

DU MÊME ÉDITEUR  
À LA MÊME LIBRAIRIE

- Autour de Husserl : l'ego et la raison*, 1994, 320 pages.  
*L'a priori conceptuel : Bolzano, Husserl, Schlick*, 1999, 224 pages.  
*Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, 2002,  
256 pages.  
*Les limites de l'intentionnalité*, 2005, 288 pages.
- KANT, *Réponse à Eberhard*, introduit, traduit et annoté par J. Benoist, 1999,  
176 pages.
- Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, édité par J. Benoist et  
F. Merlini, 1998, 280 pages.  
*Historicité et spatialité. Le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*,  
édité par J. Benoist et F. Merlini, 2001, 256 pages.  
*Une histoire de l'avenir. Messianité et Révolution*, édité par J. Benoist et  
F. Merlini, 2004, 256 pages.  
*Propositions et état des choses. Entre être et sens*, édité par J. Benoist, 2006,  
256 pages.

PROBLÈMES ET CONTROVERSES

Directeur : Jean-François COURTINE

## LA CONSCIENCE DU TEMPS

### Autour des *Leçons sur le temps* de Husserl

édité par  
Jocelyn BENOIST

Publié avec le concours  
des Archives Husserl de Paris (UMR 8547 Ens/Cnrs)

PARIS  
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN  
6, Place de la Sorbonne V<sup>e</sup>

2008

## AVANT-PROPOS

Les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, professées en 1905 à Göttingen, occupent une place à part dans le développement de la phénoménologie husserlienne, et donc dans l'invention de la phénoménologie. Ces leçons, auxquelles Husserl lui-même a décidé de faire un sort particulier, puisqu'il a à plusieurs reprises engagé le processus qui devait conduire à leur publication, en en faisant notamment complètement réélaborer les manuscrits par Edith Stein durant la première guerre mondiale, jusqu'à leur édition finale par Heidegger en 1928, représentent en fait une seule section d'un cours consacré aux modalités de l'intentionnalité autres que significatives (perception, imagination, souvenir). Après les *Recherches Logiques* et la mise en place du cadre général de l'intentionnalité, Husserl en explore méthodiquement les différents aspects. Or, au nombre de ces aspects, il y a la temporalité, que l'analyse intentionnelle des *Recherches* avait assez largement négligée.

Si Husserl lui-même a cru bon de détacher cette partie de cours et d'en faire l'objet d'un travail éditorial approfondi, auquel ont contribué ses divers assistants, c'est que la temporalité lui est très vite apparue comme plus qu'une modalité particulière de l'intentionnalité. D'abord cette modalité a le privilège d'être universelle : il n'y a pas d'acte intentionnel qui ne soit pas caractérisé temporellement, et seule une forme d'abstraction méthodologique avait pu conduire, en un premier temps, à neutraliser cette détermination dans la description de l'intentionnalité. Ensuite, loin de représenter une simple propriété qui échoit, en vertu d'on ne sait quelle caractéristique de son porteur (par exemple la finitude humaine), de façon externe, à tout acte intentionnel, la temporalité ne tarde pas, sous la plume de Husserl, à se découvrir comme la *structure fondamentale de l'intention-*

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© Librairie Philosophique J. VRIN, 2008

ISSN 0249-7875

ISBN 978-2-7116-1887-3

[www.vrin.fr](http://www.vrin.fr)

#### CHAPITRE IV

### LES DIFFÉRENTS NIVEAUX CONSTITUTIFS DU TEMPS CHEZ HUSSERL ET HEIDEGGER

On présente toujours les *Leçons* de février 1905 comme le moment de « percée » de la phénoménologie husserlienne du temps. Or, à la lumière des textes sur le temps entre 1906 et 1911 rassemblés dans la section B de *Husserliana X*, des *Manuscrits de Bernau* de 1917/18 et, bien sûr, des *Leçons* publiées par E. Stein et M. Heidegger en 1928, un tel enthousiasme doit pour le moins être relativisé. En 1905, Husserl n'était pas encore parvenu aux conceptions (ni même aux concepts) déterminants de sa phénoménologie du temps : il appliquait encore le schéma appréhension/contenu d'appréhension à la constitution de la durée d'un objet immanent (analyses que les *Leçons* de 1928 n'ont pas reprises); ses descriptions *définitives* relatives à la *rétenion* (et *a fortiori* à la protention) n'y figuraient pas; son célèbre « diagramme du temps » avait certes été introduit en 1905 mais il a connu des modifications décisives en 1911 (et puis en 1917/18) et, enfin, Husserl n'avait point encore l'idée d'une « conscience absolue » et de la nécessité de descendre dans la sphère « pré-immanente » de la conscience – bref, les élaborations importantes qu'a retenues la tradition philosophique de la phénoménologie husserlienne du temps n'ont été réalisées qu'*après* ces *Leçons* de 1905.

Aussi nous intéresserons-nous dans ce qui suit à une question qui nous semble être centrale dans une phénoménologie du temps *en général*, mais qui s'est posée à Husserl seulement *après* le célèbre commencement de 1905 – celle des *différents niveaux constitutifs* du temps. Ce qui est tout à fait frappant, en effet, quand on regarde l'*ensemble* des élaborations des trois représentants les plus éminents en matière de phénoménologie du

temps – à savoir 1) le Husserl des *trois* phases d'élaboration de la phénoménologie du temps (de 1905 à 1911, en 1917/18 et à l'époque de la rédaction des textes rassemblés dans le groupe « C » (fin des années 1920 – début des années 1930)), 2) Heidegger et 3) Fink –, c'est qu'à chaque fois (sauf au tout début, en 1905, justement!) il est question, outre le temps objectif, mesuré par les horloges, et le temps « apparaissant » au sens strict (que ce soit le temps de la conscience immanente ou la temporalité dont nous nous « préoccuons »), d'un temps ou d'une temporalité « *originnaire* », « *authentique* », qui se situe « en deçà » de cette conscience immanente ou en deçà de toute préoccupation quotidienne.

Nous aimerions d'abord essayer, dans un premier moment, de reconstituer chez Husserl les raisons qui l'ont amené à introduire un *troisième* niveau de constitution – en dehors du temps « objectif » (des astres et des horloges) et en dehors du temps « subjectif » de la conscience (dénomination qui induit en réalité en erreur). Il apparaîtra alors – et c'est la raison pour laquelle toute considération relative à la *phénoménologie* du temps a tout intérêt de ne pas simplement *juxtaposer* les élaborations husserliennes et heideggeriennes – que Husserl use (à vrai dire à *son insu*) d'un « concept opératoire » *implicite*<sup>1</sup> rendu *explicite* par Heidegger (et réintroduit dans le champ de la pensée husserlienne à travers Fink). Nous nous proposerons alors de clarifier ce concept opératoire implicite que nous nommons (en suivant très fidèlement Heidegger et Fink) la « construction phénoménologique ». Cela nous conduira ensuite, dans un second moment, à analyser le problème des différents niveaux temporels selon Heidegger dans *Sein und Zeit* et à nous intéresser au lien entre cette élaboration et celle de Husserl. Et nous concluons sur la différence – qui demeure malgré tout irréductible, nous semble-t-il – entre les concepts de la « phénoménologie » se dégageant de chacune des élaborations de la phénoménologie du temps analysées dans la présente étude.

\*

Tout d'abord, quels sont les différents niveaux temporels chez Husserl ? Et quelles sont les raisons qui l'ont amené à introduire une telle pluralité de

1. Pour cette notion de « concept opératoire implicite », nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, « Europaea Memoria », Hildesheim, Olms, 2004, p. 255.

niveaux temporels ? On connaît le célèbre passage du début du § 1 des *Leçons* où Husserl prône la mise hors circuit du temps objectif<sup>1</sup>. Cette mise hors circuit n'est évidemment pas sans rappeler l'*epochè*, du sens de laquelle Husserl a pleinement pris conscience en 1905 – du moins d'après son célèbre témoignage dans la *Krisis*. Cela nous reconforte de penser que c'est un peu étonnant de dater ce texte en 1905, car rien ne signale en lui-ci qu'il s'agirait d'une découverte récente. Quoi qu'il en soit, il s'agit pour Husserl de mettre hors circuit toute « hypothèse » (*Annahme*), toute « fixation » (*Festsetzung*), toute « conviction » (*Überzeugung*) eu égard au temps objectif. Cela ne veut pas dire que le temps lui-même serait mis hors circuit, mais que le regard phénoménologisant est porté sur le temps *apparaissant* (dénué de tout sens d'être objectif). Il semblerait que nous avons donc deux « temporalités » différentes ici : le temps objectif (ou empirique) et le temps immanent ou pré-empirique (*Leçons*, § 34). Or, en toute rigueur, il vaut mieux ne pas parler de deux temporalités différentes ni de deux « sphères » ou « niveaux » de temporalité, mais il faut s'en tenir strictement au lexique husserlien : ce sont là deux *niveaux constitutifs* ou *niveaux de constitution* (*Konstitutionsstufen*) différents – terminologie qui permet de respecter la différence quant au *sens d'être* de ces niveaux.

Qu'est-ce alors que ce temps « apparaissant », cette temporalité immanente ? C'est le temps propre aux composantes de la sphère immanente de la conscience : des objectités apparaissantes, d'abord, (donc de ce que Husserl appellera plus tard les *noèmes*), mais aussi des « ingrédients » noétiques et hylétiques de cette sphère : les rétentions, les protentions, les « *data* hylétiques », etc. Or, il faut ici être très précautionneux : le statut des rétentions (et des protentions) change entre la première introduction de ces termes (en 1904), la conception de la rétention de 1908 ou 1909<sup>2</sup> et l'idée

1. Boehm et, tout récemment, Jean-François Lavigne affirment que ce passage serait tiré des premiers feuillets des *Leçons* de 1905. Cela reste à vérifier parce que Husserl s'en justifie dans les mêmes termes dans un texte datant de 1908 ou 1909 (*Hua X*, texte n° 47, p. 314 sq. ; les textes de la section B de *Hua X* ont été traduits en français dans Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr., J.-F. Pestureau, revue par M. Richir, « *Krisis* », Grenoble, Millon, 2003, p. 198). Et comme on sait que Husserl n'a jamais repris un texte pour des élaborations nouvelles mais qu'il a directement accompli à neuf de telles élaborations, on peut supposer que c'est plutôt ce texte qui a dû servir de support au § 1 des *Leçons* de 1928.

2. *Hua X*, texte n° 50.

que les rétentions seraient des moments du flux<sup>1</sup>. Dans l'acceptation de 1904-1905 (la rétention comme « auto-différenciation » d'un acte de perception) et dans l'acceptation de 1908-1909 (la rétention comme intentionnalité très spécifique qui ne se réduit pas à une intentionnalité d'acte), la rétention et la protention font partie des composantes de la sphère réelle (*reell*) ou immanente de la conscience.

Qu'est-ce qui a alors amené Husserl à changer de conception (après 1908) et à faire de cette rétention un moment du flux ? Ce n'est évidemment que la compréhension du statut de ce flux qui va nous permettre de répondre à ce problème. D'où la nouvelle question qui se pose : qu'est-ce que ce flux et pourquoi Husserl l'a-t-il introduit dans sa phénoménologie du temps ?

Les analyses relatives au temps des années 1906-1911, qui se proposent de rendre compte de la constitution de la temporalité immanente, aboutissent par divers biais à la nécessité d'admettre que la temporalité immanente est à son tour constituée dans une forme de « conscience » plus « originaire » – une conscience dont il faut déterminer exactement le statut *temporel*. Faisons maintenant l'inventaire des arguments qui parlent en faveur de ce qui aboutira effectivement à l'hypothèse de ce que Husserl appelle une « conscience absolue » et à la nécessité d'admettre une temporalité « pré-immanente ».

A. On trouve la première mention explicite de la « conscience absolue » dans le § 42 de la troisième section intitulée « Les formes d'objectivation » dans un *Cours* professé par Husserl dans le semestre d'hiver 1906/07<sup>2</sup>. Le problème qui s'y posait était celui de la conscience des contenus d'appréhension, d'un côté, et des appréhensions, de l'autre. La perception, l'appréhension, est vécue, le contenu est conscient mais pas vécu.

Husserl appelle « préphénoménal<sup>3</sup> » l'être du vécu qui ne peut être donné qu'en vertu d'une analyse *réflexive* – à savoir, en l'occurrence, celui des contenus sensibles. Dans le cas d'une perception adéquate (se rapportant à l'écoulement des contenus dans le flux du temps phénoménologique actuel), les « objets » perçus sont en même temps des vécus. Or, il y a un vécu d'un *datum* étendu dans une temporalité phénoménologique

« avant » son objectivation transcendante. Et la conscience d'un tel *datum*, Husserl l'appelle précisément « conscience absolue<sup>1</sup> ».

Il faut souligner que cette conscience absolue n'est pas du tout encore celle à laquelle il accèdera à partir de 1909 ; en 1906/07, Husserl s'est restreint à la seule sphère immanente (avec les *modos de conscience qui lui correspondent*), et n'a pas encore établi la *tripartition* en trois niveaux constitutifs distincts de la conscience.

B. Une autre mention de la conscience absolue est faite dans le texte n° 39 de *Husserliana X* qui date de 1909 et qui est une reprise de ce même *Cours* de 1906/07. Husserl y met en œuvre l'analyse du flux absolu comme « flux phasiologique ».

Cette analyse, qui est menée en trois temps, propose un développement qui se place d'abord au niveau de la sphère immanente avant d'ouvrir, en anticipant, au niveau de la sphère pré-immanente.

1) Dans la première partie de l'analyse, Husserl s'interroge d'abord sur différentes acceptations de la perception. Il distingue entre la perception présentante (*darstellende*) et la perception non présentante (*nicht darstellende*).

Le point commun de toute perception c'est qu'elle se rapporte à quelque chose d'*individuel*. Qu'est-ce qui fait l'unité de l'individu ? Ce qui fait qu'un individu est un individu, c'est qu'il est une *unité temporelle*. En découle la distinction fondamentale entre l'unité de la chose (*Ding*) et la multiplicité des phases de temps (*zeitliche Dingphasen*) constitutives du *procédé* (*Vorgang*) temporel de la chose. Ainsi, il y a deux sortes d'unités :

– l'identité de la chose (la chose est *identique* dans chaque point de la durée ; un point de la durée n'entre pas de façon constitutive dans la chose) ;

– l'unité de la continuité de phases (*Einheit der Phasenkontinuität*) qui revient à la *durée* de la chose : c'est le temps concrètement rempli en tant qu'unité du procédé. (Le procédé *change* au cours de la durée, c'est une *durée remplie* ; chaque point constitue (*baut auf*) le procédé lui-même.)

Cette distinction est valable tant sur le plan d'une perception *transcendante* que sur celui de la sphère *immanente* de la conscience.

2) Un autre point crucial du texte n° 39 concerne la mise en évidence d'une « nouvelle continuité » qui n'est pas celle des points temporels qui constituent la *durée* de l'objet, mais des *adombrations temporelles du son*<sup>2</sup>.

1. *Ibid.*, p. 246.

2. *Hua X*, p. 275 ; trad. fr. p. 167.

1. *Ibid.*, texte n° 54, p. 371 ; trad. fr. p. 241. Nous avons approfondi ces aspects dans le chapitre II de la section B de notre ouvrage *Temps et phénomène*, *op. cit.*

2. « Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance » (*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*), texte édité par U. Melle et publié dans *Hua XXIV*.

3. *Hua XXIV*, § 42, p. 244.

Il s'agit là d'une forme de *conscience* que Husserl appellera plus tard l'*intentionnalité transversale* qui concerne la conscience, dans le maintenant, des phases passées du son. Husserl découvre ici l'intentionnalité rétentionnelle en tant que dimension ou « moment » du flux absolu. En 1909<sup>1</sup>, Husserl voit dans la conscience – dans laquelle « se profilent » (*sich abschatten*), dans le maintenant, les multiplicités temporelles passées – le « flux ultime du temps » « dans lequel réside l'absolu auquel reconduit toute analyse phénoménologique ». Husserl parle à ce propos du *flux de temps phasiologique absolu* (*absoluter phasiologischer Zeitfluss*) dans lequel se constituent toutes les unités.

Nous avons donc ici trois aspects :

- le niveau de l'objet transcendant (chose)
- le niveau du procédé temporel (procédé)
- la continuité des adombrations temporelles = flux phasiologique absolu.

3) Dans sa « récapitulation », que nous trouvons dans ce même texte, Husserl précisera la nature du troisième aspect évoqué, à savoir du flux phasiologique absolu. Contrairement à ce que laissent entendre les premiers développements du texte n° 39, Husserl affirme maintenant explicitement<sup>2</sup> que la conscience de donation de l'être temporel n'est ni immanente (au sens où elle serait une composante réelle immanente à la conscience), ni non plus, bien entendu, transcendante au sens où le *Ding* est transcendant. L'unité temporelle – *pré-immanente* – se « constitue » dans la conscience absolue, c'est-à-dire dans un « flux de conscience spécifiquement formé et lié<sup>3</sup> ». L'unité temporelle n'est que dans la mesure où le flux de conscience est<sup>4</sup>. Le point essentiel ici c'est que les objectités de la sphère immanente sont des objectités *constituées* alors que la conscience absolue

1. *Hua X*, p. 277, n. 1; trad. fr. p. 169.

2. *Ibid.*, p. 283 sq.; trad. fr. p. 174.

3. *Ibid.*, p. 284, l. 17-18; trad. fr. p. 174.

4. « L'*esse* de la chose-son immanente s'absorbe d'une certaine façon dans son *percipi*. Ce *percipi* n'est pas lui-même une chose et a un autre type d'être, mais l'un est *a priori* donné avec l'autre. Le *percipi* au sens dudit *flux de conscience* et [au sens] de la perception-unité qui y est donnée comme possibilité "crée" la chose, en ce sens que l'être absolu de ce flux de conscience est l'avoir et saisir possibles du son, possibilité sans laquelle le son ne serait rien. L'objet (*Objekt*) lui-même n'est ce qu'il est que comme [objet] intentionnel de la perception adéquate, c'est-à-dire comme un certain flux d'une conscience absolue qui rend possible une telle perception adéquate », *Hua X*, p. 284; trad. fr. p. 174 sq.

est la sphère de « l'objectivation *non objectivée*<sup>1</sup> ». Le lien entre les processus temporels immanents et le flux absolu de la conscience est un lien d'objectivé à objectivant. Et la conscience absolue est *en amont* de toute objectivation : « l'unité est unité de l'objectivation, et l'objectivation est précisément objectivante, mais pas objectivée<sup>2</sup>. »

C. Jusqu'ici nous avons vu que la notion de « conscience absolue » a été introduite par Husserl pour rendre compte du flux phasiologique absolu, c'est-à-dire du versant « transversal » de ce qui sera, à partir de 1911, la double intentionnalité rétentionnelle. Or, il y a, *avant* 1911, une préfiguration aussi de ce qui sera le versant « longitudinal » et ce, à partir du moment où Husserl passe d'une compréhension de la *rétention d'un objet* à celle d'une rétention comme *moment du flux* ! Cela nécessite, là encore, le passage – d'abord accompli d'une manière seulement *implicite* – d'une phénoménologie de la temporalité *immanente* à une phénoménologie de la temporalité *pré-immanente*. Autrement dit, l'introduction de la conscience absolue est justifiée également par la nécessité de répondre au problème de la possibilité d'une « conscience de soi » du flux. Une telle conscience de soi est-elle concevable sans qu'elle n'exige à son tour un flux conscientiel dans laquelle elle se constitue, et ainsi de suite ? Le spectre d'une *régression à l'infini* plane sur toutes les élaborations husserliennes relatives à la constitution de la conscience du temps, y compris, d'ailleurs, ultérieurement dans les *Manuscrits de Bernau*.

D. Un autre aspect décisif justifiant l'introduction de la notion de « conscience absolue » consiste dans la nécessité de rendre compte de la distinction entre perception et ressouvenir (qui servira de modèle à celle entre la perception et la *phantasia*). Elle permet de comprendre une fois de plus en quoi la conscience ultime est conscience du *temps*, en quoi la temporalité joue effectivement un rôle fondamental dans la compréhension de la structure de l'intentionnalité.

Comme l'a très bien montré R. Bernet dans son dernier recueil<sup>3</sup>, un double problème s'est posé à Husserl :

– comment une appréhension *présente* d'un contenu d'appréhension *présent* peut-elle présentifier un objet non présent ?

1. *Hua X*, p. 286; trad. fr. p. 176.

2. *Hua X*, p. 286, l. 27-30; trad. fr. p. 176.

3. R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, P.U.F., 2004, voir le chap. III de la première partie.

– comment une appréhension *présente* d'un contenu d'appréhension *présent* peut-elle présenter l'objet non présent comme ayant appartenu à une expérience effective du passé?

Réponse : le caractère « passé » n'est un moment ni de l'appréhension, ni du contenu d'appréhension, il relève donc d'une conscience du temps plus originaire, plus primitive, que l'acte même du ressouvenir. Or, cette « proto-conscience », en deçà du schéma appréhension/contenu d'appréhension, constitutive de la différence entre présentation et présentification, est *temporelle*, et elle est introduite en 1906-1907, nous l'avons vu, en termes de « conscience absolue ». Pourquoi cette conscience est-elle appelée « absolue » ? Parce qu'il s'agit là de la strate la plus primitive de la conscience dont le rôle fondamental consiste dans la constitution transcendante de la temporalité des actes intentionnels et de leurs corrélats noématiques<sup>1</sup>. C'est dans le texte n° 54 de *Husserliana X* que Husserl se livrera à l'analyse précise de cette « conscience absolue »<sup>2</sup>.

E. La dernière raison, enfin, pour laquelle il est nécessaire d'introduire un troisième niveau constitutif du temps, c'est d'éviter un cercle vicieux : si le temps empirique, ou le temps « objectif », est constitué dans les phénomènes constitutifs de la temporalité immanente (à savoir les rétentions, les protentions, etc.), quels phénomènes répondent alors de la constitution de la temporalité *de ces mêmes entités immanentes*? Certainement pas des phénomènes « objectifs », car, d'une part, quels seraient-ils ? et, d'autre part, cela signifierait de *présupposer* une temporalité objective, geste que Husserl veut à tout prix éviter – précisément parce que cela constituerait un cercle. La temporalité objective est constituée dans la temporalité immanente, par conséquent, la temporalité objective ne saurait constituer la temporalité des composantes de la sphère immanente de la conscience. Quelle sera alors la solution proposée par Husserl ? Encore une fois : il s'agit de rendre compte de la constitution de la temporalité immanente, sachant que la temporalité objective est, quant à elle, constituée *dans* des phénomènes relevant de la sphère immanente. La seule issue – si l'on veut éviter le cercle vicieux – c'est de descendre dans une sphère *en deçà* de la temporalité immanente – sphère d'une temporalité que Husserl appelle en

1911 « pré-phénoménale », « pré-immanente »<sup>1</sup> en tant qu'elle se constitue comme forme de la conscience constitutive du temps.

Cette solution, seulement esquissée sur quelques pages en 1911, est reprise et fondamentalement approfondie en 1917/1918 dans les manuscrits dits « de Bernau ». Dans les analyses, assez hétérogènes du reste, qu'on trouve dans ces *Manuscrits*, Husserl redéploie son analyse du flux originaire de la conscience absolue en termes de « processus originaire ». Cette analyse profite d'une reconsidération, datant de la même époque, de l'intentionnalité *protentionnelle* qui permet du même coup d'éviter le sensorialisme des « impressions originaires » tel qu'il prévalut encore dans les analyses antérieures. Ce « processus originaire » est doté d'une structure en « phases », constituant un champ intentionnel au sein duquel ce processus prend conscience de lui-même sans que cela nécessiterait un écart de la conscience d'avec elle-même (invalidant par là même toutes les critiques qui ont pu être adressées à Husserl à ce sujet ultérieurement).

Or, quel est le statut de cette analyse du processus originaire ? Est-ce une description comme l'a été l'analyse des phénomènes constitutifs de la temporalité immanente ? Il nous semble que ce n'est pas le cas. Et c'est sans doute en cela que consiste entre autres la *nouveauté* des *Manuscrits de Bernau* : l'analyse du processus originaire s'opère moyennant une *construction phénoménologique*, concept opératoire implicite de la phénoménologie husserlienne du temps. Mais qu'est-ce qu'une construction en phénoménologie ?

\*

Ce qui caractérise proprement la construction phénoménologique, c'est qu'elle ne construit pas, d'une manière spéculative, un *constructum* (par exemple en vue d'exhiber un principe d'un système métaphysique), mais qu'elle s'en tient strictement aux contraintes mêmes des phénomènes. La construction phénoménologique est un « pro-jet<sup>2</sup> » dans la mesure où elle construit les conditions transcendantales (au sens phénoménologique) de ce qui est exigé et imposé par les phénomènes eux-mêmes. Et, ce faisant,

1. R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, op. cit., p. 97.

2. Pour une analyse plus approfondie des précédents arguments (dont la liste n'est pas ici exhaustive), cf. notre ouvrage *Temps et phénomène*, op. cit., p. 146-153.

1. *Hua X*, texte n° 54, p. 381 ; trad. fr. p. 249.

2. Cf. notre ouvrage *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Beauvais, 2004, p. 34.

elle n'obéit pas à une nécessité transcendante, mais c'est *en construisant* qu'elle exhibe la nécessité et la régularité présidant à cette construction.

La construction phénoménologique n'est donc pas une construction spéculative « par simples concepts », le « retour aux choses mêmes » préconisé par Husserl l'interdit d'emblée. Elle est caractérisée avant tout par deux choses : 1) Elle ne construit pas quelque chose *ex nihilo*, ni ne reconstruit quelque chose de donné à l'avance, mais, en construisant, elle découvre la *nécessité* de ce qui est à construire et des lois présidant à cette construction<sup>1</sup>. 2) La construction phénoménologique n'impose donc rien à ce qui est, mais elle est *commandée, exigée* par les phénomènes eux-mêmes. Ce qui exige en l'occurrence cette construction c'est la nécessité de rendre compte, nous l'avons vu, de la constitution de la temporalité non seulement de l'expérience objective, mais encore – et surtout – des ingrédients de la sphère immanente de la conscience elle-même. C'est le propre de la phénoménologie génétique – en tout cas selon la lecture que nous en proposons – que de livrer la *genèse* d'une factualité, ici : la genèse de ce que Husserl a toujours appelé, depuis le début, la temporalité *apparaissante* (c'est-à-dire phénoménale ou immanente).

Or, nous le disions, cette démarche « constructive » n'est pas annoncée ou développée telle quelle par Husserl – et on ne trouve chez lui la notion de « construction phénoménologique » que dans des textes des années 1930, directement inspirés par des entretiens qu'il a eus avec Fink. À notre connaissance, cette notion est utilisée pour la première fois par Heidegger dans *Sein und Zeit*<sup>2</sup>. On en trouve un développement plus approfondi dans le cours du semestre d'été de 1929 où Heidegger a développé sa conception d'une « construction » sur la base de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) de Fichte<sup>3</sup>.

\*

Il nous semble donc qu'on peut mettre en évidence le caractère fructueux des *Manuscrits de Bernau* si l'on parvient à montrer que la phénoménologie husserlienne du temps s'effectue moyennant un concept

1. Cf. le § 63 de Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*.

2. Cf. *Être et temps*, Tübingen, Niemeyer, § 63, p. 310 sq. et § 72, p. 375 sq.

3. Voir Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Gesamtausgabe t. 28 (désormais cité GA), Francfort s/Main, Klostermann, 1997.

opérateur *implicite* (la « construction phénoménologique ») dont le sens et la teneur sont thématiques explicitement par Heidegger (et, il faut l'ajouter, par Fink par la suite). Demandons-nous alors maintenant ce qu'il en est chez Heidegger lui-même. Il est tout à fait remarquable que la phénoménologie *heideggerienne* du temps dans *Sein und Zeit*, elle, quoiqu'elle introduise ce concept, ne l'utilise pas de part en part. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger se sert d'une construction phénoménologique pour rendre compte de l'*historialité*, mode d'être qui n'est pas accessible moyennant une simple description (phénoménologique). Bien entendu, cela ne signifie pas pour autant que, conformément aux principes méthodologiques d'*Être et temps*, l'analyse heideggerienne ne s'oriente pas par rapport à la compréhension « vulgaire » de l'histoire. Il suffit pour notre propos de retenir que l'analyse de l'*historialité* relève d'une construction phénoménologique conduite à partir de la temporalité originaires de l'être-là.

Il n'empêche que Heidegger distingue à son tour entre trois niveaux du temps : la temporalité originaires, la temporalité pré-occupée (*besorgte Zeitlichkeit*) et la temporalité « vulgaire ». Peut-on dire que ces trois niveaux se recouvrent avec la temporalité pré-immanente, la temporalité immanente et la temporalité objective husserliennes telles qu'on les trouve dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1928) et dans les *Manuscrits de Bernau* (1917/18) ?

Les analyses husserliennes se rapportent à une certaine compréhension de la transcendance et de l'immanence : la temporalité objective est celle des objets *transcendants*, la temporalité immanente est celle des composants de la sphère « réelle (*reell*) » (donc *immanente* à la conscience) et la temporalité pré-immanente est celle des phénomènes ultimement constitutifs de *tous* les composants immanents – que ceux-ci soient noématiques (« objectifs ») ou noétiques (« subjectifs »). Les trois modes heideggeriens du temps, en revanche, s'orientent par rapport à trois statuts différents du « soi (*Selbst*) » :

Première caractéristique du soi : la « stance étendue » (*erstreckte Ständigkeit*) caractérisant l'*exister de l'être-là* en son *authenticité*.

Deuxième caractéristique : l'explicitation de soi ou le « s'explicitier » (*Sich-Auslegung*) (dont le mode d'être est celui de l'être-là en tant qu'il se préoccupe de l'étant *maniable*).

Troisième caractéristique : le nivellement de cette compréhension originaires du soi en un étant *présent* (au double sens du *Vorhandenes*, d'un côté, et de ce qui forme la série des « maintenant », de l'autre) (dont le mode d'être est bien sûr celui de la *présentété*).

Qu'est-ce que le temps pour Heidegger? Ce n'est certes pas facile d'y répondre en quelques mots<sup>1</sup>. Essayons de fixer ce qui semble acquis. Heidegger met effectivement en évidence trois niveaux du temps (nous « montons » du niveau le plus fondamental au niveau le plus dérivé):

1) La temporalité *originnaire* que Heidegger appelle aussi la « temporalité s'explicitant (*sich auslegende Zeitlichkeit*) » qui contient :

- l'extaticité horizontale
- l'historialité (*Geschichtlichkeit*)
- la répétabilité (*Wiederholbarkeit*)

2) La temporalité préoccupée (*besorgte Zeitlichkeit*)<sup>2</sup> comme « indication la plus originnaire » de la temporalité s'explicitant. Cette temporalité préoccupée renferme :

- la databilité (*Datierbarkeit*)
- la publicité (*Öffentlichkeit*)
- l'é-tendue (*Gespanntheit*)
- la mondanéité (*Weltlichkeit*)

3) La temporalité « vulgaire » caractérisée essentiellement par un comportement *présentant* insigne, d'un côté, et par un *nivellement* de la temporalité préoccupée, de l'autre. À partir des tout derniers paragraphes qui posent en particulier le problème du rapport entre temporalité et mondanéité on peut considérer comme acquis également que

- le temps n'est pas quelque chose de « privé », mais il n'y a de temps que « public »;
- l'*intra*-temporalité est une condition nécessaire pour qu'on puisse attribuer le temps aux étants *intra*-mondains;

1. Pour un traitement plus approfondi de cette question, nous nous permettons de renvoyer au chapitre III de notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005 ainsi qu'à notre étude « La temporalité de l'être dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de M. Heidegger » dans *Recherches phénoménologiques actuelles en Roumanie et en France*, I. Copoeru, A. Schnell (ed.), « Europa Memoria », Hildesheim, Olms, 2006, p. 107-130.

2. En réalité, on trouve dans *Sein und Zeit* deux élaborations d'une triple temporalité : l'une est explicite (il s'agit là des temporalités des étants présents, des étants maniables et de l'être-là), l'autre implicite (c'est la triade de la temporalité objective ou « vulgaire », de la temporalité « préoccupée » et de la temporalité originnaire qui n'est autre que celle de l'être-là lui-même). Même si Heidegger ne s'est pas expliqué sur l'articulation entre ces deux triades, on ne saurait nier qu'il y a un certain parallélisme entre ces deux triades (sauf peut-être en ce qui concerne le rapport entre la temporalité « préoccupée » et la temporalité des étants maniables).

– le temps mondain n'est ni objectif, ni subjectif, parce qu'il est « plus objectif » que tout objet et « plus subjectif » que tout sujet possible. Qu'est-ce qui justifie cette affirmation? C'est que le temps est la condition de possibilité *et* de l'étant *intra*-mondain<sup>1</sup> *et* de l'être du soi factuellement existant (= le souci)<sup>2</sup>.

Heidegger précise (dans le § 80) : « “Le temps” n'est présent ni dans le “sujet”, ni dans l'“objet”, ni “à l'intérieur”, ni “à l'extérieur”, et il “est” “antérieur” à toute subjectivité et à toute objectivité, parce qu'il présente (*darstellt*) la condition de possibilité même de cette “antériorité”<sup>3</sup>. » Que faut-il en déduire pour l'« être » du temps? Le propos de Heidegger reste ici ambigu. De façon plus générale, on constate que trois difficultés fondamentales demeurent à la fin d'*Être et temps*. Nous les formulons sous la forme de trois questions :

1) La première question concerne le rapport entre le temps *préoccupé* et le temps « vulgaire ». D'un côté, la mesurabilité du temps semble concerner la temporalité préoccupée dans la mesure où elle permet de caractériser la *publicité* du temps qui constitue, nous l'avons vu, l'un des quatre caractères du temps préoccupé. Mais, d'un autre côté, la mesurabilité du temps le fait apparaître comme « multiplicité de “maintenant” » – caractéristique évidente du temps vulgaire. La différence entre ces deux « modes » de la temporalité reste donc équivoque.

2) Heidegger n'établit pas de façon suffisamment claire *quel* temps est antérieur à toute subjectivité et à toute objectivité. Le contexte semble signifier qu'il s'agit du temps mondain (donc du temps *préoccupé*). Mais ne serait-il pas plus conséquent d'attribuer cette caractéristique à la *temporalité originnaire*?

3) Quel est, enfin, le statut de cette temporalité originnaire? Si la publication (*Veröffentlichung*) du temps rend d'abord connu (*bekannt*) ce que nous appelons d'habitude le temps<sup>4</sup>, en quoi la temporalité *originnaire* (qui est « en deçà » d'une telle publication) peut-elle encore à bon droit être appelée « temps »? Mais l'attribut « originnaire » ne désigne-t-il pas un caractère temporel *par excellence*? Sur ce point-là encore, le propos de

1. L'ouverture au monde (*Erschlossenheit von Welt*) « ob-jecte (*objiciert*) » le temps de façon extatique et horizontale, *SuZ*, p. 419.

2. *Ibid.*

3. *SuZ*, p. 419.

4. *Ibid.*

Heidegger demeure quelque peu elliptique – une difficulté qu'on trouve certes dans *tous* les textes fondamentaux relatifs au problème du temps. On pourrait avoir l'impression que Heidegger se contente d'un simple renversement verbal en affirmant que seul l'être-là est temporel et que, *stricto sensu*, l'étant maniable et présent intra-temporel ne saurait être appelé « temporel »<sup>1</sup>.

\*

Quoi qu'il en soit de ces difficultés, nous aimerions montrer, pour conclure, en quoi cette différence concernant la mise en évidence des différents niveaux constitutifs du temps chez Husserl et Heidegger nous renseigne sur la manière dont ces deux penseurs conçoivent, chacun à sa façon, la phénoménologie.

L'outil méthodologique fondamental de la phénoménologie *husserlienne*, c'est l'*epochè* phénoménologique. Or, contrairement à ce qui a souvent été affirmé, la mise en suspens ici en jeu n'a pas un caractère simplement « provisoire », de manière à ce que cette mise entre parenthèses du sens d'être du phénomène pourrait être supprimée à un stade ultérieur des analyses. Au contraire, l'originalité de la phénoménologie husserlienne consiste précisément dans la découverte de ce que les phénomènes phénoménologiques *ne possèdent pas de soubassement ontologique* – et l'*epochè* en est précisément l'expression explicite. L'entrée dans la « sphère » phénoménologique signifie dès lors de se placer à la fois dans le monde et en dehors du monde : *dans* le monde, car tout phénomène est phénomène *du* monde (avec l'*epochè*, « nous ne perdons rien » du monde); et *en dehors* du monde, car ces phénomènes eux-mêmes n'ont pas de caractère mondain, mais ouvrent à ce que Husserl appelle, en un sens, on le voit, tout à fait nouveau, la « subjectivité transcendantale ». Celle-ci n'a rien d'une « substance pensante » ni d'un « sujet absolu » situé au sommet d'un « idéalisme de production », mais est le « sol », passif et actif, de toute genèse et de toute constitution, en deçà de toute scission entre un pôle sujet et un pôle objet hypostasiés.

Heidegger se revendique lui aussi phénoménologue, on le sait, et ce, explicitement, jusqu'au début des années 1930. La phénoménologie est une philosophie rassemblant des penseurs qui utilisent une certaine *méthode* commune. Si Husserl et Heidegger ne partagent certes pas le même point de

1. *SuZ*, p. 420.

vue concernant l'*epochè* et la réduction phénoménologique<sup>1</sup>, ils s'accordent néanmoins sur le caractère décisif de l'« attestation (*Ausweisung*) » phénoménologique : toute prétention à la vérité passe par l'absence et l'exclusion de présupposés de toute sorte (qu'ils soient métaphysiques, scientifiques ou autres) en faveur d'une « donation de soi (*Selbstgegebenheit*) » de ce que le philosophe se propose d'analyser. Ainsi, le philosophe phénoménologue se propose d'analyser son objet sans recourir à des dispositifs théoriques préconçus et en le laissant se déployer à partir de lui-même.

Deux différences fondamentales séparent alors les compréhensions husserlienne et heideggerienne de la phénoménologie : A) Alors que Husserl reconduit toute donation aux opérations ou fonctionnements de la subjectivité transcendantale à laquelle on ne peut pas accorder d'« être » parce qu'elle est justement à l'*origine* de toute position d'être, Heidegger conduit d'emblée son analyse en vue de la (re)fondation d'une *ontologie*. B) Pour Husserl, la nécessité pour tout un chacun de pouvoir *refaire l'expérience* du philosophe – ce qui ne correspond à rien d'autre qu'à cette prescription d'« absence de tout présupposé » dont nous parlions à l'instant – est un point de départ « absolu » de toute analyse phénoménologique. En revanche, pour Heidegger, *il y a* un « présupposé » incontournable pour toute philosophie et pour la phénoménologie en particulier – c'est le rapport du « sujet » philosophant à l'être<sup>2</sup>. Sans le dire explicitement, il inscrit tout acte philosophant dans un horizon ontologique qui se présente comme une désoccultation occultante ou une occultation désoccultante. L'absence de tout présupposé métaphysique ne signifie pas pour autant pour Heidegger que l'on puisse faire abstraction d'un *factum* fondamental – « subjectivement » notre ouverture à l'être ou, « objectivement », le fait que l'être lui-même s'ouvre, se manifeste, se donne. Cette ouverture (dans ce double sens) précède toute compréhension subjective et toute objectivation. Or, ce qui est décisif, c'est que cette ouverture est caractérisée *double-*

1. Sur ce point, voir notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini*, op. cit., p. 19 sq.

2. En ce qui concerne le problème fondamental du rapport du sujet à l'objet, Heidegger dit par exemple dans un *Cours* de 1928 : « On croit qu'on pose le problème avec un minimum de préjugés possibles lorsqu'on laisse indifférent l'être du rapport ainsi que le genre d'être du sujet et de l'objet. C'est le contraire qui est vrai [...] » (*Man glaubt dadurch, dass man das Sein der Beziehung wie die Seinsart von Subjekt und Objekt indifferent lässt, das Problem möglichst vorurteilslos zu stellen. Das Gegenteil trifft zu [...]*), GA 26, p. 164 (c'est nous qui soulignons.)

ment : en se donnant, l'être se retire. Cette ouverture n'est pas une présence ou plutôt : une présentation nue, elle est autant manifestation que retrait. En termes kantien : elle est autant une « condition de possibilité » de quelque chose qu'il est impossible d'en avoir une expérience. En effet, pour Kant, les conditions transcendantales de possibilité de l'expérience n'admettent pas à leur tour une expérience au même titre que ce dont elles sont les conditions. Le transcendantal se dérobe à la connaissance, et le retrait de l'être n'est que la répétition – sur un plan *ontologique* – du fait que, dans une perspective criticiste, le transcendantal se retirait à son tour. L'idée du retrait de l'être est une radicalisation ontologique du transcendantalisme kantien. Ce retrait est au cœur de la phénoménologie heideggerienne du temps.

Mais qu'est-ce que cette perspective a de phénoménologique ? Pour Heidegger, la phénoménologie ne s'occupe pas d'abord et surtout de ce qui apparaît, mais de ce qui, en se dérobant, rend l'apparition possible. Et cette affirmation n'est pas étrangère à la position husserlienne. Mais ce sur quoi Heidegger et Husserl ne sauraient s'entendre, c'est que le phénomène par excellence, pour Heidegger, c'est l'être ! Ce qui pour l'un – à savoir pour Heidegger – est le fait incontournable de toute philosophie en tant qu'elle traite de l'être, c'est pour l'autre – à savoir pour Husserl – un présupposé inadmissible. C'est bien sur le problème du rapport entre l'être et le phénomène<sup>1</sup> que se séparent, probablement d'une manière définitive, les « phénoménologies » de Husserl et de Heidegger – ou, du moins, sur ce que chacun conçoit comme étant un présupposé chez l'autre.

Alexander SCHNELL  
Université Paris IV-Sorbonne

1. Cf. *De l'existence ouverte au monde fini*, op. cit., p. 22-29.

## CHAPITRE V

### TEMPS DE LA CONSCIENCE ET TEMPS DE L'ÊTRE : DE HUSSERL À HEIDEGGER

Husserl et celui qu'il nommait, au moins jusqu'en 1929, son « élève favori » (*Lieblingsschüler*)<sup>1</sup>, à savoir Heidegger, ont tous deux vu dans le temps le problème fondamental de la philosophie. Pour Husserl, qui fait de l'analyse de la conscience du temps le thème de ses *Leçons* à partir de février 1905, soit en cette même année qui verra la découverte du concept de la réduction phénoménologique<sup>2</sup>, le temps constitue, affirme-t-il dès l'introduction, « une croix séculaire de la psychologie descriptive et de la théorie de la connaissance »<sup>3</sup>. Quant à Heidegger, qui consacre déjà en 1915 sa leçon d'habilitation au « Concept de temps dans la science historique », il cherche à « comprendre le temps à partir du temps » et non plus à partir de l'éternité, comme il l'explique aux théologiens de Marbourg en 1924<sup>4</sup>, ce qui selon lui signifie qu'il est nécessaire de transformer la question : *qu'est-ce que le temps ?* en cette autre : *qui est le temps ?*, c'est-à-dire de se demander si nous ne sommes pas *nous-mêmes* le temps.

On voit donc qu'il n'est question ni pour l'un ni pour l'autre de partir du temps objectif, du temps de la nature, mais bien au contraire de l'*expérience*

1. Cf. K. Schuhman, *Husserl-Chronik, Denk und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, Nijhoff, 1977, p. 303.

2. *Ibid.* p. 92. Husserl a noté de sa main, sur les pages écrites pendant les vacances de l'été 1905 qu'il avait passées à Seefeld, qu'il avait déjà alors découvert le concept et l'usage correct de la « réduction phénoménologique ».

3. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, P.U.F., 1964, introduction, p. 3 ; noté par la suite *LTP*.

4. « Le concept de temps », *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 27.