temporalité, ce que Rudolf Bernet, par exemple, définit comme une « autre-temporalité ». Elle est la forme même de la vie du sujet laquelle Husserl détermine comme flux. De cette manière, dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps, nous trouvons deux flux : dans le premier, l'unité de l'objet est constituée dans le temps immanent et dans le deuxième flux, à savoir celui qu'on vient de définir, l'unité du flux lui-même est constituée. Selon Husserl, cependant, il n'y a qu'un seul flux dans lequel les deux unités se constituent. Cette constitution se passe de cette manière à cause d'une structure complexe que Husserl appelle « double intentionnalité » du flux. Husserl caractérise cette double intentionnalité du flux comme « intentionnalité transversale » (*Querintentionalität*) et « intentionnalité longitudinale » (*Längsintentionalität*). La première se réfère à l'intentionnalité du flux dirigée vers la constitution des objets dans le temps immanent, en comprenant plus que la phase actuelle ou le « pur » maintenant et en englobant les phases de l'appréhension de l'objet qui, soit ne sont plus là, soit sont à venir. La deuxième intentionnalité est celle qui place le vécu dans le flux de la conscience à travers la constitution de l'unité de la

---

<sup>52</sup> BERNET, Rudolf. Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 85, N°68, 1987, p. 505

conscience elle-même. Ainsi, l'intentionnalité longitudinale est celle qui rend surtout possible l'expérience d'un *vécu* par la conscience, puisque c'est elle qui nous permet d'avoir une auto-conscience des actes mêmes de la conscience et c'est cette caractéristique irréfléchie de la conscience qui fait qu'elle peut se constituer elle-même comme unité. Ainsi, à travers l'intentionnalité longitudinale, le flux se révèle à lui-même dans son écoulement : « Le flux de la conscience qui constitue le temps immanent non seulement existe, mais il est façonné d'une manière si remarquable, et pourtant intelligible, que l'auto-apparition du flux nécessairement existe en lui et par conséquent le flux lui-même doit être nécessairement appréhendable dans son écoulement »<sup>53</sup>. Cependant, ce mouvement n'arrive que grâce à l'intentionnalité transversale, qui nous donne l'objet dans son ensemble et nous ne *vivons* une expérience qu'à travers une appréhension de l'objet qui peut dépasser la présentation d'un profil unique ou d'un simple point-maintenant. Dès lors, les deux intentionnalités sont inséparables, « comme deux côtés d'une seule et même chose »<sup>54</sup>. De cette manière l'intentionnalité longitudinale, qui permet à la conscience de se donner comme unitaire, dépend de l'intentionnalité transversale, qui nous rend possible l'appréhension de l'objet dans son ensemble, comme une identité, à travers des actes intentionnels. C'est dans l'accomplissement de ces actes que justement une auto-conscience se réalise et que l'unité de la conscience elle-même peut se constituer. Dans le schéma suivant, nous pouvons voir comment se produit cette structure :



Le processus dans lequel ces deux intentionnalités se produisent, c'est-à-dire la conscience constituante du temps, n'est pas un genre d'expérience parmi d'autres comme la perception ou la

<sup>53</sup> HUSSERL, Edmund. B. Ergänzende Texte zur Darstellung der Problementwicklung. In: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Dordrecht: Springer, 1969, N°. 54, p. 247 [HUA X-2, p. 381]

<sup>54</sup>Ibid., p. 247 [HUA X-2, p. 381]

mémoire. Ce processus est à la base de chacun de ces actes et les rend possibles. Il est l'expérience elle-même. Cela veut dire que l'impression originnaire, la rétention et la protention, en tant que parties de la constitution de cette expérience, ne sont pas des propriétés du flux, mais elles sont le flux lui-même dans ses diverses manières de constitution. Ainsi, Husserl définit ce processus de la manière suivante :

En conséquence, dans ce même flux de conscience, deux intentionnalités, formant une unité indissoluble, s'exigeant l'une l'autre comme deux côtés d'une seule et même chose, sont enchevêtrées l'une avec l'autre. Grâce à l'une se constitue le temps immanent, un temps objectif, un temps authentique, en qui il y a durée et changement de quelque chose qui dure ; en l'autre l'insertion quasi temporelle des phases du flux, qui possèdent toujours et nécessairement le point « maintenant » fluent, la phase de l'actualité et les séries des phases pré-actuelles et post-actuelles (non encore actuelles). Cette temporalité pré-phénoménale, pré-immanente, se constitue intentionnellement comme forme de la conscience constitutive du temps, et en celle-ci, elle-même. Le flux de la conscience immanente constitutive du temps non seulement *est*, mais encore, de façon si remarquable et pourtant compréhensible, il est tel qu'une apparition en personne du flux doit avoir lieu nécessairement en lui, et que par suite on doit pouvoir nécessairement saisir le flux lui-même dans son écoulement. L'apparition en personne du flux n'exige pas un second flux, mais en tant que phénomène, il se constitue en lui-même. Le constituant et le constitué se recouvrent, et pourtant ils ne peuvent naturellement pas se recouvrir à tous égards. Les phases du flux de la conscience, en lesquelles des phases de ce même flux de conscience se constituent phénoménalement, ne peuvent pas être identiques à ces phases constituées, et ne le sont pas non plus<sup>55</sup>

La détermination de ces deux intentionnalités au centre de l'analyse de la conscience du temps démontre la tentative de Husserl d'établir une *conscience ultime* (*letztes Bewußtsein*) qui constitue à la fois l'unité immanente et temporelle de l'objet temporel et en même temps l'unité du flux de la conscience lui-même. Cette double intentionnalité s'applique au niveau du flux absolu de cette conscience ultime, puisque la conscience peut soit se diriger intentionnellement vers les phases du flux des objets temporels, soit se diriger vers la conscience elle-même qui s'écoule. Cependant, bien qu'on puisse définir comment la conscience absolue opère à travers cette double intentionnalité, la déterminer en tant que concept dans l'analyse du temps chez Husserl est une tâche difficile. Toutefois, pour ce qui nous concerne ici, l'essentiel est de

---

<sup>55</sup> HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000, §39, p. 70/71 [HUA X-1, p. 436/437]



comprendre le rôle de cette conscience absolue dans l'analyse husserlienne. C'est elle, à travers la double intentionnalité, qui nous donne l'objet comme unitaire, c'est-à-dire nous donne son identité. Mais l'identité de cet objet immanent est constituée à travers la constitution de la propre unité de la conscience. Il nous faut donc investiguer la liaison entre la constitution de ces deux identités.

### III. *La synthèse d'identité*

Nous avons commencé ce chapitre en affirmant qu'il nous fallait investiguer la dimension temporelle de la conscience pour comprendre le mouvement qu'on a appelé « *synthèse d'identité* ». Sans cette dernière, la constitution, base de la méthode phénoménologique, ne peut pas s'accomplir. Maintenant, après avoir parcouru l'analyse de la conscience du temps, nous devons revenir à la notion d'identité et essayer de la définir en accordance avec les concepts de temporalité que nous avons trouvés dans l'investigation husserlienne.

Comme nous l'avons montré, l'idée de constitution chez Husserl signifie constitution de l'identité de l'objet. Le centre de l'investigation phénoménologique est donc de comprendre comment cette identité est constituée à travers les diverses manières dont l'objet se donne. La conscience doit être capable d'établir une unité d'apparition à travers une sorte de synthèse identifiante. Par cette synthèse, la conscience constitue l'identité de l'objet intentionnel *dans* et *à travers* la multiplicité de ses apparences. Comme nous l'avons vu, le schéma appréhension/contenu d'appréhension émerge comme tentative pour expliquer ce mouvement. Il nous montre que cette apparition de l'objet nous donne un contenu sensible et grâce à l'animation de ce contenu par une appréhension, nous vivons cette apparition dans son unité. Cet acte d'appréhension nous donne ainsi l'objet dans sa continuité, c'est-à-dire dans les différentes manières dont il se donne, mais il n'est pas une intention qui rassemble cette multiplicité dispersée de donations *après* l'apparition de l'objet. Au contraire il fonde l'unité de cet objet déjà dans la seule présence de l'objet. Autrement dit, l'appréhension n'est pas un acte à posteriori, mais une interprétation ou une animation de l'objet qui se réalise *dans* la perception continue de cet objet.

D'après Husserl il y a deux éléments qui font partie de la constitution d'un objet intentionnel à travers l'appréhension : les *déterminations extratemporelles* (*außerzeitlichen Bestimmungen*) de l'objet appréhendé et ses *positions temporelles* (*Zeitstelle*) qui définissent des contenus spécifiques en rapport avec la place temporelle spécifique que l'objet occupe au moment de son appréhension. Ainsi, dans l'écoulement des vécus dans la conscience, le matériel extratemporel de l'objet intentionnel est conservé comme identique, de sorte que chaque phase de la modification

réentionnelle possède essentiellement le même contenu. De la même façon, aussi le moment temporel est conservé dans la modification réentionnelle de l'objet, même si ce moment est modifié. Cela parce qu'un objet ne change pas sa position temporelle, mais seulement sa position en relation au maintenant, qui à son tour est toujours en train de changer. Ces deux caractéristiques de l'appréhension, à savoir les déterminations extratemporelles et les positions temporelles, confèrent une identité à l'objet.

L'objectivation de l'objet temporel se fonde ainsi dans les moments suivants: le contenu de sensation, qui appartient aux différents point-maintenant actuelles de l'objet, peut rester qualitativement absolument inchangé, et pourtant ne pas posséder une identité véritable dans cette identité de contenu. La même sensation dans ce maintenant-là et dans un maintenant différent possède une différence, et plus précisément une différence phénoménologique, qui correspond à la position temporelle absolue. Cette différence est la source première de l'individualité de ce « ce » [dies] et ainsi de la position temporelle absolue. Chaque phase de la modification a « essentiellement » le même contenu qualitatif et le même moment temporel, toutefois modifié, et elle les a de telle manière qu'à travers eux l'appréhension d'identité qui vient par la suite est rendue possible.<sup>56</sup>

Ainsi, ce qui change est la manière de donation de l'objet, mais son matériel et sa place temporelle sont conservés. Néanmoins, cela ne suffit pas pour que nous, en tant que consciences, puissions saisir une identité, car comment pouvons-nous être sûrs du non changement de ce contenu ? Et cette position temporelle est une position en relation à quoi ? D'après Husserl, si l'on prend le contenu de l'objet comme simple propriété qui représente des qualités d'un objet (c'est-à-dire le simple « quoi » de la qualité), alors évidemment le caractère temporel n'est pas important. Mais la fonction de l'appréhension est justement d'animer ce contenu et de le rendre intentionnel et ce mouvement est rendu possible seulement à travers le temps immanent qui constitue ce contenu en tant qu'intentionnel à travers un continuum d'impressions originaires, réentions et protentions. La place ou position temporelle, à son tour, ne dépend pas, comme nous l'avons vu, du maintenant, puisque celui-ci est toujours en train de changer. Cette position unique occupée par l'objet dans le temps est en vérité en rapport à une conscience, à moi. La place de l'objet est à l'égard de la position qu'il occupe dans *mon* flux de vécu. Il faut donc une unité d'expériences (un système unitaire ou un monde) dans laquelle chaque objet peut trouver sa localisation temporelle unique.

---

<sup>56</sup> Ibid., §31, p. 56 [HUA X-1, p. 422]

Ainsi, cette synthèse d'identité dépend d'un double mouvement: une synthèse objective en tant que constitution d'une unité objective de sens de l'objet à travers l'animation de ses contenus sensibles, et une synthèse subjective, qui est la constitution de l'unité de la conscience elle-même, puisqu'il faut que la conscience puisse s'identifier comme unitaire pour que les objets aient une position à l'égard de cette conscience identique. Ces deux synthèses sont temporellement constituées. Comme nous l'avons vu, d'un côté l'animation des contenus sensibles dépend de la structure établie par la conscience immanente du temps, à savoir le schéma impression originaire/rétention/protection, lequel rend possible le fait pour la conscience de saisir l'objet dans son ensemble et non seulement comme apparition d'un profil unique ou d'un point-maintenant isolé. De l'autre côté, l'objet occupe une place spécifique toujours en relation à la conscience qui l'appréhende, c'est-à-dire la position occupée par l'objet est sa place dans le flux de vécus qui s'écoulent par ma conscience. Il faut donc que cette conscience puisse s'unifier elle-même pendant l'écoulement des vécus et s'identifier toujours comme la même. Ce processus est, comme nous l'avons montré, le flux absolu de la conscience qui se constitue à travers ce qu'on a appelé le temps pré-immanent, qui est le temps qui nous donne une auto-conscience irréfléchie de nos propres consciences. De cette manière, la constitution de l'identité de l'objet est un processus qui se fonde sur la temporalité, de sorte que non seulement des différentes manières de donation de l'objet doivent être synthétiquement, et donc temporellement, unifiées, mais aussi ce mouvement doit être accompagné de l'unification temporelle de la conscience qui opère la perception de cet objet. Ce qui garantit à ce mouvement de se réaliser de cette façon c'est justement la double intentionnalité puisque les unités se constituent ensemble : « Ainsi, le flux de la conscience évidemment est constitué dans la conscience comme une unité aussi. L'unité de la durée d'une note, par exemple, est constituée dans le flux, mais le flux lui-même est constitué à son tour comme unité de la conscience de la durée de la note »<sup>57</sup>.

Nous allons donc analyser par la suite comment le concept d'individuation, tel que Husserl le développe, dépend de ce double mouvement de la conscience absolue, parce que cette même conscience qui s'unifie soi-même dans le processus de constitution de l'identité de l'objet est la même conscience qui dans ce même processus appréhende aussi l'objet dans son individualité. De cette manière, la conscience opère à la fois le mouvement d'unification et d'individualisation. Cette individualité se montrera aussi dépendante de la temporalité, car de la même façon que la temporalité est le fondement à l'identité, elle est aussi le fondement de l'individualisation. Cette dernière sera le résultat de la place *temporelle* que l'objet occupe.

---

<sup>57</sup> Ibid., §39, p. 68 [HUA X-1, p. 434]

## CHAPITRE 3. SUR UNE PHENOMENOLOGIE DE L'INDIVIDUATION

### A. LA TEMPORALITE COMME ORIGINE DE L'INDIVIDUATION

Les *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (*Manuscripts de Bernau sur la conscience du temps*) est une œuvre qui ne présente pas une doctrine homogène du temps, mais où Husserl s'engage à investiguer encore une fois le problème de la temporalité. Les trois déclinaisons temporelles de la conscience du temps, la constitution des objets temporels et la question de la conscience absolue du temps sont de nouveau soumis à une analyse phénoménologique. Néanmoins, cette fois, Husserl élabore une connexion entre différents types d'objectivité et les différentes formes de temporalité, en mettant l'accent sur la contribution de la temporalité pour la question de l'individuation. Ainsi, les différentes régions de l'être (à savoir, réel, irréel et idéal) se montreront corrélationnelles aux différentes formes de temporalité, de sorte que la relation entre l'être et le temps serait constituée dans la conscience du temps. De cette manière, les *Manuscripts* établissent le temps non seulement comme étant dans le *sujet connaissant* (*Erkenntnissubjekt*), mais aussi comme forme nécessaire des entités individuelles au sein d'un monde individuel (à savoir, le monde réel, imaginaire et idéal)<sup>58</sup>. Dès lors, les *Manuscripts* fondent une liaison entre la temporalité et l'horizon du monde dans lequel chaque objet se situe. Husserl maintient cependant la structure formelle selon laquelle la temporalisation noématique de l'objectivité se fonde sur la temporalisation noétique de la conscience, les deux se constituant à travers la double intentionnalité de la conscience absolue. Comme nous l'avons vu précédemment, il appartient à l'essence de la conscience du temps qu'elle soit en même temps la conscience de l'unité de sa propre immanence et la conscience de l'unité de l'objet transcendant.

C'est dans ce contexte que Husserl s'engage, parmi autres problèmes, à l'investigation de la relation entre le temps et l'individuation et donne ainsi à l'analyse du temps une nouvelle direction<sup>59</sup>. Ici la temporalité apparaît comme origine de l'individuation et l'analyse phénoménologique de la conscience intime du temps se montre comme chemin pour la résolution d'un tel problème. Selon Rudolf Bernet :

S'il est vrai, comme Husserl le présuppose constamment dans les textes de Bernau, que c'est le temps et non l'espace qui constitue la racine la plus profonde de l'individuation, cette dépendance du mode d'être de l'objet vis-à-vis de la conscience intuitive a comme conséquence que seule une phénoménologie de la conscience intime du *temps* est à même

<sup>58</sup> Voir Texte n°5 des *Manuscripts de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*.

<sup>59</sup> Dans une lettre à Roman Ingarden de 5 avril 1918, pendant que Husserl travaille sur les *Manuscripts*, il écrit "Denn nicht an einer bloßen Phänomenologie der Zeit arbeite ich – die sich nicht für sich ablösen läßt – sondern an dem ganzen ungeheuren Problem der Individuation der Konstitution individuellen (also "tatsächlichen") Seins überhaupt u. nach seinen wesentlichen Grundgestaltungen" (HUSSERL, Edmund. *Briefe an Roman Ingarden*. Phaenomenologica n°25, Den Hague: Martinus Nijhoff, 1968, p. 10)

de rendre compte de l'individualité qui appartient (ou n'appartient pas) aux différents types d'objet<sup>60</sup>.

Ainsi, l'investigation sur la temporalité dans les *Manuscripts* mènera Husserl à trouver un problème ontologique au sein de l'analyse phénoménologique car si l'on parle de l'individuation, ce qui est concerné est le mode d'être des objets. Néanmoins, une simple analyse ontologique de l'individuation ne résoudrait pas le problème puisqu'il faut une analyse phénoménologique transcendante. C'est cette dernière qui propose d'analyser le monde en tant que corrélat intentionnel d'une conscience qui accomplit une expérience de ce monde et c'est donc seulement à travers cette conscience que le sens d'un certain objet est constitué. Ainsi, la justification du sens d'être d'un objet est fondée dans l'évidence avec laquelle cet objet est donné dans la conscience. Puisque le temps est la condition nécessaire pour que les objets puissent se donner à une conscience, même si le problème de l'individuation a des caractéristiques d'une question ontologique, c'est seulement l'analyse de la conscience interne du temps qui sera capable de fournir un chemin pour résoudre cette question.

Dans les *Manuscripts*, on trouve donc une réflexion sur les différents types d'individuation temporelle pour des objets imaginaires, perceptuels et idéals. De cette manière, les différents sens d'être en tant que différents sens de transcendance temporelle seront constitués dans la temporalité transcendante de la conscience absolue du temps, comme Husserl l'affirme :

Il y a derrière la subjectivité de ces phases temporelles une sphère transcendantale-subjective ultérieure, la sphère des vécus (de même à un niveau nouveau et avec un nouveau sens) en lesquels cette temporalité se constitue, des vécus qui, dira-t-on donc tout d'abord, figurant, mènent à apparition (des apparitions pareillement de niveau transcendentement plus profond) des objets temporels avec leur forme temporelle, lesquels ne sont cependant pas eux-mêmes temporels, ni objectivement-temporels, ni temporels en tant qu'événement du temps transcendantal de premier niveau.<sup>61</sup>

## B. LE PROCESSUS D'INDIVIDUATION

La question de départ pour Husserl concerne l'appréhension d'un objet individuel dans le flux de la conscience. Chaque individu a sa propre essence concrète. Cependant, étant individuelle, cette essence est accompagnée d'une particularisation différente dans chaque objet

---

<sup>60</sup> BERNET, Rudolf. *Conscience et Existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris: PUF, p. 123

<sup>61</sup> HUSSERL, Edmund. *Manuscripts de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*. Traduit par Jean François Pestureau et Antonino Mazzú. Coll. Krisis. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2010, p. 156/157 [HUA XXXIII, p.184]

individuel dans lequel elle se concrétise. A cette particularisation spécifique de chaque individu qui fait partie d'une même essence Husserl donne le nom « *tóde ti* » :

L'expression « *τὸδε τι* » n'est absolument rien d'autre qu'une désignation tout d'abord complètement indéterminée, générale pour précisément cette situation concrète nécessaire [...] Cela n'indique rien d'autre que [ceci] : il appartient à l'essence logique de l'être d'être une généralité identique, <c'est-à-dire> d'être en relation avec une pure possibilité ouvert d'une extension infinie de singularités qui, si nous ne prenons pas une essence générique mais une différence la plus petite, ne sont pas à leur tour des essences, mais précisément des « répétitions » de celle-ci, donc de telles occurrences uniques absolues, chacune un ceci-là absolument unique [...] Le ceci-là individuel est la catégorie de la singularisation d'un concret<sup>62</sup>

Le *tóde ti* est donc multiple, puisque chaque essence peut s'individualiser dans des manières diverses. Chaque essence s'individualise à travers un *tóde ti* différent, car dans chaque cas l'objet se trouve dans un « ceci-là » unique, c'est-à-dire qu'il se donne d'une façon unique, dans un moment unique.

Pour expliquer ce processus d'individuation, Husserl part de l'idée d'une *expérience originnaire* (*ursprünglicher Erfahrung*) vécue par le sujet, laquelle se montre comme un procès de constitution constante, c'est-à-dire qu'il y a une constante appréhension par le sujet du monde qui l'entoure. Ce *procès originnaire* (*Urprozess*) n'est rien d'autre que ce que Husserl appelait « flux absolu de la conscience » dans les *Leçons* et, à travers lui, on trouve toujours quelque chose qui dure. A chaque nouvelle position de ce sujet, c'est-à-dire à chaque nouveau maintenant dans cette expérience, le contenu de ce 'quelque chose' est posé sous la forme d'un nouveau point temporel. A cette toujours nouvelle position du sujet, Husserl donne le nom « *présent originnaire* » (*ursprüngliche Gegenwart*) qui désigne chaque position actuelle vécue par un sujet. Ce présent est caractérisé comme étant un flux continu de *présentations*, autrement dit il y a un devenir constant des nouveaux points de présent. Dans ce courant, chaque nouvelle position (ou chaque nouveau *présent originnaire*) présente un contenu qui peut maintenir son identité d'essence dans l'écouler du flux ou pas. Lorsque le contenu demeure inchangé, c'est justement quand on trouve l'essence de l'objet qui se montre à la conscience comme constamment « nouvelle », car elle acquiert une place temporelle différente à chaque maintenant, bien que l'objet demeure le même dans son contenu, puisque le contenu s'est maintenu inchangé dans le flux. Husserl affirme donc :

---

<sup>62</sup> Ibid, p. 238/239 [HUA XXXIII, p. 303/304]

C'est là le *point d'origine de l'individualité, de la factualité*, de la différence dans l'existence. L'avoir le plus originaire, la saisie d'un contenu comme fait et d'un contenu différent comme fait différent s'accomplit dans l'actualité de la présentation originaire et s'accomplit dans la conscience du présent originaire du contenu<sup>63</sup>

Ainsi, c'est dans le présent originaire qu'on trouve la possibilité d'avoir l'expérience d'un contenu qui est identique, mais en tant qu'un 'individuel'. Dès lors, l'objet individuel sera défini par Husserl par sa position temporelle unique, car l'individualité d'un objet dépend de sa donation dans le temps et surtout de sa première et *unique (einmalig) présence originelle*. C'est sa donation toujours unique dans le flux temporel d'une conscience qui distingue un objet individuel des autres.

### I. Individuation et identité

On trouve donc chez Husserl un double mouvement : l'*individualité* est liée à la fois à l'idée de factualité, et, en même temps, au processus de constitution d'une *identité*. Selon Alexander Schnell :

Ainsi, il y a un lien intime entre l'individualité et la factualité : le processus originaire constitue la conscience d'un individu comme identique *et* différent. Quand je perçois un objet, un présent originaire surgit. Celui-ci « *pose* » originairement un instant de la série du « temps absolu » qui est indissociable du *contenu* (teneur) de ce qui est perçu. Ce contenu est individué en vertu de ce « passage » à travers le présent originaire.<sup>64</sup>

C'est important de se rappeler que pour Husserl la factualité est toujours en rapport avec l'objet pur et simple, c'est-à-dire le transcendant. De celui-ci nous n'avons pas une intuition pleine et complète, mais la conscience n'appréhende que des aspects (multiplicités perceptives) dans une multiplicité de profils. Cependant aucun d'entre eux n'est structurellement complet, mais seulement des parties ou des façons de se montrer d'un tout. La chose est perçue à travers des profils et fonctionne ainsi comme pôle de ces modes d'apparition de sorte qu'il est une erreur à affirmer que la perception n'a pas accès au transcendant. Néanmoins, ces profils individuels sont contingents, ce sont des *faits*. Il faut pourtant comprendre que même cette contingence du fait possède le caractère d'une nécessité eidétique, c'est-à-dire qu'il y a une inséparabilité entre ce qu'on appelle l'essence de l'objet et le fait :

---

<sup>63</sup> Ibid., p. 231[HUA XXXIII, p. 292]

<sup>64</sup> SCHNELL, Alexander. *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps 1893-1918*. Coll. "Europaea Memoria". Hildesheim: Olms, 2004, p. 227



[...] certainement il suit de cela qu'aucune intuition d'essence n'est possible sans la possibilité libre de changement de regard vers un « correspondant » individuel et la formation de la conscience d'un exemplaire – et vice-versa aucune intuition individuelle n'est possible sans la possibilité libre de l'exécution d'une idéation et en elle diriger le regard vers l'essence correspondante exemplifiée dans ce qui est visé individuellement.<sup>65</sup>

Ainsi, on trouve entre fait et essence la même inséparabilité qu'entre individuel et identique : un procès ne se produit pas sans l'autre, car même si chaque objet est individuel, dans le sens qu'il se donne comme un fait différent dans chaque présent originaire, il y a quelque chose de l'objet qui subsiste à travers le temps et à travers chaque vécu et que la conscience appréhende en tant qu'une identité. De son côté, celle-ci n'est possible qu'à travers l'individualité puisque l'individuel se montre comme un exemplaire temporellement unique d'un contenu qui dure sans changer. Dès lors, l'idée d'identité et le concept d'individuation se montrent chez Husserl intrinsèquement liés, ce qui peut être remarqué par sa définition de l'individuation comme « identité effective avec soi-même et un état de différenciation d'avec tout autre <objet> »<sup>66</sup>. Selon Nicolas de Warren :

En essence, Husserl argumente que la détermination temporelle d'un objet dépend d'une identification d'une identité, ou "substratum", et que tel substratum identique individualise l'objet. Un substratum est une unité objective d'un noyau noématique de sens et le pôle noématique d'un « objet X » qui dure dans le temps dans le sens spécifique de sa propre forme temporelle constituée.<sup>67</sup>

De son côté, l'individualité se constitue seulement dans un présent originaire qui lui donne une place temporelle toujours unique (et c'est justement ça qui lui confère un caractère individuel), mais nous ne pouvons pas passer d'une donation individuelle à une identité de l'objet sans l'écoulement du temps. L'importance du temps se montre, par exemple, par le fait qu'il y a un rapport réciproque essentiel entre le maintenant et les existences individuelles. Le maintenant dépend nécessairement de l'actualité de la conscience positionnelle du contenu concerné et cette conscience pose ce contenu sous la forme d'une place temporelle, laquelle n'est pas le maintenant, car le maintenant est toujours en train de passer à travers l'enchaînement des

---

<sup>65</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Husserliana Band III. The Hague: Martinus Nijhoff, 1950, §3, p.15 [HUA III-1, p.12]

<sup>66</sup> HUSSERL, Edmund. *Manuscripts de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*. Traduit par Jean François Pestureau et Antonino Mazzú. Coll. Krisis. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2010, p. 256 [HUA XXXIII, p. 330]

<sup>67</sup> WARREN, Nicolas de. *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 181

réentions, comme on l'a vu auparavant, tandis que la conscience d'un être individuel traverse tous ces vécus. D'un autre côté, le contenu devient fait individuel seulement grâce au caractère d'existence que le maintenant lui donne à travers le présent originaire. D'après Rudolf Bernet :

Ce maintenant de la conscience intentionnelle, aussi durable soit-il, ne suffit pourtant pas pour constituer, à lui tout seul, l'individualité de l'objet qui se donne en lui. Il faut impérativement que ce maintenant présent soit précédé et suivi d'autres maintenant au sein d'un même flux de la conscience pour que s'accomplisse le processus de l'individuation d'un objet intentionnel. Car, comme l'analyse ontologique nous a montré, cet objet individuel est un objet qui occupe une place unique au sein de l'ordre temporel du monde réel, et il va de soi qu'aucun maintenant de la conscience ne suffit pour constituer un tel l'ordre temporel<sup>68</sup>

## II. Individuation et objectivité

Pour approfondir l'analyse de l'individuation, investiguer le cas de la perception de deux objets temporels égaux nous aidera à mieux comprendre ce processus. Malgré l'égalité de ces deux individus, le processus de l'expérience originaire de chacun démontre des différences dans leurs manières de constitution. Husserl décrit ce processus comme une série de « positions » (*Setzungen*). Par ce terme, il exprime l'idée d'un acte d'institution (*Urstiftung*) qui serait une sorte de qualité du temps, lequel pose l'objet de façon continue dans ce que Husserl appelle « histoire de la perception » (*Wahrnehmungsgeschichte*). Autrement dit, la position de l'objet est instituée ou installée de façon temporelle, chaque nouvelle position inaugure une nouvelle perception de cet objet et cette perception se donne de façon continue en suivant temporellement des phases de l'objet jusqu'à qu'une nouvelle position soit instituée. Husserl nous explique :

Toute nouvelle position (position de maintenant) pose son contenu sous la forme d'un nouveau point temporel. Cela signifie que la différence individuelle des points temporels est le corrélat d'une certaine institution originaire [*Urstiftung*] grâce à un mode de donation conservant un corrélat identique à travers toute transformation dans la mutation continue des réentions appartenant au nouveau maintenant.<sup>69</sup>

Cela signifie que le premier point de donation d'un objet (*Einsatzpunkt*) possède un caractère spécial, c'est-à-dire que la première fois que notre attention se dirige vers un objet est

---

<sup>68</sup> BERNET, Rudolf. *Conscience et Existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris: PUF, p. 125

<sup>69</sup> HUSSERL, Edmund. *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*. Traduit par Jean François Pestureau et Antonino Mazzú. Coll. Krisis. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2010, p. 230 [HUA XXXIII, p. 291]

d'une certaine manière saisit différemment. Cette première attention intuitive marque un point spécial dans le temps et inaugure l'écoulement temporel de l'appréhension de cet objet, de sorte que c'est à partir de ce point que la durée de l'objet s'étend. Ainsi, d'après Husserl, dans la perception nous avons une certaine manière de parcourir toutes les parties qui appartiennent à la présentation de l'objet envisagé, mais ce parcours est différent chaque fois que nous percevons ce même objet. Par exemple, si j'observe une maison, je vois le toit, après les murs, les fenêtres et finalement la porte. Lorsque j'observe cette même maison une nouvelle fois, je peux commencer à la percevoir par une autre partie d'elle. Dès lors, chaque perception possède sa propre façon de parcourir le même objet intentionné<sup>70</sup> et cette manière unique de chaque perception Husserl l'appelle « *histoire de la perception* » (*Wahrnehmungsgeschichte*). Cette dernière sont des épisodes qui possèdent un commencement et une durée, de sorte qu'ils ont un ordre associatif du type « d'abord ça, après cela ». Ces petites histoires de la perception forment un important élément du temps subjectif, car ils constituent des unités que nous pouvons identifier à travers le mémoire, par exemple, en nous souvenant d'une perception déterminée que nous avons eu d'un objet ou moment spécifique.

Le commencement ou point de départ de cette « histoire de la perception » établit ce que nous avons nommé « *position* » (*Setzung*) de l'objet. Cette position est aussi un point de départ car elle est le début d'une action continue de la part du sujet de la perception. A partir de ce moment, je possède l'objet et le premier point de sa donation sous contrôle (*im-Griff-halten*) et ce mouvement s'étend dans le parcours de l'histoire entière. Cette activité subjective est l'origine de l'individuation, de sorte que cette position (*Setzung*) d'une individualité est l'action de mon activité subjective que j'exerce en permanence. Ainsi, la position actuelle dans la présence originnaire de l'objet a une sorte d'effet durable, de sorte que l'individuation de l'objet se produit dans une petite histoire de la perception. De cette manière, la position d'un point de départ d'une histoire de perception est la fondation d'un mouvement d'individuation qui amène l'objet et sa durée à cette petite phase du temps subjective, qui est l'histoire de perception. Cette localisation de l'objet dans le cadre de ce « d'abord ça, après cela » se trouve dans le temps subjectif et immanent, puisqu'il est un corrélat de l'expérience subjective d'une conscience. Autrement dit, le caractère unique d'un objet individuel est d'abord un caractère unique dans l'écoulement d'une conscience.

Cette forme d'individuation est cependant un deuxième niveau d'individuation, car d'abord cet objet se présente à moi dans son objectivité. Si nous pensons à l'individualité dans un sens complet il faut que nous insérons l'objet dans toute son histoire faite de changements et

---

<sup>70</sup> Nous remarquons ici qu'une nouvelle forme de différenciation des objets apparaît. Souvent l'on parle de la différence de contenu de sensation dans chaque appréhension d'un même objet, maintenant nous voyons que chaque perception a aussi sa propre manière de parcourir un même objet et cela marque un autre type de différence dans l'acte d'appréhension.

mouvements non seulement dans le temps, mais aussi dans l'espace. Dieter Lohmar nous fournit un exemple :

Pensez à un objet utilisé quotidiennement, comme un verre, un livre ou une voiture que j'utilise, mais qui est un objet qui possède beaucoup d'autres modèles identiques utilisés par d'autres personnes. Si j'essaie de reconnaître un tel objet individuel, je peux me tromper ou je peux avoir des difficultés à effectuer cette identification. Si je cherche ma voiture bleue dans un grand parking, il peut facilement arriver que je reconnaisse la mauvaise voiture comme étant la mienne. Pour savoir quelle voiture est la bonne, je dois refaire l'histoire des perceptions et des événements qui commence ce matin quand je suis arrivé sur le parking. Je suis passé par l'entrée, j'ai tourné à gauche, il y avait un camion qui bloquait la route, puis j'ai tourné à droite, et ainsi de suite [...] J'ai inséré cet objet dans une histoire plausible de ses changements et ses mouvements. Pour rester avec notre exemple : si je vois une voiture bleue, mais il manque une certaine rayure à la porte gauche, je suis sûr que ce n'est pas ma voiture. Cette sécurité dépend de la connaissance quotidienne de la causalité et de la motivation: une telle rayure peut avoir été ajoutée sans que je le sache, mais elle ne serait jamais disparue sans que je sache. Je peux imaginer que ma voiture a été amenée dans un atelier de réparation et que la rayure a été réparée là-bas, mais je suis sûr que personne, sauf moi, ne paierait pour ça. Ainsi, même l'identification de ces objets de la vie quotidienne repose sur une connaissance élargie du monde et les changements et mouvements possibles en lui, et de leur probabilité respective<sup>71</sup>

Cette insertion dans un ordre objectif est donc nécessaire pour l'établissement de l'individualité de l'objet, car toutes nos considérations à propos d'un objet reposent sur sa localisation spatiale, sa localisation dans le temps objectif et l'horizon dans lequel il se trouve, c'est-à-dire le monde des faits communément partagés. Cet ordre objectif définit un type spécifique de relation entre les objets qui font partie d'eux, que Husserl appelle « *relation d'effectivités* » ou « *relation de faits* » (*Beziehungen der Wirklichkeit* ou *Tatsachenrelationen*). Husserl nous explique ce genre de rapport :

Ils sont des relations qui ne sont possibles qu'entre des objets individuels [...] Tous les objets individuels possèdent une durée temporelle et une position temporelle. Ils s'étendent avec un contenu d'essence sur le continuum originaire du temps et ils ont dans leur essence totale, comme essence en générale, une extension temporelle de magnitude

---

<sup>71</sup> LOHMAR, Dieter. On the Constitution of the Time of the World. In: LOHMAR, Dieter, YAMAGUCHI, Ichiro (eds.). *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Série Phaenomenologica, vol. 197. Heidelberg: Springer, 2010, p. 129/130

définie, à savoir leur durée, et un contenu temporel, lequel remplit cette durée [...] cette totalité ne peut être individuel qu'en tant qu'elle est étendue, en tant qu'elle est un 'devenir' [werdend] [...] Tous les objets individuels sont donc temporellement « liés » ; ils appartiennent à un ordre unique de devenir [...] et l'individualité de ce devenir fonde l'unité de la liaison et l'unité de l'ordre (de la relation). Il en est de même dans l'ordre des positions spatiales, qui se fonde sur l'ordre temporel des objets individuels<sup>72</sup>

Ainsi, cette « relation de faits » est la base des relations entre des objets individuels. Ce rapport se donne temporellement, puisque chacun de ces objets possède une durée déterminée et se trouve dans un constant devenir, c'est-à-dire que l'existence des objets individuels s'étend dans l'écoulement du temps objectif et, dans cette étendue, ils remplissent une position temporelle et spatiale unique au sein de cet ordre. C'est donc le fait qu'ils fassent tous partie d'un même mouvement de devenir, lequel se produit temporellement, qui lie ces objets dans un même ordre unique. Evidemment, Husserl affirme aussi l'existence d'autres types de relation entre les objets individuels, comme la relation de cause à effet, de la partie au tout, etc. Cependant, tous ces rapports se fondent sur la liaison que le temps établit d'abord entre ces objets. L'histoire de la perception n'apparaît donc que comme un deuxième niveau d'individuation, car l'identité des individus repose dans le monde de l'expérience au niveau objectif, « car l'individuation et l'identité de l'individuel, ainsi que l'identification possible fondée sur elles, sont possibles seulement dans le monde de l'expérience effective [der Welt wirklicher Erfahrung], sur la base de la position du temps absolu »<sup>73</sup>. La compréhension de ce premier niveau d'individuation sera importante pour notre investigation à propos de l'individuation des objets réels.

### III. *L'individuation et la conscience absolue*

Pour qu'un objet puisse se donner comme individuel il doit avoir une place temporelle unique, mais cette place temporelle implique aussi une place spatiale dans un monde, car, comme nous l'avons vu, un objet est tout d'abord une objectivité laquelle est saisie à travers l'horizon dans lequel cette objectivité se donne. Autrement dit, un objet est unique ou individuel en tant qu'il est inséré dans un monde, une totalité dans laquelle il est en rapport avec d'autres objets individuels vis-à-vis desquels il peut se distinguer. Le temps, comme nous avons vu, est le « point d'origine de l'individualité, de la factualité, de la différence dans l'existence »<sup>74</sup>. L'objet individuel

---

<sup>72</sup> HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prague : Academia Verlagbuchhandlung Prag, 1939, §43, pp. 216 -218

<sup>73</sup>Ibid., §39, p. 203

<sup>74</sup> HUSSERL, Edmund. *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*. Traduit par Jean François Pestureau et Antonino Mazzú. Coll. « Krisis ». Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2010, p. 231 [HUA XXXIII, p.292]

est donc défini par Husserl par sa position temporelle unique dans ce système ou ordre, car l'individualité d'un objet dépend de sa donation dans le temps et surtout de sa première et unique *présence originelle*. C'est sa première donation dans le flux temporel d'une conscience qui distingue un objet individuel des autres. Cependant, comment faut-il comprendre cette conscience constituante ? Comme on vient de l'affirmer, il faut une unité d'expériences (un système unitaire ou un monde) dans lequel les objets individuels puissent trouver leur localisation temporelle unique<sup>75</sup>. Mais, dans ce cas, quelle conscience peut constituer cette unité ou cet ordre ? C'est la conscience interne. C'est la même conscience que Husserl appelait « conscience absolue » dans les *Leçons* et que dans les *Manuscrits* il renomme « *procès originnaire* » (*Urprozess*). La conscience a donc un 'double travail' d'unification et d'individualisation : « C'est dire que la constitution de l'unité de toutes mes expériences intentionnelles [...] est l'œuvre de la conscience interne. C'est donc cette seule et même conscience interne qui constitue et l'unité temporelle du flux de mon expérience et l'individualité de l'acte que j'accomplis en ce moment »<sup>76</sup>. C'est ainsi qu'identité et individualité font partie d'une même conscience absolue ou d'un même procès originnaire qui les constitue.

De cette manière, dans les *Manuscrits*, comme dans les *Leçons*, Husserl fait face encore une fois à la question de la conscience absolue ou procès originnaire et de sa relation avec les vécus, lesquels Husserl appelle, dans les *Manuscrits*, « *événements* » (*Ereignis*). Le problème est de savoir si ces deux notions appartiennent à des niveaux différents de la conscience, car comme nous l'avons vu dans le dernier chapitre, chaque événement vécu par la conscience est accompagné par une sorte d'auto-conscience irréfléchie de soi, laquelle Husserl nomme justement 'conscience absolue'. Le doute se situe au niveau de la question de savoir si ces événements sont saisis par cette conscience absolue comme des objets immanents. Si c'est le cas, le procès originnaire serait juste une sorte de conscience intentionnelle qui ferait du vécu son objet intentionnel. Ainsi, il s'agit d'investiguer la nature de la conscience pour comprendre ce qui nous rend conscients du flux de ce procès originnaire. Cependant, si on affirme que le procès originnaire est seulement une autre conscience intentionnelle, nous établissons une forme de régression à l'infini, en faisant appel à une autre conscience qui puisse constituer l'unité du flux de ce procès. Dans le dernier chapitre, nous avons vu comment Husserl a essayé de résoudre un tel problème en plaçant le dispositif de double intentionnalité au sein du flux de la conscience : l'intentionnalité transversale et l'intentionnalité longitudinale. De cette manière, la conscience devient conscience de la donation de l'objet et conscience du flux lui-même dans lequel cet objet se donne, de sorte que les deux processus appartiennent à un seul mouvement, étant inséparables l'un de l'autre.

---

<sup>75</sup> Chaque position se pose comme une localisation justement en relation à quelque chose qui demeure inchangé, car il faut un point de référence, donc il faut une unité (quelque chose qui reste le même) dans le flux des expériences par rapport à laquelle les objets individuels puissent avoir cette localisation temporelle unique.

<sup>76</sup> BERNET, Rudolf. *Conscience et Existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris: PUF, p. 126

Cette démarche dans l'investigation sur la temporalité était déjà celle de Husserl dans les *Leçons*. Dans les *Manuscripts* cependant, il accorde plus d'attention à l'importance de la dimension protentionnelle dans la conscience de ce procès originaire. Plus spécifiquement, l'analyse de l'intersection entre la rétention et la protention est modifiée par rapport à l'investigation dans les *Leçons*. Husserl n'était plus satisfait de l'idée selon laquelle chaque impression originaire (que dans les *Manuscripts* Husserl appelle « *présentation primaire* ») est intégrée dans un horizon bilatéral de rétention et protention. Dans cette nouvelle analyse, le philosophe jette son regard sur le rôle des protentions dans le continuum des modifications rétentionnelles et il remarque l'influence de la rétention dans la détermination du contenu des protentions. Cette nouvelle découverte d'une codépendance entre rétention et protention engendre l'établissement d'une conscience du temps plus dynamique. De cette manière, la présentation primaire n'est plus comprise comme « point-source » de la conscience du temps, mais comme un simple point-limite dans lequel les modifications rétentionnelles et protentionnelles se croisent. Ainsi, dans les *Manuscripts*, le procès originaire ou conscience absolue se montre comme plus qu'un simple processus mécanique de modifications continues qui résultent de l'évanouissement du présent dans le passé. Au contraire, ce procès est le processus de la vie de la conscience elle-même et il est régi par certaines tendances et anticipations, par de formes croissantes ou affaiblissantes de remplissage intuitif de différents phénomènes, par l'expérience vécue d'un « *accomplissement* » (*Erfüllung*) et d'une « *vidange* » (*Entfüllung*) incessants. Dans ce sens, l'auto-conscience de ce procès originaire n'est plus exclusivement liée à l'intentionnalité longitudinale, qui nous donnait l'unité du flux lui-même à travers le schéma « impression originaire-rétention-protention ». Maintenant, dans les *Manuscripts*, l'auto-conscience dérive de l'expérience d'un accomplissement intuitif présent, c'est-à-dire à travers la conscience de la transition ou transformation continue des protentions en leur réalisation intuitive :

Dans ce processus dynamique et fluide de remplissage, le flux de la conscience elle-même apparaît présentement à travers la conscience du fait que ce qui est à présent donné est le même que ce qu'on avait déjà anticipé dans le passé en tant que quelque chose de futur. L'expérience vécue d'un accomplissement temporel à ce moment présent a ainsi en réalité la forme d'une prise de conscience d'un 'devenir-présent' d'une anticipation passée. Contrairement aux textes antérieurs, qui attribuent l'auto-conscience du flux originaire de conscience à une simple forme rétentionnelle de conscience subséquente, les *Manuscripts de*

*Bernau* mettent l'accent dans la possibilité d'une auto-conscience essentiellement ancrée dans le présent qui s'écoule<sup>77</sup>

C'est au sein de cet ancrage dans le présent qui s'écoule que nous trouvons le problème de l'individuation, car c'est justement à travers sa donation unique dans chaque présent qu'un objet se donne comme individuel. La découverte du processus d'individuation est donc possible seulement grâce à cette auto-conscience du procès originaire qui s'appuie sur la donation du présent, puisque cette auto-conscience accompagne chaque acte qu'on réalise au moment où on le réalise. Cette auto-conscience nous permet de donner une unité au flux de la conscience et par conséquent de donner une place temporelle unique à chaque individu dans ce flux. Au lieu d'être une conscience intentionnelle qui transforme les actes intentionnels en ses objets, le procès originaire serait donc une conscience interne et implicite de la performance de ces actes. L'acte qui vise des actes comme des objets est justement la réflexion (ou aussi appelée « perception interne ») et non la conscience absolue.

### C. L'INDIVIDUATION DES OBJETS EMPIRIQUES ET IDEAUX

Pour l'analyse de l'individuation des objets appelés « empiriques », il faut d'abord comprendre la différence entre deux notions fondatrices de l'appréhension de ces objets : la perception interne (*innere Wahrnehmung*) et la perception externe (*äußere Wahrnehmung*). Dans la conscience, nous trouvons *réellement* (dans le sens allemand de *reell*, c'est-à-dire comme faisant partie du flux de la conscience) deux types d'objet : des objets intentionnels comme résultat des actes intentionnels de la conscience, et les objets hylétiques comme base pour les contenus de sensation. Les deux types d'objet sont objets pour la perception interne, puisqu'elle vise les actes de la conscience eux-mêmes, indépendamment du fait qu'ils soient dirigés vers un objet transcendent ou un objet intentionnel. Ainsi, cette perception interne n'est rien d'autre que ce que, dans le dernier chapitre, nous avons nommé « réflexion » qui s'applique à tout acte intentionnel de la conscience. Nous pourrions cependant confondre cette perception avec la conscience interne qu'on vient de décrire précédemment, laquelle est essentielle dans le processus de constitution de l'individuation. Toutefois, comme nous l'avons déjà montré, en tant que réflexion, la perception interne présuppose la conscience interne ou ce que nous avons décrit comme une auto-conscience de la conscience. Ainsi, « avant de pouvoir prendre en vue mes actes en tant qu'objets intentionnels d'une perception réflexive [perception interne], il faut que le

---

<sup>77</sup> BERNET, Rudolf. Husserl's New Phenomenology of Time-Consciousness in the Bernau Manuscripts. In: LOHMAR, Dieter, YAMAGUCHI, Ichiro (eds.). *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Série Phaenomenologica, vol. 197. Heidelberg: Springer, 2010, p. 12/13



‘processus originaire’ de la ‘conscience interne’ les ait déjà fait miens en les intégrant dans le flux des vécus »<sup>78</sup> à travers cette sorte d’auto-conscience. La perception interne se caractérise donc comme étant un acte qui dépend d’abord de l’accomplissement de la conscience interne. Pour cette raison, la forme temporelle de l’objet appréhendé est déjà constituée par la conscience interne lorsque la perception interne vient le saisir. De cette manière, l’objet de la perception interne est immédiatement individualisé par la conscience interne de sa donation originaire. Cette individuation immédiate se produit parce que, dans la perception interne ou réflexion, l’acte intentionnel et l’objet de cet acte sont donnés dans un même ordre temporel : celui du flux de la conscience. Ainsi, le temps de l’objet (*Objektszeit*) et le temps subjectif de la donation de cet objet (*Gegebenheitszeit*) coïncident, car la perception interne saisit l’objet lors de sa constitution immédiate par la conscience interne. Dès lors, l’individuation produite par la perception interne est immédiate, car l’individuation se fait par la première et unique donation de l’objet dans un ordre temporel, et cet ordre temporel dans lequel l’objet est donné dans la perception interne est le même ordre que celui de la conscience elle-même.

La perception externe, de la même façon que l’interne, fait aussi partie d’un seul et unique flux de conscience de manière à ce que les actes intentionnels de cette perception forment une connexion unitaire avec ce flux. Le responsable de cette appartenance des actes intentionnels de la perception externe au flux de la conscience est la conscience interne (ou ce que nous avons antérieurement nommé ‘auto-conscience’), puisqu’elle accompagne chaque acte qu’on accomplit, les faisant se référer à une seule et même conscience et en l’intégrant au flux de cette conscience. La conscience interne possède ainsi un rôle essentiel pour tout acte intentionnel, venant de la perception interne ou de la perception externe, en constituant le fondement phénoménologique du processus d’individuation.

Si la perception interne et la perception externe se produisent dans une seule et unique conscience interne, leur différence doit se trouver dans la manière dont le flux de la conscience se rapporte aux objets de chacune de ces perceptions, ce qui produira, par conséquent, des types de temporalité différents. Ainsi, pour comprendre le processus d’individuation généré par la temporalité spécifique aux objets de la perception externe, il faut que nous comprenions la double dimension inhérente à la perception de ces objets : le rapport entre un objet individuel et les autres objets individuels et le rapport entre cet objet individuel et les actes de perception qui l’appréhendent. La première dimension concerne le fait que chaque objet réel occupe une place unique dans un seul et même monde réel, lequel possède sa propre temporalité objective. C’est dans ce monde réel avec son temps objectif que la connexion entre des objets transcendants

---

<sup>78</sup> BERNET, Rudolf. *Conscience et Existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris: PUF, p. 129

individuels s'établit, ce à que nous avons donné le nom de « *relation de faits* ». C'est l'appartenance à ce monde qui rend possible pour eux le fait de se rapporter les uns aux autres. Et puisque qu'ils se trouvent dans un même monde, ils ont tous leur propre localisation temporelle individuelle au sein d'un même temps objectif. Cette première dimension de la perception établit un premier niveau d'individuation des objets empiriques, lequel se constitue par rapport à ce temps objectif. Dans ce niveau, des objets trouvent leur localisation temporelle au sein d'un ordre ou monde objectif. En ce qui concerne la deuxième dimension de la perception externe, à savoir la relation entre les actes intentionnels et les objets individuels, nous ne voyons plus dans ce rapport la même coïncidence entre le temps de l'objet (*Objektszeit*) et le temps subjectif de la donation de cet objet (*Gegebenheitszeit*) que l'on a remarqué dans la perception interne. Cela parce que, à la différence de la perception interne, dans la perception externe, la relation entre l'acte et l'objet est médiatisée par les données hylétiques, c'est-à-dire par les contenus de sensations qui me sont offerts par l'objet pour que je puisse l'appréhender. Par conséquent, le temps objectif dans lequel l'objet se trouve n'est pas le même temps que celui de la donation de l'objet à ma conscience, car, comme nous l'avons déjà vu, l'appréhension d'un objet passe par un processus d'appréhension de cet objet à travers les contenus de sensation selon le schéma « appréhension/contenu d'appréhension ». De cette manière, l'objet transcendant se donne à nous dans le temps subjectif de sa donation. Cette dimension établit ainsi un deuxième niveau d'individuation dans lequel l'objet empirique trouve sa place au sein du flux de la conscience à laquelle il se donne. Dès lors, il y a un écart entre le temps de l'objet et le temps de la donation de cet objet. Rudolf Bernet nous rappelle qu'il y a néanmoins une liaison essentielle entre les deux types de temporalité :

Mais cet écart entre le temps de la donation et le temps objectif, qui caractérise la perception externe, n'empêche nullement qu'il existe entre les deux formes du temps un lien très fort qui n'est rien de moins qu'un lien de constitution. C'est, en effet, le temps subjectif unitaire du flux de la conscience effective (dans lequel se situent et le donné de sensation et l'acte d'aperception) qui « constitue » l'unité du monde réel et l'unité de son temps objectif (dans lequel se situe l'objet individuel transcendant). Il y a donc, entre ces deux systèmes temporels, une coordination forte et constante.<sup>79</sup>

Nous voyons ici que le type d'acte employé dans l'appréhension de chaque objet individuel nous révèle un type de temporalité différent. Cependant, comme chaque acte est l'œuvre de la conscience interne, c'est toujours elle l'origine de toute temporalisation :

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 133

Nous savons non seulement que tous les vécus en tant qu'objets de la conscience interne ont nécessairement une forme temporelle immanente, mais aussi que d'une certaine manière ils impriment à leurs objets intentionnels une forme temporelle, comme mode noématique de leur type de donnée. Tous les objets constitués immédiatement, aussi bien ceux de la conscience interne que ceux qui sont étrangers au moi, immédiatement sensibles, les objets hylétiques, possèdent d'emblée et nécessairement une forme temporelle propre appartenant à l'essence des objets constitués. Mais si dans la constitution originaire les objets sont constitués de manière certes sensible mais médiate, à la façon d'objets « physiques », spatiaux, et ceci de sorte que des objets immédiatement sensibles avec le temps immanent leur appartenant de façon immédiatement constitutive servent de représentants aperceptifs pour des objets aperçus de niveau supérieur, alors pour eux un temps aperçu « objectif » se développe par représentation aperceptive d'un temps immanent<sup>80</sup>

Ainsi, la temporalité de chaque vécu intentionnel dépend de la façon dont cette conscience, à travers un acte intentionnel spécifique, se rapporte à un objet individuel. La temporalité de chaque type d'acte se fondera donc dans la distance entre le temps de l'objet et le temps subjectif du vécu de cet objet. Ainsi, dans la perception interne ou réflexion, par exemple, nous avons vu que cet écart est inexistant, tandis que dans la perception externe l'objet appartient à une temporalité objective qui transcende la conscience, mais est en même temps constituée par elle.

C'est dans ce contexte que Husserl place les objets idéaux comme étant atemporels (*unzeitlich*). Ces objets ne se constituent pas à travers une progression ou une durée temporelle, mais ils sont déjà achevés (*fertig*) lors de leur première donation. Pour cette raison, pour ce type d'objet, l'écart entre la temporalité subjective de la conscience et le temps propre à ces objets est maximal, car ils possèdent une sorte d'omnitemporalité. Par ce terme Husserl essaye d'exprimer ceci:

Leur supratemporalité ne veut pas dire absence de relation au temps ; il appartient au contraire à leur essence qu'ils puissent être originellement constitués en tout temps, qu'une unité de conscience identifiante puisse embrasser dans le souvenir des constitutions répétées, de sorte que ce qui est constitué en différentes situations temporelles est identiquement le même.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> HUSSERL, Edmund. *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*. Traduit par Jean François Pestureau et Antonino Mazzú. Coll. « Krisis ». Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2010, p. 249 [HUA XXXIII, p.319]

<sup>81</sup> Ibid., p. 250 [HUA XXXIII, p.321]

Ainsi, les objets idéaux possèdent une omniprésence dans le temps puisqu'ils peuvent être donnés en toute place temporelle, de sorte que le temps ne modifie en rien l'identité de ces objets. A la différence des objets réels, les objets eidétiques ou idéaux n'ont aucune détermination d'essence qui leur octroie un espace temporel définit. Pour cette raison, ces objets ne sont pas individualisés, puisqu'ils n'ont pas de durée et par conséquent n'occupent aucune place temporelle. Husserl nous rappelle néanmoins qu'une pensée occupe bien évidemment une place temporelle dans le flux de la conscience, « la pensée entre en apparition, commence et cesse »<sup>82</sup>. Toutefois, indépendamment de la place où une pensée entre en jeu, elle a toujours un contenu identique et, même si la même pensée apparaît dans des moments différents, les pensées sont identiquement équivalentes entre elles en tant que pensées. Pour cette raison, l'idéal est « atemporel », bien qu'en tant que partie de la connaissance d'un moi, il se donne comme un vécu, c'est-à-dire que la pensée prend sa place dans le flux de la conscience et peut même avoir une durée. Mais cela est seulement sa « forme d'apparition », puisqu'en tant qu'essence, l'idéal est un identique absolu.

L'investigation de la temporalité des objets réels et des objets idéaux mènera Husserl à poser un troisième type d'objet : les objets imaginaires. Il s'agit maintenant d'analyser si les objets de l'acte de phantasia se rangent sous la catégorie des objets de la perception interne, de la perception externe ou de la pensée. Comme nous l'avons vu, chaque type d'acte établit une forme de temporalité qui constitue une forme spécifique d'individuation et par la suite nous allons analyser quel type de temporalité la phantasia produit.

---

<sup>82</sup> Ibid., p. 253 [HUA XXXIII, p.325]

## CHAPITRE 4. LA TEMPORALITE DE L'IMAGINATION ET DE LA PHANTASIA

### A. UN TROISIEME TYPE D'OBJET : LES OBJETS IMAGINAIRES

Le développement de l'idée d'individuation par Husserl s'appuie sur une distinction entre les objets empiriques (*Erfahrungsgegenständen*), qui sont individualisés à travers le temps, et les objets idéaux (*idealen Gegenständen*), qui ne le sont pas. A partir de cette différenciation, Husserl pose un troisième type d'objet, à savoir les objets imaginaires (*Phantasiegegenständen*), et il mène une enquête pour découvrir s'ils sont susceptibles d'être individualisés ou pas. Ainsi, dans son analyse de l'acte de phantasia, qui est celui qui constitue les objets imaginaires, le philosophe définira la phantasia en contraste avec la perception. Cette comparaison montrera que la temporalité apparaît encore une fois comme noyau phénoménologique, comme l'affirme Husserl: « Il faut maintenant poursuivre ce qui nous amènera bientôt dans la sphère d'une discrimination plus précise des différences entre la conscience perceptive et la conscience de la phantasia, et ça signifie surtout dans les formes de la conscience du temps »<sup>83</sup>. Cette analyse de l'acte de phantasia apparaît surtout dans l'œuvre *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung* (1898 – 1925), qui est un recueil d'écrits de Husserl sur la question de l'imagination et de l'image.

On peut remarquer que dans le passage cité, Husserl pose la perception comme la limite entre l'objet réel (objet de l'expérience) et l'objet imaginaire (objet de l'imagination ou phantasia). Si d'un côté les objets empiriques sont résultat de l'acte de perception externe, les objets imaginaires seront les objets de l'acte de phantasia. Si nous prenons en considération le fait que chaque acte de la conscience nous fournit un type différent de temporalité, laquelle par conséquent établit une forme différente d'individuation, alors il nous faut investiguer quel genre de temporalité nous est donné par l'acte de phantasia. Mais pour effectuer cette investigation, il faut que d'abord nous comprenions ce que Husserl comprend par le terme « phantasia ».

### B. PERCEPTION VS. PHANTASIA

#### I. *La présentation de phantasia et la présentation de perception*

La notion de phantasia possède habituellement des sens divers. Elle peut être comprise comme une disposition ou habilité, comme une certaine expérience psychique, comme étant artistique ou pas, volontaire ou pas, créative ou pas. Mais toutes ces variables empiriques et psychologiques du terme ont un élément en commun qui fait de tous ces actes ceux de la phantasia. Toutefois, étant donné qu'il s'agit d'une investigation phénoménologique, notre intérêt

---

<sup>83</sup> HUSSERL, Edmund. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898 – 1925). The Hague: Martinus Nijhoff, 1980, §44, p. 90 [HUA XXIII, p. 90]

ici ne se dirige pas vers cette variété des expériences que le concept de phantasia inclut, mais vers le type unique d'appréhension que nécessite cet acte et que Husserl appelle « *présentation de phantasia* ». Ce terme désigne les expériences intentionnelles que souvent nous appelons activités fantasmatiques, comme par exemple lorsque nous avons une intuition des centaures, des paysages, des personnages imaginaires, etc. Ces objets entrent en contraste avec les objets que nous voyons extérieurement à travers la perception. Ainsi, la *re-présentation* interne de quelque chose se trouve en opposition avec l'apparition externe de quelque chose qui est *présent*. De cette manière, la *présentation de la phantasia* (*Phantasievorstellung*), qui caractérise l'appréhension de l'acte de phantasia, contraste avec la *présentation de la perception* (*Wahrnehmungsvorstellung*), typique de l'acte de perception.

Cette présentation de la phantasia se présente comme une donnée phénoménologique, car des objectivités nous sont données à travers la phantasia, c'est-à-dire des objets apparaissent, et notre conscience se rapporte à ces objets d'une certaine façon (en croyant, en signifiant, etc). Ces objectivités elles-mêmes ne sont pas 'phénoménologiques', de la même façon que, dans la perception, l'objet physique et objectif n'est pas lui non plus phénoménologique. Toutefois, nous prenons en considération ces objets à travers notre expérience d'eux. Le même se passe avec l'expérience de la phantasia qui nous donne un objet de telle ou telle façon, mais toujours de manière immanente. Cependant, si la perception nous fournit une réalité présente et réelle, à la phantasia il manque la conscience d'une réalité à l'égard de l'objet qu'elle nous donne. Pour cette raison, la phantasia trouve son parallèle dans le terme *imagination* qui exprime ce sens d'irréalité qui appartient à ce qui est phantasmé. Néanmoins, l'apparition d'un objet pour la perception et l'apparition d'un objet pour la phantasia se montrent comme des actes similaires, de telle façon que souvent l'on parle de la relation entre ces deux objets comme étant celle entre l'original et l'image. Ainsi, cet objet imaginaire serait simplement un semblant de l'objet réel. D'après Husserl :

Des deux côtés nous avons des appréhensions objectivantes, et des deux côtés le même objet est susceptible de parvenir à apparaître et avec exactement les mêmes déterminités apparues du même côté, bref, des deux côtés les apparitions sont aussi « les mêmes », seulement nous avons une fois une perception et l'autre fois une phantasia. Qu'est-ce qui peut répondre de cette différence?<sup>84</sup>

En réponse à cette question, Husserl pose deux types de différence entre ces deux actes: différence des contenus d'appréhension et différence des caractéristiques de ces appréhensions

---

<sup>84</sup> Ibid., §5, p.10 [HUA XXIII, p. 10]

elles-mêmes. Si les sensations servent de base pour la perception, la phantasia se fonde sur des « phantasmes sensuels » ou « *phantasmata* ». A chaque contenu de sensation, il y a un phantasme sensuel correspondant. Ainsi, au rouge senti correspond un rouge qui apparaît à moi dans une représentation intuitive, tous les deux constituant des expériences du rouge. De cette manière, si la perception est l'acte dans lequel quelque chose d'objectif apparaît à moi 'en personne', comme présent, dans la phantasia l'objet apparaît, mais non comme présent, seulement comme représenté. Autrement dit, il se montre *comme si (als ob)* il était là. Pour ce faire, la phantasia opère à travers l'image, c'est-à-dire que l'objet est représenté par une image. Dès lors, cet acte présuppose une nouvelle caractéristique dans son appréhension : la *représentation par l'image (Verbildlichung)*. Cela signifie que chaque acte de la phantasia représente son objet à travers la constitution d'une image interne. On commence à remarquer donc que l'imagination opère par une conscience spéciale qui ne nous donne pas tout simplement un contenu ressemblant à celui de la perception, comme on le pensait auparavant, mais nous donne une image de l'objet réel. Cette conscience spécifique à l'imagination est la *conscience d'image (Bildbenutzsein)*, qui est aussi primitive et ultime que celle de la perception, à savoir la conscience du présent.

Toutefois, il y a dans la sphère de l'imagination plus que seulement une présentation interne d'images, c'est-à-dire ce que Husserl a appelé 'présentation de la phantasia' laquelle présente son objet à travers une image mentale. Il s'agit aussi des présentations d'images dans lesquelles l'image nous est donnée par un objet physique, perceptif, « donc ces étonnantes représentations dans lesquelles un objet perçu est déterminé et habilité à rendre représenté (*vorstellig machen*), par similitude, un autre objet, c'est-à-dire de la manière connue selon laquelle l'image physique rend représenté l'original »<sup>85</sup>. Ainsi, la sphère de la phantasia comprend deux types d'imagination : l'imagination physique, c'est-à-dire la présentation d'un objet par une image telle qu'elle se donne dans un tableau, dans une photographie, etc ; et la pure phantasia ou la présentation de phantasia dans le sens ordinaire, qui concerne la présentation d'un objet à travers une image mentale. Husserl pose donc une distinction entre ces deux cas d'imagination et nous pourrions aller beaucoup plus loin dans notre analyse de cette distinction, comme il le fait. Cependant, puisque notre but ici est de comprendre l'acte de phantasia en général, nous n'allons pas approfondir cette investigation. En outre, puisqu'ici il s'agit de comprendre des objets imaginaires comme la pure phantasia nous les présente (c'est-à-dire, des objets qui se montrent par des images mentales), et pas comme l'image physique les pose, nous allons nous restreindre plutôt à l'analyse du deuxième type d'imagination, à savoir la phantasia dans le sens ordinaire.

---

<sup>85</sup> Ibid., §8, p. 17 [HUA XXIII, p. 17]

D'ailleurs, la conscience d'image produite par l'image physique possède une structure qui lui est unique et qui n'est pas directement pertinente ici pour notre investigation.

Pour ce qui nous concerne en ce moment, l'essentiel est de remarquer que, dans les deux cas, on peut distinguer deux éléments : *l'image (das Bild)* et *la chose (die Sache)*. La chose est l'objet *visé* par la présentation. Husserl nous donne un exemple :

Lorsque le château de Berlin nous flotte à l'esprit dans l'image de phantasia, c'est justement le château qui est à Berlin qui est la chose visée, représentée. Mais nous en distinguons l'image flottante qui n'est naturellement pas une chose (*Ding*) effectivement réelle et qui n'est pas à Berlin. L'image rend la chose représentée (*vorstellig*), mais n'est pas elle-même<sup>86</sup>

Toutefois, dans le cas de l'imagination physique, un objet physique est présupposé. Cet objet a comme fonction de réveiller une image mentale, tandis que, dans la pure phantasia, l'image mentale est déjà là, sans qu'il y ait besoin d'un objet physique pour la fournir. A cause de ces deux objets intrinsèques à n'importe quel type de phantasia, à savoir l'image et la chose, deux types d'objectivation ou deux types d'appréhension seront nécessaires, ou pour le dire autrement nous devons distinguer deux éléments de l'appréhension de l'unité de la présentation de phantasia. Tout d'abord, une première erreur est de concevoir l'image mentale comme effectivement existant dans l'esprit. Phénoménologiquement il n'y a aucune image. Il en est de même pour l'image physique, puisque l'animal dessiné dans un tableau apparaît, mais il n'existe pas. Et même s'il rend objective une chose réel, à savoir, l'animal qui appartient à la réalité et qui par conséquent existe, cet animal à son tour, au sens strict, n'apparaît pas lorsque nous observons son image. Ainsi, dans les deux types d'imagination, l'image n'est rien. Husserl nous explique :

L'image n'existe pas véritablement, cela ne veut pas seulement dire qu'elle n'a pas d'existence en dehors de ma conscience, mais aussi qu'elle n'a pas une telle existence à l'intérieur de ma conscience, elle n'a absolument aucune existence. Abstraction faite de la chose physique « tableau », de la toile avec sa répartition précise de pigments de couleurs, ce qui existe effectivement là, c'est un certain complexe de sensations que le spectateur, en observant le tableau, éprouve en lui (*erlebt in sich*), et l'appréhension et la visée qu'il bâtit dessus de telle façon que pour lui s'instaure la conscience de l'image. L'image-de-phantasia également n'existe en vérité absolument pas, l'image-de-phantasia n'a pas, par exemple, d'existence psychologique. Ce qui existe au contraire, c'est un certain complexe

---

<sup>86</sup> Ibid., §8, p. 18 [HUA XXIII, p. 18]



de contenus sensibles, le complexe de phantasmata sur lequel repose une certaine conscience qui appréhende avec laquelle seulement s'accomplit la conscience d'image.<sup>87</sup>

La présentation de la phantasia commence ainsi à se montrer comme une appréhension plus complexe que celle de la perception. Dans cette dernière, nous avons un seul objet appréhendé et cet objet est celui visé par l'acte même. D'un autre côté, dans la phantasia, nous avons deux appréhensions, l'une se basant sur l'autre, et constituant deux objets : l'image phantasmée, qui présente un objet, et la chose, qui se donne justement à travers cette image. Le sens de la présentation de la phantasia se donne dans à travers l'ensemble de cette structure. Ainsi, nous trouvons dans ce genre de présentation un certaine médiateté dans son acte que nous ne remarquons pas dans la perception. Cette dernière présente son objet directement, tandis que dans la phantasia un objet est aussi donné, mais cet objet qui apparaît primordialement (l'image mentale) n'est pas l'objet présenté (la chose). Cette distinction n'est cependant pas comme celle qu'on trouve dans l'acte de perception entre la chose qui apparaît (phénomène) et la chose en soi. Dans le cas de la perception, il y a deux choses différentes : la chose empirique, visée par la perception, et la chose-en-soi, qui dépasse ce à quoi la conscience est capable d'accéder. De cette façon seulement la chose empirique est effectivement objet de la perception. Cette situation n'est pas la même que celle de la phantasia, puisque la présentation de la phantasia nous fournit deux objets. Lorsqu'on imagine, on a l'expérience d'une image dans laquelle quelque chose d'objectif apparaît. Cependant, la conscience ne prend pas cette apparition comme étant l'apparition de l'objet lui-même, mais seulement une représentation de cet objet par image. Et pourtant, il ne s'agit pas de deux présentations séparées ou de deux apparitions séparées. Si nous utilisons l'exemple de Husserl du château de Berlin, lorsqu'on l'imagine, nous n'avons pas deux images du château comme si on plaçait deux photos du château, l'une à côté de l'autre. Au lieu de cela, nous avons deux appréhensions qui se croisent et nous donnent l'ensemble de la présentation de phantasia. Cette intersection se passe de la manière suivante :

Une appréhension primaire est là, en elle nous avons l'apparition d'un château. Dans cette appréhension cependant nous présentons par une image le château à Berlin lui-même [...] Ainsi, l'un objet appartient à l'acte concernant l'autre objet. L'appréhension qui constitue l'image-objet est en même temps la fondation pour la présentation qui, à travers l'image-objet, constitue l'autre objet [...] Ce deuxième objet est visé d'une façon très singulière. Aucune apparition ne correspond à lui. Il ne se tient pas devant moi séparément, il n'apparaît pas comme une deuxième chose en addition à l'image. Il apparaît dans et avec l'image, précisément car la représentation de l'image survient. Si nous disons dit que

---

<sup>87</sup> Ibid., §10, p. 22 [HUA XXIII, p. 22]

l'image représente la chose, alors la chose ne se trouve pas intuitivement donnée dans une nouvelle représentation, mais intuitivement seulement dans le caractère qui fait l'apparition de l'objet fonctionner comme une image sentie par notre conscience, par notre perception, précisément comme une représentation d'image.<sup>88</sup>

Ainsi, dans la phantasia, nous nous représentons un objet, un événement, c'est-à-dire quelque chose d'objectif. Cet objet se présente d'une manière spécifique qui correspondrait à un possible mode de donation de cet objet dans la perception. Ainsi, à chaque possible perception que nous pouvons avoir d'un objet, il correspond une phantasia possible de ce même objet. Dès lors, un même objet se présente d'un même côté, avec les mêmes déterminations phénoménales, les mêmes couleurs, les mêmes profils, bref la même 'apparence', dans ses deux modes : le présentationnel et le représentationnel. Pour cette raison, la distinction entre l'appréhension de la perception et celle de la phantasia ne peut pas se trouver dans la simple différence de contenu des deux actes<sup>89</sup>. La conclusion de Husserl est donc que cette différence repose sur une distinction dans la conscience. Autrement dit, perception et phantasia se distinguent dans leurs caractérisations. Si la première pose son objet comme présent, la seconde le pose comme re-présenté. Une conscience donne à son contenu l'autorité d'un contenu effectivement présent, tandis que l'autre conscience pose son contenu comme un 'non effectivement présent', c'est-à-dire comme un simple re-présenté.

Ainsi, perception et phantasia nous donnent deux formes de conscience irréductibles : la *présentation* (*Gegenwärtigung*), caractéristique de la présentation de la perception, et la *re-présentation* (*Vergegenwärtigung*), propre à la présentation de la phantasia. Il s'agit ici d'une différence dans la façon dont la conscience se rapporte à son objet dans chacun de ces actes. Il faut se rappeler cependant que la manière dont chaque acte pose son objet et la façon dont la conscience se rapporte à cet objet définissent le type de temporalité de cet objet et, par conséquent, son

---

<sup>88</sup> Ibid., §13, p. 27 [HUA XXIII, p. 27]

<sup>89</sup> Il faut cependant faire attention pour ne comprendre la perception et la phantasia comme étant le même acte juste à cause de la ressemblance entre leurs contenus. Il n'y a pas effectivement une unité entre perception et phantasia puisqu'elles font partie de sphères différentes, de mondes différents : « Les phantasmata de ce qu'on appelle sens de la vue apparaissent eux aussi dans un champ visuel mais, pour le dire généralement, ils n'ont pas d'unité avec le champ visuel de la perception. C'est déjà dire en cela que l'unité essentielle fait défaut, que l'un [le champ visuel de la phantasia] ne s'insère pas – et par essence jamais – dans l'autre [le champ visuel de la perception]. [...] le rapport des apparitions et des objets phénoménaux, qui s'édifient sur la base des sensations et des phantasmata, n'est pas unitaire. L'objectivité apparaissant en phantasia est une, et celle qui apparaît en perception est autre ; les deux peuvent être liées par des liens intentionnels mais ne sont pas liées par des liens de co-appartenance intentionnelle réciproque qui constituent une unité de l'intuition, une objectivité unitairement intuitive (comme celle que la phantasia constitue pour soi, et la perception pour soi) » (HUSSERL, Edmund. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898 – 1925)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980, §§35/36, p. 74/77 [HUA XXIII, p. 74/77])

individuation. Ainsi, par la suite nous allons analyser comment cette forme représentationnelle de la phantasia établit la temporalité de l'imagination.

## II. Deux formes de conscience: la présentation et la re-présentation

Dans ce contexte, Husserl pose la "présentation" et la "re-présentation" comme deux formes de la conscience, de sorte que la différence entre perception, en tant que présentation, et la phantasia, en tant que représentation, ne se trouve pas dans leurs manières d'appréhension. Comme Husserl l'affirme :

La différence entre la perception et l'imagination ne se trouve pas du côté de leur objectivation respective et partagée, dans laquelle l'apparition des objets s'accomplit, mais plutôt dans la caractérisation, qui constitue respectivement la différence entre la présentation et la re-présentation<sup>90</sup>

Avec le terme 're-présentation', attribué à l'acte de phantasia, Husserl essaye d'exprimer un mode originaire d'intentionnalité de la conscience dans lequel l'objet est « représenté ». Cette représentation cependant ne signifie pas que l'objet se donne encore une fois, mais qu'une conscience de l'objet est *reproduite* (cette reproduction se montre par le caractère de « comme si » de la phantasia, c'est-à-dire que l'imagination se produit en faisant semblant d'être la perception). Autrement dit, cette conscience imaginaire se donne comme une conscience autre qu'elle-même, à savoir la perception, mais il lui manque le caractère de 'présent'. A ce mouvement, Husserl donne le nom « *modification reproductive* » (*reproduktive Modifikation*), terme qui désigne le fait que la conscience reproduit sa propre activité perceptive, mais de façon modifiée. Ainsi, la conscience peut se modifier d'une façon temporelle telle qu'elle se reproduit en produisant une ressemblance avec la perception, et en le faisant elle donne son objet comme irréel.

La distinction entre présentation, du côté de la perception, et la représentation, du côté de la phantasia, résout le problème de la constitution de l'imagination comme étant une conscience de quelque chose qui n'est pas présent. Cependant, une nouvelle question se pose : comment une seule et même conscience peut imaginer et percevoir en même temps si l'imagination et la perception se donnent comme deux mondes séparés ? Si j'écoute une mélodie à la radio et simultanément j'imagine chanter une chanson dans ma tête, ces deux expériences me sont données comme complètement différentes, et, pourtant, je suis consciente des deux comme faisant partie de l'unité de ma conscience. Comme nous l'avons vu, cette unité m'est donnée à travers la conscience intime du temps qui me donne l'unité de l'appréhension d'un objet en

---

<sup>90</sup> Ibid., §48, p. 100 [HUA XXIII, p. 100]

même temps qu'elle constitue l'unité du flux de la conscience elle-même. Ainsi, à la fois l'acte d'imaginer et de percevoir se constituent dans la conscience intime du temps. Néanmoins, bien que ces deux actes sont produit par une même conscience, ils ne sont pas contemporains l'un de l'autre. La chanson que j' imagine chanter n'est pas une expérience effective, elle est irréal, même si elle se donne à moi comme une expérience vécue, car je suis consciente qu'il s'agit d'une simple imagination. Autrement dit, imaginer écouter une chanson est avoir l'expérience d'une quasi-perception d'écoute d'une chanson sans toutefois effectivement l'écouter. La différence entre imaginer quelque chose et avoir la conscience de cette imagination est donc interne à la conscience du temps. Grâce à la double conscience caractéristique de l'imagination, la conscience se reproduit d'une façon temporellement modifiée de telle manière que cette conscience cause une sorte de division interne du propre « je ». D'après Husserl, l'objet imaginé est inséré dans la quasi-perception d'un « *je de phantasia* » (*Phantasia-Ich*) ou « *ego imaginaire* » (*Phantasia-Ego*), lequel à son tour s'insère dans un « *je réel* » (*Reel-Ich*) ou « *je présent* » (*jetztige Ich*). L'ego imaginaire est une conscience irréal à laquelle l'objet imaginaire se donne. Husserl nous décrit cet ego imaginaire :

L'ego imaginaire cependant n'est pas l'ego effectivement présent. Il est en fait identifié avec ce dernier, mais pas dans le sens que ses expériences imaginaires pourraient maintenant être des expériences effectives. Je peux m'imaginer moi-même "telle que je suis" dans le pays des Maures, mais pas totalement comme je suis. À savoir, je ne peux pas retenir mes entourages perceptifs. Ils sont vraiment en conflit avec mes entourages fantasmiques. Mon champ de vision actuel est incompatible avec mon champ de vision fantasmique, et ainsi de suite. Cela concerne toutes les parties du contenu de la conscience qui sont acceptées uniquement dans la manière de la phantasia, mais qui ne sont pas maintenant à portée de main. Certainement la conscience de la re-présentation n'est possible que de cette manière<sup>91</sup>

Cet ego imaginaire se donne donc soi-même au je réel, il s'identifie à lui. Cependant, en tant que modification de la conscience, cet ego est une irréalisation et ne possède aucune détermination empirique. Pour cette raison, la double conscience de l'imagination se montre comme une auto-transcendance dans l'immanence : la conscience se transcende dans sa propre immanence et devient autre qu'elle-même. En provoquant une ressemblance avec sa propre activité perceptuelle, le 'je' se donne à soi-même d'une manière différente de celle dont le je réel se donne.

---

<sup>91</sup> Ibid., Beilage VII, p. 173 [HUA XXIII, p. 173]

Puisque l'imagination, ainsi que la perception, nous fournit des expériences vécues, le caractère d'auto-conscience de la conscience interne fait aussi partie de l'imagination. Bien qu'il y ait une discontinuité entre l'expérience perceptive et l'imaginaire dans le sens qu'il s'agit de deux sphères différentes, dans le deux cas, nous avons des expériences desquelles nous sommes conscients implicitement et cette auto-conscience se donne à travers la conscience intime du temps. Et pourtant, même si les objets de l'imagination se font dans et par la conscience intime du temps, les actes imaginés ne sont pas susceptibles d'être des objets pour cette conscience. Autrement dit, ce n'est pas possible d'avoir une perception interne ou réflexion des actes de l'imagination, c'est à dire que si j'imagine écouter une chanson, cet acte imaginaire d'écouter ne peut pas être saisi par la perception interne, il ne peut pas devenir un objet pour cette perception comme l'acte perceptif d'écouter une chanson le peut. Cela parce que la réflexion est une perception interne qui dépend de la conscience interne. Il faut d'abord qu'un acte s'accomplisse. Cet acte est implicitement accompagné par une auto-conscience de lui, ce que nous avons nommé conscience interne ou absolue. Seulement après cela, une réflexion peut se constituer et poser cet acte comme son objet. Mais, pour que cela arrive, cet acte doit donc d'abord être présent, car la perception interne se base sur ce qui a été présent. Toutefois, les actes imaginés ne sont jamais présents, comme nous l'avons montré. Leur caractéristique fondamentale est justement le fait qu'ils soient irréels et par conséquent non-présents, mais seulement des re-présentés :

La possibilité de la réflexion appartient à l'essence de la perception: au lieu de concentrer mon attention sur l'objet, je peux me concentrer sur <le> acte de percevoir l'objet, sur l'apparaître de l'objet lui-même et dans son 'être cru' et pris comme étant existant. Il appartient à l'essence de la phantasia la possibilité de concentrer mon attention non pas sur l'objet, mais sur l'apparaître de l'objet, sur l'objet en tant que phantasmé comme existant, sur son « être cru dans la phantasia ». J'ai l'apparition dans la phantasia comme je l'ai dans la perception, mais son « mode » est différent. La conscience est modifiée. Si la mairie flotte devant moi, j'ai une « perception » ; la mairie se tient devant moi, et elle se tient devant moi de tel ou tel côté, dans telle ou telle apparence. La «perception», cependant, n'est pas vraiment la perception, « elle représente la perception ». Toute la conscience, qui est pratiquement telle qu'elle est dans la perception effective, re-présente la conscience appartenant à la perception effective<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> Ibid., Beilage VII, p. 177/178 [HUA XXIII, p. 177/178]

Ainsi, il n'est pas possible d'avoir une perception interne des actes de l'imagination, mais seulement une conscience interne, de sorte que nous sommes conscients de notre propre acte d'imagination, mais seulement d'une manière préreflexive et implicite (c'est-à-dire grâce à la conscience absolue). Pour cette raison, comme Nicolas de Warren nous le montre, perception et imagination ne sont pas simultanées car « La conscience « existe » dans les deux niveaux sans coïncider, et c'est cette « non-coïncidence » qui structure l'unité de la conscience comme une distance dans elle-même, comme sa propre distance contemporaine. La liberté de l'imagination est la liberté d'une étrangeté que je deviens à moi-même »<sup>93</sup>. Ainsi, perception et phantasia se trouvent dans des niveaux différents, ce sont des mondes différents : l'un pose son objet comme présentation et l'autre comme re-présentation. Il nous faut maintenant analyser comment le fait que l'objet de la phantasia soit constitué comme représentation définit un type de temporalité spécifique à l'imagination.

### III. *La temporalité de la phantasia*

Comme nous l'avons vu précédemment, la donation d'un objet de phantasia n'a pas comme base quelque chose qui est *présent* (*Gegenwärtiges*). Cela signifie que nous n'avons pas un objet perceptif, de sorte que la relation au présent manque à l'apparition de cet objet imaginaire. Ainsi, l'imagination se montre comme une conscience intuitive de ce qui n'est pas présent. Cependant, le manque d'une présence ne signifie pas que cet objet a nécessairement été présent, mais qu'il n'est plus (comme dans le cas du souvenir). Au contraire, ce manque désigne le fait que cet objet ne pourrait jamais effectivement être présent à ce moment-là. De cette manière, l'imagination se pose comme une intentionnalité objectivante, un acte d'appréhension comme la perception, mais qui vise son objet comme irréel. Dans cet acte, un objet imaginaire est donné à la conscience d'une manière qui ressemble à l'activité perceptive, puisque comme nous l'avons vu, indépendamment du fait qu'il soit appréhendé par la phantasia ou par la perception, un objet présente un même contenu dans les deux actes. Pour cette raison, l'imagination peut être caractérisée comme une sorte de « quasi-perception ». Par exemple, imaginer une mélodie, c'est imaginer *l'écouter*, de la même façon qu'imaginer un centaure, c'est imaginer le *voir*. Pour cette même raison, on parle de la temporalité des objets imaginaires comme étant une « quasi-temporalité », c'est-à-dire que le rapport entre le temps de la perception, à savoir le temps effectif, et celui de l'imagination ou « quasi-temps, est le même rapport qu'entre les contenus d'un objet réel de la perception et ceux de l'objet imaginaire de la phantasia :

---

<sup>93</sup> WARREN, Nicolas de. *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 158

Comment ce temps des objets « phantasmés » se rapporte-t-il au temps « effectif » des objets de la conscience intime et à l'ordre temporel des *phantasiai* elles-mêmes ? Ils courent manifestement de façon strictement parallèle. Ils se recouvrent. Mais des objets de phantasia ne sont pas des objets effectifs, dira-t-on. Les objets de phantasia ne prennent pas place dans la série des objets intentionnels effectifs, des sons et couleurs effectifs, ils sont des quasi effectivités, et leur forme temporelle est ainsi une quasi forme temporelle ne se coordonnant avec la forme des objets effectifs qu'au moyen de la relation à l'effectivité des actes. Si je vis dans la perception, j'ai des objets effectifs dans leur temps effectif, si je vis dans la phantasia, j'ai des objets de phantasia dans le temps de phantasia. Si je passe de l'une attitude à l'autre, je peux trouver des similarités, des mêmetés, parmi lesquelles je peux trouver l'« identité » de l'ordre temporel<sup>94</sup>

Ainsi, dans l'imagination les éléments noétique et noématique de l'intentionnalité se modifient. Du côté noétique, la conscience produit ce que Husserl a appelé « modification reproductive », c'est-à-dire que la conscience reproduit sa propre activité perceptive, mais de façon modifiée. Du côté noématique, l'objet intentionnel se modifie dans sa façon de donation (*im Wie seiner Gegebenheit*). De cette manière, l'imagination opère à travers une double conscience. Nicolas de Warren nous explique :

En tant que « double conscience », la conscience induit en elle-même un semblant de sa propre activité perceptive d'une façon modifiée. Je crée un semblant de ma propre activité perceptive en imaginant que je « vois » une licorne. Ce semblant de perception constitue le « comme si » (*als ob*) ou le caractère « irréel » de l'objet imaginaire: la licorne m'apparaît comme si elle m'apparaissait effectivement, parce qu'imaginer la licorne est comme si je la percevais effectivement. Quand j'imagine une licorne, je ne vois pas l'image de la licorne dans mon esprit, au lieu de cela il me semble que je vois la licorne, lorsqu'en effet je ne vois rien de tout <sup>95</sup>

Nous avons déjà caractérisé cette double conscience précédemment, mais d'une manière différente, car la distinction faite entre image et chose dans l'appréhension d'un objet par la phantasia est résultat de la structure double qu'on vient de décrire. Grâce au fait que l'image vise une chose, c'est-à-dire un objet qui n'est pas l'image elle-même, nous appréhendons cet objet imaginaire *comme si* nous le percevions. Toutefois, à cause du fait que ça soit justement une simple image, l'objet reçoit la caractéristique d'irréel et ce qui semblait être une perception de l'objet, en

---

<sup>94</sup> HUSSERL, Edmund. *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*. Traduit par Jean François Pestureau et Antonino Mazzú. Coll. Krisis. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2010, p. 272 [HUA XXXIII, p.354]

<sup>95</sup> WARREN, Nicolas de. *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 151

le posant comme présent, devient alors imagination, car, en vérité, il n'y a pas d'objet, il n'y a même pas une image, mais seulement une représentation d'un objet. Ainsi, grâce à cette double conscience, l'imagination devient donc la conscience du 'non-présent' (*Nichtgegenwärtigkeits-Bewußtsein*) ou plus exactement la conscience d'une re-présentation. D'après Husserl, « Il appartient à l'essence de la phantasia la conscience de ce qui *n'est pas présent*. Nous vivons dans un présent, nous avons un champ perceptif. En outre, cependant, nous avons des apparitions qui présentent quelque chose de non-présent entièrement situé en dehors de ce champ du regard »<sup>96</sup>. Cette différence entre la perception comme conscience de quelque chose de réel et la phantasia comme conscience d'un objet irréel ou non-présent nous signale déjà la distinction entre les temporalités spécifiques à chacun de ces actes. La différence entre leurs temporalités nous indique un autre écart entre perception et phantasia : l'espace. Alexander Schnell attire notre attention sur ce fait :

Il y a donc ici l'amorce de deux temporalités – celle de la perception et celle de l'imagination : dans une première approximation, on peut déjà dire que le caractère de réalité (du maintenant) et d'irréalité (d'un « néant », du nonmaintenant) sont la marque d'une différence temporelle qui s'exprime d'abord par une différence *spatiale* : l'imaginé et le perçu s'excluent en effet spatialement l'un par rapport à l'autre – ils possèdent un emplacement distinct – et, en ce sens, l'imaginé reste tributaire de ce qu'il nie, parce qu'il est disposé en fonction d'un perçu qui l'entoure et dont il se détache. C'est d'ailleurs cette « dépendance » du perçu qui fait son caractère statique et spatial<sup>97</sup>

En prenant en compte ce que nous avons analysé auparavant, nous pourrions maintenant tracer une distinction entre la relation de la conscience avec son objet en tant que présent dans la perception et le rapport entre cette même conscience et l'objet imaginaire dans l'imagination. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, un acte perceptif est constitué temporellement à travers les trois déclinaisons de la conscience du temps, à savoir impression originaire, rétention et protention, et même si Husserl altère cette structure dans les *Manuscrits*, ce schéma continue à faire partie de la constitution d'un objet par la conscience. La conscience du temps s'avère donc être le fondement de l'intentionnalité de la perception, de telle façon que les différentes formes de rapport entre cette conscience et son objet établissent différentes formes de temporalité (comme pour des objets empiriques et idéaux). L'expérience perceptive se donne

---

<sup>96</sup> HUSSERL, Edmund. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898 – 1925)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980, § 28, p. 58/59 [HUA XXIII, p. 58/59]

<sup>97</sup> SCHNELL, Alexander. *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps 1893-1918*. Coll. « Europaeca Memoria ». Hildesheim: Olms, 2004, p. 49



donc comme une expérience temporelle produite par la conscience absolue ou interne. En outre, la conscience imaginaire n'est pas elle-même *effectivement* vécue, mais elle est vécue 'à distance', c'est-à-dire nous imaginons *comme si* nous percevions. Ainsi, l'acte de l'imagination nous donne un objet irréel qui n'est jamais présent, et donc il ne constitue pas une expérience effective de la conscience. Cela implique que la temporalité de cet acte ne peut pas se baser sur les trois déclinaisons de la conscience du temps, puisque tout d'abord nous n'avons pas l'impression originaire, c'est-à-dire la conscience du moment présent ou actuel de l'objet, puisque l'objet n'est pas présent. Ainsi, la temporalité d'un objet imaginaire est une simple reproduction de celle d'un objet réel, c'est-à-dire un « quasi-temps », mais cet objet imaginaire, n'étant pas réel, ne peut pas effectivement être saisi à travers la même structure que celle qu'on utilise pour l'appréhension des objets réels, car il n'occupe aucune position temporelle objective et cette caractéristique établit une importante différence entre les objets de la perception et ceux de la phantasia :

Mais une chose qui distingue des objets effectivement existants manque nécessairement dans la simple fiction: la position temporelle absolue, temps effectif, comme absolue et rigoureuse singularité du contenu individuel donné sous la forme du temps. Pour le dire plus clairement: le temps est certainement représenté dans l'imagination et même représenté intuitivement, mais c'est un temps sans une localisation effective et stricte de sa position – c'est justement un quasi-temps<sup>98</sup>

Par conséquent, la temporalité de ce genre d'objet sera 'acéphale', car elle n'a pas un point-source et, par conséquent, pas de position, d'où sa fluidité et son instabilité. La découverte de ce caractère fluide de l'imagination était déjà désignée par le terme « *comme si* », qui nous indique la manière fluctuante caractérisant la donation des objets imaginaires. Autrement dit, l'objet imaginaire est instable dans sa donation, même si j'imagine un centaure, il peut facilement se transformer en une licorne. Cette instabilité aura d'importantes conséquences :

Aux objets imaginaires il leur manque la stabilité des objets perceptifs et, à cet égard, ils possèdent une forme différente d'objectivité en vertu de leur forme de temporalité modifiée. En raison de la discontinuité d'un objet imaginaire avec une présence perceptive réelle, l'objet imaginaire ne peut être constitué comme un objet individuel dans le même sens qu'un objet de perception. En fait, on peut se demander si nous pouvons même parler d'un objet imaginaire comme un objet individuel, étant donné sa forme

---

<sup>98</sup> HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prague : Academia Verlagbuchhandlung Prag, 1939, §39, p. 197

temporelle : dans quel sens est la licorne imaginaire imaginée aujourd'hui est-elle la même que la licorne imaginaire imaginée hier ?<sup>99</sup>

Comme nous le savons, la temporalité établie par chaque acte de la conscience constitue un type différent d'individuation. Il nous faut maintenant investiguer quel genre d'individuation cette quasi-temporalité acéphale constitue.

### C. L'INDIVIDUATION DES OBJETS DE *PHANTASIA*

La question qui se pose à ce moment est de savoir si les objets imaginaires peuvent être individuels. Est-ce que deux objets imaginaires égaux, deux licornes par exemple, peuvent être distinguées ? La première chose à remarquer c'est que les objets imaginaires ne font pas partie ni du monde réel, ni du monde idéal. Ils ont un monde propre à eux, un monde imaginaire : « l'objet de *phantasia* apparaît pour ainsi dire dans un monde complètement différent »<sup>100</sup>. Ce monde est « totalement *séparé* du monde du présent actuel (*aktuelle Gegenwart*) »<sup>101</sup>. Cela peut être éprouvé par le fait que, comme nous l'avons montré, le « je » qui imagine (*Phantasie-Ich*) n'est pas le même que celui qui perçoit (*Real-Ich*) et à chaque fois que mon imagination entre en jeu, un monde imaginaire différent s'offre à moi. On pourrait se demander donc si chacun de ces mondes imaginaires a sa propre cohérence interne, de sorte que chacun d'eux aurait son propre ordre temporel dans lequel chaque objet imaginaire pourrait trouver sa localisation unique et, par conséquent, son individuation. La réponse de Husserl à cette question est affirmative. Il fait cependant quelques remarques. Puisqu'un objet est individualisé dans le temps objectif du monde dans lequel il se trouve et étant donné que le monde imaginaire ne possède pas un temps objectif propre, mais juste un « quasi-temps », l'individuation des objets imaginaires sera relative ou ce que Husserl appelle une « quasi-individuation ». Le terme 'quasi' ici indique encore une fois le caractère de « comme si » propre à l'acte d'imagination. En outre, l'individuation de chaque objet imaginaire est unique au sein du monde auquel il appartient, de sorte que deux objets imaginaires identiques possèdent des individuations différentes dans les deux mondes où ils se trouvent. Pourquoi ?

Parce que les « choses », les processus, les « effectivités » d'un monde n'ont « rien à faire » avec ceux de l'autre ou, pour mieux dire, parce que les remplissements et les évidements

---

<sup>99</sup> WARREN, Nicolas de. *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 152/153

<sup>100</sup> HUSSERL, Edmund. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898 – 1925)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980, §27, p. 56

<sup>101</sup> Ibid., §32, p. 66

des intentions qui sont constitutifs pour l'un des mondes de phantasia ne peuvent s'étendre jusqu'à ceux qui sont constitutifs pour un autre monde de phantasia, ce à quoi le fait que nous soyons dans une attitude de quasi intentions ne change rien. Et l'unité du temps joue là son rôle particulier en tant qu'elle est condition de la possibilité d'une unité du monde, en tant qu'un corrélat de l'unité « d'une » expérience ou quasi expérience de phantasiai interdépendantes et, pour ainsi dire, en tant que sol sur lequel se jouent toutes les incompatibilités comme « conflits » jouent leur rôle<sup>102</sup>

Il nous reste maintenant à essayer de comprendre comment le « je » imaginaire constitue l'unité de chacun de ces mondes imaginaires en leur donnant une certaine cohérence interne. Il faut se rappeler que l'individuation se produit seulement au sein d'une unité d'expériences, laquelle fonde un monde dans lequel chaque objet peut trouver sa localisation unique. Pour cette raison, des objets imaginaires ne peuvent être individualisés que si chacun de ces mondes imaginaires est unitaire. D'après Husserl, l'unité d'un monde imaginaire se fait à travers une connexion entre tous les vécus de phantasia que s'y trouvent. De cette manière, cette unité se constitue en corrélation avec l'unité du « je de la phantasia », de sorte que les objets imaginaires n'ont pas un rapport objectif entre eux, mais ils font partie d'un même monde imaginaire seulement en tant que constitués par un même « je » :

*Les phantasiai d'un moi ont un enchaînement en tant qu'elles sont des vécus – comme tous les vécus de la conscience interne, laquelle a une relation perceptive avec eux. Mais même si les phantasiai en tant que vécus ont un enchaînement dans la conscience intime – ce qui signifie exactement que la conscience intime constitue un enchaînement intentionnel –, elles n'ont pas d'enchaînement en leur relation objectale<sup>103</sup>*

Cependant, à la différence de ce qui se passe avec la perception externe, les vécus de la phantasia ont une vie limitée, car ce 'je' change à chaque nouveau monde imaginaire qu'il constitue. Ainsi, chaque phantasia a une durée temporelle limitée. Autrement dit, un monde imaginaire dure seulement tant que la phantasia de ce je dure. Dans ce contexte, la question qui se pose donc est de savoir si la durée de la phantasia n'est pas la même durée que celle de l'acte d'imaginer que j'accomplis au moment où j'imagine, car même si l'imagination a son propre 'je', cet acte est effectué pendant la vie réelle. Dans ce sens, le temps de la phantasia serait le même temps que celui de n'importe quel autre acte qu'on accomplit dans la vie effective, comme la

---

<sup>102</sup> HUSSERL, Edmund. *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*. Traduit par Jean François Pestureau et Antonino Mazzú. Coll. Krisis. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2010, p. 260 [HUA XXXIII, p.336]

<sup>103</sup> Ibid., p. 270 [HUA XXXIII, p. 350]

perception par exemple. Pour résoudre ce problème, il faut faire attention encore une fois au rôle de la conscience interne (ou conscience absolue) que nous avons décrite comme une auto-conscience implicite. Comme nous l'avons vu, chaque acte intentionnel est accompagné de la conscience de l'accomplissement de cet acte et c'est justement ce mouvement qui donne une unité à la vie réelle du sujet. Si l'on prend l'acte de phantasia cependant, on verra qu'il se déroule d'une façon spéciale. D'un côté, la phantasia, en tant qu'acte intentionnel, s'accomplit dans la vie réelle et est vécue par la conscience interne comme tout autre acte, c'est-à-dire l'acte d'imagination n'est pas lui-même imaginé, mais effectivement accompli. D'un autre côté, la manière dont s'accomplit l'acte de phantasia n'est pas la même que celle de l'acte de perception, comme nous l'avons déjà montré, et la conscience interne doit donc être capable de nous indiquer cette différence. Ainsi, la conscience interne n'est pas seulement conscience de l'accomplissement de l'acte de phantasia, mais aussi de l'objet spécifique de cet acte, soit s'il s'agisse d'une présentation, soit d'une représentation. C'est de cette manière que c'est cette conscience qui me rend possible l'effectuation de l'acte de phantasia sans perdre la notion de la réalité qui se donne à moi de façon perceptive. Plus spécifiquement, c'est à travers elle que je suis capable de savoir qu'un objet imaginé est seulement imaginé et non perçu, bien qu'il se donne à moi d'une façon semblable à la perception, car cette conscience me rend auto-consciente de quel type d'acte je suis en train d'accomplir.

Nous voyons donc que c'est encore une fois la conscience interne qui nous donne la clé pour comprendre comment l'acte de phantasia se distingue de celui de la perception et, à travers cette distinction, une temporalité spécifique à l'imagination apparaît. La capacité de cette conscience absolue à me rendre auto-consciente du genre d'accomplissement de l'acte que je réalise, fait que je peux identifier quel type d'objet m'est donné par cet acte. Cette identification passe par la reconnaissance des différentes formes d'intentionnalité de la conscience. C'est donc le type d'intentionnalité de la conscience propre aux objets imaginaires qui définit le temps propre à ces objets. La temporalité de l'imagination se produit de deux façons : à cause du fait qu'il se constitue à travers une double conscience, le temps de l'imagination est un « quasi-temps », c'est-à-dire l'objet imaginaire reproduit la temporalité de la perception, de la même façon que le contenu de cet objet re-présente celui de ce même objet en tant que réel ; en outre, la constitution d'un objet imaginaire est aussi temporelle, car la conscience qui le constitue est une conscience temporelle qui trouve son unité à travers son flux absolu, c'est-à-dire ce que nous avons nommé « temps pré-immanent ». Cette dernière caractéristique rend possible le fait pour chaque monde imaginaire d'avoir une unité intrinsèque, car c'est l'unité du 'je' qui constitue l'unité de chaque monde imaginaire. Pour cette raison, les objets imaginaires ont eux aussi une

sorte d'individuation, car ils peuvent trouver une localisation unique au sein du monde dans lequel ils se donnent. Cependant, il faut se rappeler que l'individuation est un processus qui dépend de la présence ou donation originare de l'objet, toutefois l'objet imaginaire est un non-présent, même s'il fait semblant d'être présent. Ainsi, pour la même raison que la temporalité de l'imagination est un « quasi-temps », son individuation est une « quasi-individuation ».

## CONCLUSION

La phénoménologie ne cherche rien d'autre que de comprendre la conscience. Il s'agit d'effectuer une analyse structurelle de la vie de cette conscience et pour cette raison nous devons commencer justement par l'expérience. C'est l'expérience qui nous ouvre un monde et c'est à travers elle que nous *vivons* (dans le sens d'*erleben*) les choses qui nous entourent. D'après Husserl, cette relation entre conscience et monde est tellement étroite que l'une n' « est » sans l'autre. La conscience cherche à se remplir et pour exprimer ce mouvement de la conscience à la recherche de son accomplissement Husserl utilise le terme *intentionnalité*. Cependant, la manière dont chaque conscience a une expérience de ce monde est unique, de telle façon que la relation entre l'objet dans le monde et la conscience est subjective. Le monde est toujours un monde pour 'ma conscience', puisque chaque objet se présente à moi d'une façon spécifique selon les conditions sous lesquelles je me trouve en rapport avec lui : les conditions spatiales, les conditions temporelles, les types d'usage de l'objet par moi, etc. Ainsi, la conscience peut avoir des relations diverses avec l'objet, de sorte qu'il possède des multiples *manières de donation*. Et pourtant nous appréhendons le monde comme étant objectif, c'est-à-dire que bien qu'il y ait des consciences différentes qui se rapportent de manières différentes à ce monde, nous sommes capables de le partager et de nous référer aux objets en lui comme si nous avions tous la même expérience. A ce moment-là, la question qui se pose donc est de savoir comment à partir de quelque chose de subjectif, à savoir les manières de donation de l'objet, la conscience est capable de saisir cet objet comme une *objectivité*. La réponse à cette question se trouve dans la façon dont la conscience se rapporte au monde, c'est-à-dire dans la relation de *constitution*. Selon Husserl, la conscience est capable de transcender les moments situationnels des manières de donation d'un objet et, dans ce mouvement, elle constitue une objectivité. Autrement dit, il s'agit ici de la constitution de la transcendance dans l'immanence, c'est-à-dire que nous constituons l'objectivité de l'objet à travers ses manières subjectives de donation pour la conscience. La phénoménologie, en tant qu'investigation de la vie de la conscience, devient ainsi analyse de la constitution, car c'est ce mouvement qui explique la relation entre monde et conscience et c'est son analyse qui nous montrera les structures de cette conscience dans son opération.

Dans l'investigation de la constitution, nous découvrons qu'elle opère à travers une *synthèse d'identité*, c'est-à-dire qu'elle construit l'objet comme unitaire dans et à travers les manières de donation de cet objet. Néanmoins, ce mouvement ne se fait qu'à travers le *temps* et, pour cette raison, la conscience du temps est chez Husserl le niveau le plus fondamental de la constitution. C'est le temps qui nous fournit l'objet dans sa durée et, par conséquent, c'est seulement à travers

cette durée que nous pouvons effectivement avoir une expérience d'un tel objet, c'est-à-dire que nous pouvons saisir l'objet dans ses multiples apparitions et, à travers cette donation, établir son identité. Pour comprendre comment ce passage des manières subjectives de donation à l'identité de l'objet (ou objectivité) s'effectue, Husserl réalise une analyse de la conscience du temps, puisque c'est le temps qui permet à la conscience d'accomplir cette activité. En ce sens, le temps est la condition de possibilité de la constitution de tout objet par la conscience et son investigation est donc essentielle pour la compréhension de chacune des expériences que cette conscience vit.

L'analyse du temps, comme chaque analyse phénoménologique, commence par la question de « comment » le temps se donne à la conscience. Tout d'abord, on remarquera que tout objet est temporel, car ils se situent tous dans mon *flux* de conscience. Cela veut dire que des expériences s'écoulent dans ce flux et à partir du moment où je dirige mon attention vers un objet, il entre dans ce flux comme quelque chose qui dure. Ainsi, cet objet se donne à travers une succession de moments. Cette succession peut cependant être comprise à partir de deux types différents de temporalité: la temporalité objective, c'est-à-dire le temps de l'horloge, datable et divisible ; et la temporalité immanente. Ce deuxième genre de temporalité est celui qui intéresse la phénoménologie, puisque c'est elle est la temporalité que l'objet exige lors de son appréhension par la conscience, telle que la conscience l'éprouve. Pour expliquer l'appréhension de cet objet qui dure par la conscience, Husserl développe un schéma selon lequel nous avons conscience de plus que ce que l'objet nous donne dans le maintenant immédiat. Lorsque ma conscience se dirige vers la phase actuelle d'un objet, nous avons ce que Husserl appelle *impression originnaire*. Mais celle-ci n'est pas capable de fournir toute seule l'objet dans son ensemble, de sorte qu'elle doit être accompagnée d'un horizon temporel : la *réretention*, qui est une intention qui nous donne la conscience de la phase de l'objet qui vient de passer, et la *protention*, qui est l'intention de la phase de l'objet qui est sur le point de se produire. Cette structure rend possible pour nous, malgré la durée de l'objet, son appréhension comme étant unitaire, de telle façon que la présence de l'objet ne se fait pas dans un simple maintenant, puisqu'au contraire la conscience possède une ampleur dans son appréhension.

Cette structure représente un deuxième niveau de temporalité, à savoir le temps immanent, c'est-à-dire le temps constitué par la conscience lors de son appréhension d'un objet. Toutefois, chaque acte qu'on accomplit dans l'appréhension d'un objet est lui-même temporel, notre perception d'un objet étant aussi temporellement constituée. Cette nouvelle temporalité constitue un troisième niveau du temps ou ce qu'on appelle '*temps pré-immanent*'. Puisqu'elle concerne les actes de la conscience, lesquels, à travers l'appréhension des objets, constituent le

flux de la conscience, alors cette temporalité est la temporalité du flux de la conscience elle-même. Ici nous trouvons donc une intersection entre le temps immanent et le temps pré-immanent, car le premier se constitue dans le deuxième. Autrement dit, la structure 'impression originaire/rétention/ protention' constitue l'objet dans le flux, c'est-à-dire dans le temps pré-immanent. Ce dernier, cependant, présente un type différent de temporalité : une « autre-temporalité » ou « non-temporalité ». Cette temporalité est le résultat de l'auto-conscience de la conscience : chaque acte accompli par la conscience est accompagné d'une conscience *interne, implicite et irréfléchie* de cet acte et c'est cette auto-conscience non-thématisée qui me permet justement d'avoir un *vécu (Erlebnis)*, c'est-à-dire de vivre chaque expérience comme le mien et de l'incorporer au flux de ma conscience. Ainsi, ce troisième niveau de temporalité est la temporalité du flux dans lequel ces expériences se donnent, c'est la temporalité de cette conscience auto-consciente, ou ce à quoi Husserl donne le nom de « *conscience absolue* ». L'enchaînement entre ces deux sortes de temporalités se donne grâce à la double intentionnalité de la conscience qui constitue l'identité de l'objet dans le flux à travers *l'intentionnalité transversale* et produit l'unité du flux de la conscience lui-même à travers *l'intentionnalité longitudinale*. Nous voyons ici comment l'analyse du temps approfondit notre investigation à propos de la constitution. La synthèse d'identité, dont nous avons parlé précédemment, constitue l'identité de l'objet en constituant l'unité de la conscience propre à travers le temps (à la fois l'immanent et le pré-immanent).

Mais en même temps que cette conscience absolue opère ce mouvement d'unification, elle réalise aussi ce qu'on appelle *individuation*. Ce terme désigne la première et toujours unique *présence originaire* d'un objet, c'est-à-dire que dans l'expérience chaque objet occupe une place unique au sein du flux de ma conscience, de sorte qu'à chaque fois que j'apprends un même objet, son contenu est toujours identique, mais il se donne à chaque fois comme individuel grâce au point temporel qu'il occupe. Le temps est donc l'origine de ce processus d'individuation, car c'est lui qui donne à l'objet sa place unique. Cependant, cet objet peut être individualisé seulement si le flux de la conscience dans lequel il se donne est unifié, car si l'individualité dépend d'une place unique, une localisation est toujours en rapport à une référence et donc il faut un système ou un ordre unique auquel cet objet peut se référer. Encore une fois, il s'agit ici de la conscience absolue qui constitue une unité d'expériences dans son propre flux. Il faut se rappeler cependant que cette unité est constituée à travers le temps pré-immanent, de sorte que l'individuation a son origine dans le temps en deux sens : par le fait que l'objet occupe une place temporelle (et cette place peut soit être la place dans le temps objectif, soit être sa place immanente, c'est-à-dire sa localisation dans le flux d'une conscience) et le fait que pour trouver cette place, il faut une conscience unifiée et cette unification se fait par le temps. Ainsi, ce que



nous avons défini comme une auto-conscience qui accompagne chaque acte qu'on accomplit (c'est-à-dire, le temps pré-immanent) est présupposé pour qu'un objet puisse s'individualiser. C'est cette auto-conscience qui nous donne la conscience d'un acte comme *présent* et, par conséquent, son objet comme *présence* et l'individuation dépend justement de cette présence originaire.

A travers l'analyse de l'individuation, nous trouvons un problème ontologique au sein de l'investigation sur le temps. Comprendre comment l'individualité des objets se produit, c'est comprendre leurs façons d'être, car l'individuation dépend de la manière dont des objets se font présents. Cependant, différents modes d'être (réel, idéal ou iréel) correspondent à différents actes dans l'appréhension de ces objets (perception, pensée ou imagination). Chaque acte, à son tour, établit une forme de temporalité différente dans son accomplissement et, comme nous le savons maintenant, la temporalité est l'origine de l'individuation. Ainsi, chaque temporalité pose un type d'individuation spécifique. L'acte qui pose des objets empiriques est la perception qui se dirige vers des objets qui font partie du monde réel. Pour cette raison ces objets ont une existence objective, dans le temps (et dans l'espace) objectif. Ainsi, il y a un premier niveau d'individuation de ces objets qui se rapporte à cette existence dans le temps objectif. Les objets individuels établissent une relation entre eux au sein de cet ordre objectif, c'est-à-dire que l'existence des objets individuels s'étend dans l'écoulement de ce temps objectif, et, dans cette étendue, ils remplissent une position temporelle (et spatiale) unique au sein de cet ordre. Ainsi, dans ce premier niveau, l'objet trouve son individualité à partir de sa position spatiale et temporelle unique dans le monde réel. En outre, un deuxième niveau d'individuation peut se constituer à travers l'appréhension de cet objet par une conscience, mais comme nous le savons, le temps constitué par la conscience au moment de son appréhension d'un objet n'est pas objectif, mais le temps immanent. De cette manière, il y a un écart entre le temps objectif de l'objet et le temps immanent de sa donation dans le flux de la conscience. Ainsi, dans ce deuxième niveau d'individuation, l'individualité de l'objet se constitue à partir de la place qu'il occupe au sein du flux de la conscience. Des objets idéaux, à leur tour, sont le résultat de la pensée et, pour cette raison, ils sont déjà achevés lors de leur première donation à la conscience. Ces objets sont donc *atemporels*, puisqu'ils ne se constituent pas à travers une progression et n'occupent ainsi aucune place temporelle. De cette manière, les objets idéaux sont omniprésents et, par conséquent, ils ne sont pas susceptibles d'être individualisés. Nous avons encore un troisième type d'objet : les objets imaginaires qui sont résultat de l'acte de *phantasia*. A cause du fait que cet acte fonctionne *comme s'il* était la perception, les objets imaginaires ne sont pas présents, mais seulement *re-présentés* par une image. Cela veut dire qu'ils reproduisent toutes les caractéristiques d'un objet réel, mais la

conscience se rapporte à eux en les appréhendant comme des objets *irréels*. Ainsi, la temporalité de l'imagination reproduit celle de la perception, mais, puisqu'il s'agit justement d'une représentation de cette temporalité, le temps de la phantasia est un « *quasi-temps* » et, si on poursuit cet enchaînement logique, l'individuation des objets imaginaires sera donc une « *quasi-individuation* ». Tout d'abord parce que cet objet n'est pas présent, mais seulement représenté et sans la présence de l'objet il manque sa *donation originnaire* pour que le processus d'individuation puisse s'effectuer pleinement. Cependant, puisque ces objets font partie des mondes imaginaires avec leur propre cohérence interne, ils trouvent alors une localisation unique au sein de chaque monde où ils se produisent, mais cette individuation est unique pour chaque objet imaginaire dans chaque monde imaginaire. La question est donc de savoir comment se constitue l'unité de chaque monde imaginaire, car c'est seulement en se plaçant dans un ordre unitaire que les objets peuvent avoir une localisation. Encore une fois, la réponse à ce problème se trouve dans la conscience interne. Dans les deux cas, celui de la perception et celui de l'imagination, il s'agit de la même conscience absolue à laquelle ces objets se donnent, soit en tant que réels, soit en tant qu'irréels. Etant donné que l'imagination reproduit la façon de travailler de la perception, c'est cette conscience qui pourra nous aider à distinguer l'objet de chaque acte comme étant soit un objet empirique, soit imaginaire. De nouveau, c'est le temps pré-immanent qui nous rend capables d'établir une identité de chaque monde imaginaire à travers la constitution de l'unité du flux de la conscience, et ce en identifiant l'objet de cet acte d'imagination comme étant irréel.

Après cette analyse de l'individuation, nous pouvons finalement comprendre comment ce processus s'inscrit dans le problème du temps et pourquoi la temporalité apparaît chez Husserl comme noyau de la constitution. Le temps est la forme de la vie de la conscience, c'est lui qui donne une identité au flux. Mais cette identité se constitue dans le rapport de la conscience au monde. Cette relation à son tour dépend aussi du temps, car c'est lui qui rend possible le fait pour chaque expérience d'être saisie comme un vécu. Le processus d'individuation s'intègre dans le cadre de la constitution en nous montrant que la temporalité est si fondamentale pour la constitution qu'elle établit des modes d'être différents et que la distinction entre ces modes ne peut être comprise qu'au sein de l'analyse du temps. Dès lors, l'analyse du temps et du processus d'individuation originnaire de la temporalité nous révèlent la base de chaque relation que la conscience constitue, c'est-à-dire le cœur de la vie de la conscience.

## BIBLIOGRAPHIE

### A. BIBLIOGRAPHIE PRIMAIRE

#### I. *Husserliana*

HUA I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. S. Strasser (ed.). Hague : Martinus Nijhoff, 1973

HUA III-1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Elisabeth Ströker (ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009

HUA VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Walter Biemel (ed.). Hague : Martinus Nijhoff, 1976

HUA X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Rudolf Boehm (ed.). Dordrecht: Springer, 1969

HUA VII. Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Paul Janssen (ed.). Halle: Max Niemeyer Verlag, 1929

HUA XIX-2. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle: Max Niemeyer, 1901

HUA XXIII. Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898 – 1925). Eduard Marbach (ed.).The Hague: Martinus Nijhoff, 1980

HUA XXXIII. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein. Rudolf Bernet; Dieter Lohmar (eds.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001

HUA XXXVIII. Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893 – 1912). Rudolf Bernet; Ullrich Melle (eds.). Dordrecht: Springer, 2004

I. *Autres éditions:*

HUSSERL, Edmund. Briefe an Roman Ingarden. *Phaenomenologica* n°25, Den Hague: Martinus Nijhoff, 1968

\_\_\_\_\_ Briefwechsel IV. K. Schuhmann (ed.). Dordrecht, 1994

\_\_\_\_\_ Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Prague : Academia Verlagsbuchhandlung Prag, 1939

\_\_\_\_\_ Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000

II. *En français:*

HUSSERL, Edmund. La Crise des Sciences Européennes et la phénoménologie transcendentale. Traduit par Gérard Granel. Coll. Tel. Paris: Gallimard, 2004.

\_\_\_\_\_ La philosophie comme science rigoureuse. Traduit par Marc B. de Launay. Coll « Epiméthée ». Paris : PUF, 1989

\_\_\_\_\_ Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918). Traduit par Jean François Pestureau et Antonino Mazzú. Coll. « Krisis ». Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2010

\_\_\_\_\_ Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie. Traduit par Gabrielle Peiffer et Emanuel Lévinas. Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ». Paris : Vrin, 2008

\_\_\_\_\_ Philosophie première (1923 – 1924). Traduit par Arion L. Kelkel. Coll « Epiméthée ». Paris : PUF, 1972

B. BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

BERNET, Rudolf. Conscience et Existence. Perspectives phénoménologiques. Paris: PUF, 2004

\_\_\_\_\_ La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 88e Année, No. 2 (Avril-Juin 1983), p. 178-198

\_\_\_\_\_ *Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger*. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 85, N°68, 1987. p. 499-521.

\_\_\_\_\_ *Husserl's early time-analysis in historical context*. In.: Journal of the British Society for Phenomenology, Vol. 40, No. 2, 2009, p. 117-154

FRAGATA, J. A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia. Braga: Livraria Cruz, 1959.

GALLAGHER, Shun, ZAHAVI, Dan. *Time*. In: The Phenomenological Mind. New York: Routledge, 2008, p. 69-87

HELD, Klaus. *Lebendige Gegenwart*. La Haye: M. Nijhoff, 1966.

\_\_\_\_\_ *Part I. The Scope of Husserl's Transcendental Phenomenology*. In: WELTON, Don (ed.) *The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, pp. 3 -62

LOHMAR, Dieter, YAMAGUCHI, Ichiro (eds.). *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Série Phaenomenologica, vol. 197. Heidelberg: Springer, 2010

MOHANTY, J. N. 5. *Part I: Phenomenology*. In: *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 7-134

SALANSKIS, J-M. *Husserl*. São Paulo: Estação Liberdade, 2006

SCHNELL, Alexander. *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps 1893-1918*. Coll. « Europaea Memoria ». Hildesheim: Olms, 2004

\_\_\_\_\_ (dir.) *Le temps chez Husserl*. In: *Le temps*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2007, p. 205 – 227

SOKOLOWSKI, Robert. *Husserlian Meditations. How Words Presents Things*. Evanston: Northwestern University Press, 1974

\_\_\_\_\_ *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000

TENGELYI, Laszlo. *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer, 2007

WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl à Derrida. Introducción à la fenomenología*. Barcelona: Taidos, 1997

WARREN, Nicolas de. *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009

ZAHAVI, Dan. *The Later Husserl*. In: *Husserl's Phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003, pp. 80-98