La genèse du sujet et du monde personnels comme genèse phénoménologique : la question de l'habitus chez Husserl

Mariana de Campos Bardelli

▶ **To cite this version:**

Mariana de Campos Bardelli. La genèse du sujet et du monde personnels comme genèse phénoménologique : la question de l'habitus chez Husserl. Philosophie. Université de Strasbourg, 2020. Français. NNT : 2020STRAC028 . tel-03275529

HAL Id: tel-03275529
https://theses.hal.science/tel-03275529

Submitted on 1 Jul 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS

Équipe d'Accueil 2326

THÈSE présentée par :

Mariana DE CAMPOS BARDELLI

soutenue le : **28 novembre 2020**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Philosophie

La genèse du sujet et du monde personnels comme genèse phénoménologique : la question de l'habitus chez Husserl

THÈSE dirigée par :
M. ROGOZINSKI Jacob Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :
Mme RÖMER Inga Professeur, Université Grenoble - Alpes
M. BEGOUT Bruce Maître de conférences HDR, Université Bordeaux Montaigne

AUTRES MEMBRES DU JURY :
M. BERNET Rudolf Professeur, Université de Louvain

À ma mère Vera, à mon père Ricardo, à mon maître Olivier.

Remerciements

Je remercie infiniment Monsieur Jacob Rogozinski, mon directeur de thèse, pour son soutien pendant ces années de travail et dans toutes les démarches qui dépassent largement le cadre théorico-philosophique de la recherche. Je tiens à remercier Madame Inga Römer, Monsieur Rudolf Bernet et Monsieur Bruce Bégout, d'avoir accepté de participer au jury de la soutenance et de consacrer du temps à lire et commenter ce travail. Je remercie du fond du cœur Jean Kessler pour son aide précieuse en ce qui concerne les traductions de l'allemand vers le français. Je tiens à remercier mon amie et collègue Sihem Riad pour toutes nos discussions qui ont beaucoup enrichi ce travail et pour les corrections de textes. Je remercie également l'ami et collègue Nicolas Quérini qui a corrigé plusieurs travaux que j'ai écrit pendant ces années de thèse. Je remercie beaucoup les amis qui m'ont fait généreusement l'amitié de lire et corriger des parties de ma dissertation : Catherine, Dominique et Annie. Et finalement je tiens à remercier Lilian Manning et Monsieur Gerard Bensussan d'avoir accompagné mon travail en tant que membres de mon Comité de suivi de thèse.

Table des matières

Introduction 7
Liste des principales abréviations..... 18
Chapitre 1 Le problème du moi pur dans la phénoménologie de Husserl 21
1.1. L'unité de la conscience sans moi..... 22
1.2. La conscience absolue et l'identité d'objet (*Leçons sur le temps*) 24
1.3. Le problème de la présentification dans la conscience du temps…….33
1.4. Le principe d'unification du flux de conscience…….39
1.5. Le « rayon du regard » : le moi pur comme pôle fonctionnant dans le vécu…….50
1.6. Le problème de la réflexion du moi…….59
1.7. Le moi transcendantal dans les *Méditations cartésiennes*……. 67
1.8. Remarques sur l'admission de la notion husserlienne de « moi pur »……..75
Chapitre 2 Les propriétés habituelles du moi 89
2.1. La spontanéité comme motivation 99
2.2. L'habitus du moi 104
2.3. La validité comme participation……...109
2.4. L'unité du moi comme centre de motivation égoïque……115
2.5. Réceptivité et spontanéité…….122
2.6. Le problème de la constitution des propriétés habituelles du moi…….129
2.7. La distinction entre ressouvenir et conviction……..142
Chapitre 3 La croisée entre passivité et activité 160
3.1. La distinction entre actualité et sommeil..... 166
3.2. Le passé sédimenté et le réveil associatif. L'inconscient phénoménologique 171
3.3. La prédonation comme constitution passive…….174
3.4. Le degré le plus bas d'activité : la passivité du moi……..179
3.5. Les synthèse actives : la passivité à l'intérieur de l'activité……..186
3.6. La différence entre habitualité du moi et habitus passif au niveau de la corrélation noétique-noématique. Sur la passivité primaire et la passivité secondaire…….191
3.7. Le jugement logique comme habitualité du moi……200

Chapitre 4 Le tournant phénoménologique : la connaissance fondée sur l'immanence intentionnelle 222
4.1. La doxa passive en tant que prédonation..... 227
4.2. La conception de la nature..... 235
4.3. La nature primordiale de l'ego……234
4.4 L'ambiguïté de l'esthétique transcendantale……246
4.5. L'expérience concrète : au-delà de la perception sensible…….. 250
Chapitre 5 Le sujet et l'expérience 279
5.1. La conscience égologique 287
5.2. La vie intentionnelle du moi personnel et actuel (anonyme). L'ego comme centre d'intérêt 294
5.3. L'inconscient comme degré zéro de conscience……. 290
5.4. L'expérience est-elle une construction ?..... 292
Conclusion..... 309
Bibliographie..... 318
Annexes..... 330
Annexe 1 Traduction de passages des Manuscrits du groupe C 331
Lexique allemand / français 355
Lexique français / allemand 358
Index de concepts..... 360
Index de noms propres 361

Introduction

Ce travail porte sur la description phénoménologique de la constitution transcendantale du sujet et du monde chez Husserl, en ce qu'elle révèle la spécificité de la constitution de l'immanence intentionnelle. Les analyses husserliennes montrent ainsi que la subjectivité transcendantale se constitue soi-même en même temps qu'elle constitue le monde et que cette constitution précède ontologiquement la constitution objective du monde.

Au début de cette recherche nous nous sommes intéressé à la notion de « moi pur » en raison de la difficulté qu'elle pose à la fois pour être admise et pour être rejetée. Si cette notion est fondatrice pour la phénoménologie transcendantale développée par Husserl à partir des années 1910, le premier Husserl lui aussi a rejeté explicitement cette notion. Nous nous sommes posé la question de savoir pourquoi à un moment donné Husserl a admis cette notion. Est-elle soutenable d'un point de vue phénoménologique ?

Il est intéressant d'observer que la plupart de successeurs de Husserl ont rejeté le concept d'ego transcendantal. Dans *La transcendance de l'ego*, Sartre critique la conception égologique de la conscience élaborée par Husserl en affirmant que la conscience « renvoie perpétuellement à elle-même », sans qu'un principe d'unification intervienne. Il conteste donc la thèse selon laquelle un moi pur est nécessaire pour garantir l'unité et l'individualité de la conscience[1]. C'est intéressant de noter que Sartre est revenu à la position que Husserl défendait dans sa première phase et qu'il avait dépassé par le « tournant idéaliste ».

En poursuivant cette étude, nous avons découvert à un moment donné la notion d'habitus qui joue un rôle décisif pour la compression de la phénoménologie transcendantale et son rapport à la personne. Nous avons découvert le débat autour du problème de la constitution des propriétés habituelles. Un long débat sur le problème de la constitution des propriétés habituelles a été initié par Roman Ingarden dans ses *Remarques* sur les *Méditations cartésiennes*, et il a été poursuivi par des commentateurs comme Gerhard Funke et Elmar Holenstein. Ingarden se pose la question de savoir si les propriétés habituelles du moi ne peuvent être considérées que comme des « simples corrélats intentionnels » ou comme des unités absolues. Sont-elles posées par des actes intentionnels ou se forment-elles dans la conscience indépendamment de la constitution égoïque ? Selon Gerhard Funke, les habitualités apparaissent dans l'accomplissement d'acte. Mais deux genèses doivent être distinguées : la constitution de l'objet et la formation des propriétés habituelles du moi. Elmar Holenstein critique cette conception en affirmant que celle-ci confond la genèse de l'habitus et la genèse

[1] Cf. Sartre, J-P., *La transcendance de l'ego: Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1966, p. 20.

du flux de conscience. Il présente ainsi la thèse sur la distinction ferme qui doit être faite entre souvenir et conviction. En revenant sur ces commentaires, nous avons aperçu qu'ils ne considèrent pas la dimension génétique du problème, ce qui entraîne une confusion entre habitus passif et habitus actif. Valérie Kokoszka a bien observé cette distinction, mais elle ne développe pas le sujet dans son ouvrage *Le devenir commun: Corrélation, habitualité et typique chez Husserl*[2]. Pour notre part, il nous semblait que la question de l'habitus étant un élément clé pour comprendre la constitution du sujet transcendantal, il nous fallait approfondir cet élément que nous avons aperçu.

Au cours du développement de ces analyses sur l'habitus, une nouvelle question s'est posée : la conception de la nature. Nous avons constaté que les thèses sur l'habitus ont rendu possible le développement de la pensée du dernier Husserl qui pose le problème de la prédonation du monde de la vie. Parce que plusieurs commentateurs ont déjà beaucoup travaillé sur la question du monde de la vie, nous avons préféré nous concentrer sur la conception de la nature qui pose également le problème de la prédonation. Cela nous permettait de toucher un autre enjeu : la question de savoir dans quelle mesure l'analyse de l'habitualité permet d'avancer la critique de l'objectivisme. Ensuite, nous nous sommes demandé comment les questions portant sur la prédonation du monde de la vie et de la nature ont pu modifier la conception husserlienne de l'ego. L'habitus une fois encore s'est révélé une clé pour le comprendre, dans la mesure où cette notion nous permet de mieux comprendre comment une prédonation passive est possible.

En étudiant le développement de la phénoménologie de l'ego, nous avons essayé de comprendre la portée du tournant génétique pour les analyses portant sur l'ego pur. Le moi qui constitue tout est lui-même déjà constitué, et ce constat nous amène à poser la question d'une constitution passive. Le passage d'une perspective statique à une perspective génétique oblige à poser la question de l'origine, de la donation et de la prédonation. Ce changement met au centre la question de l'habitus dans la mesure où, sans lui, le déjà constitué ne pourrait persister comme sens qui nous est prédonné ou est à notre disposition pour être donné à nouveau.

Nous avons essayé de comprendre les conséquences de ces avancées de la pensée de Husserl que nous venons de mentionner – la notion de moi pur, le tournant génétique, l'introduction de interrogation sur la prédonation du monde – sur la problématique du sujet transcendantal. Il nous est apparu que la question de l'habitus est une clé pour comprendre les

[2] Kokoszka, V. *Le devenir commun: Corrélation, habitualité et typique chez Husserl*, Hildesheim-New York-Zürich, Georg Olms, 2004.

modifications des thèses sur l'ego. Nous nous sommes posé la question de savoir ce qui change pour la compréhension du moi transcendantal ainsi que de l'habitus à chaque avancée de Husserl. Il nous semblait que les commentateurs ne se sont pas aperçus que la question de l'habitus peut être le fil conducteur qui permet d'esquisser une construction d'ensemble de la philosophie de Husserl, ce qui a donc motivé notre démarche.

Nous avons essayé dans les pages qui vont suivre d'apporter une contribution aux recherches sur la phénoménologie husserlienne à partir des analyses sur la notion d'habitus. Nous allons exposer deux thèses principales qui n'ont pas été aperçues ou développées par d'autres commentateurs : 1) L'habitus n'est pas seulement un élément central qui permet le tournant génétique, mais il doit lui-même être analysé à partir d'une perspective génétique. Cela nous permettra de distinguer l'habitus actif de l'habitus passif et de mieux comprendre les différentes genèses transcendantales qui constituent le sujet et le monde. 2) Les thèses husserliennes sur l'habitus l'ont défini comme un problème phénoménologique et non psychologique. Sur ce point, la philosophie de Husserl représente une rupture avec Hume.

Dans le premier chapitre, nous nous pencherons sur la conception égologique de la conscience afin de comprendre la spécificité de la formation d'une sphère transcendantale dans laquelle se constitue une immanence intentionnelle. Cela est nécessaire pour que nous puissions étudier plus loin la spécificité de la constitution *originale* du monde et de la nature. Notre intention n'est pas de reconstruire la genèse de la notion de moi pur dans la phénoménologie husserlienne. Cette notion a été soigneusement analysée par Eduard Marbach dans son ouvrage *Das Problem des Ich bei Husserl*[3]. Ce qui nous intéresse c'est de comprendre la spécificité d'une définition transcendantale du sujet.

Avant d'approcher l'introduction de la notion de « moi pur » dans l'étude sur la conscience transcendantale, nous reviendrons à des textes qui précèdent cette période, tels que *Recherches logiques* et *Leçons sur la conscience intime du temps*. L'intérêt est de revenir aux analyses où Husserl rejette la notion de moi pur. Dans ce qui suit, nous verrons brièvement les points centraux du développement de la notion de moi dans la pensée husserlienne. Pour conclure ce premier chapitre, nous ferons des remarques sur l'admission de la notion de « moi pur » par Husserl.

En étudiant le développement de la notion de moi pur dans le premier chapitre, nous sommes amenés à étudier la particularité de la constitution des propriétés habituelles du moi. Ainsi s'est révélé à nous l'implication de la sphère égoïque en tant qu'elle se distingue de la

[3] Cf. Marbach, E. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

sphère passive. Comme nous l'avons dit, il nous est apparu nécessaire, dans le cours de notre travail, de faire une analyse génétique de l'habitus, ce que nous développons dans les chapitres 2 et 3. En le faisant, nous essayerons de contribuer au débat autour des propriétés habituelles du moi et de clarifier la confusion entre habitus actif et habitus passif en tant qu'ils appartiennent au domaine transcendantal. Ainsi, dans le chapitre 2, nous nous pencherons sur l'habitus provenant de la spontanéité égoïque et, dans le chapitre 3, sur l'habitus formé dans l'expérience anté-prédicative.

Plus généralement, comprendre le caractère fondamentalement habituel de la conscience nous ouvre au domaine spécifiquement transcendantal de la constitution de l'ego et du monde. Comme l'écrit Eugen Fink : « Le véritable thème de la phénoménologie n'est ni le monde d'un côté, ni de l'autre une subjectivité transcendantale qu'il s'agirait de lui opposer, mais le devenir du monde dans la constitution de la subjectivité transcendantale. »[4] Nous verrons comment Husserl décrit tout un système d'habitus comme formé dans la subjectivité transcendantale, en le posant donc comme un problème phénoménologique.

En même temps qu'il expose la thèse selon laquelle le monde et la nature se constituent d'abord dans la sphère primordiale de l'ego, et donc de façon transcendantale, Husserl bouleverse le postulat des sciences objectives de la nature qui considèrent celle-ci comme une réalité objective. Dans le chapitre 4, nous reviendrons sur la conception husserlienne de la nature afin de comprendre ce bouleversement. Cela nous permettra de voir plus clairement la spécificité du « devenir du monde » dans la subjectivité transcendantale. Nous verrons que c'est une toute autre notion d'expérience qui se révèle comme expérience concrète.

Husserl développe une critique des sciences objectives de la nature ainsi que la proposition d'une nouvelle ontologie dans ses textes plus tardifs. Dans ce contexte, la notion de nature, centrale pour les sciences naturelles, est remise en question par la phénoménologie dans la nouvelle façon de procéder de Husserl dans l'investigation du sens du monde qui est posé comme étant originairement pré-logique. La phénoménologie peut, par la méthode de la réduction phénoménologique, questionner en retour ce qui nous est prédonné dans l'attitude naturelle. D'un côté, la phénoménologie génétique pose la question de l'origine et montre que ce qui nous est prédonné est le produit d'habitus, car un habitus est impliqué dans les synthèses passives qui nous prédonnent le matériel de l'expérience. De l'autre côté, la réduction phénoménologique révèle la constitution subjective ou intersubjective du monde. Les autres méthodes ne prennent pas en compte cette originarité et tombent dans des erreurs selon Husserl.

[4] Cité par B. Bégout dans Bégout, B. *L'enfance du monde*, Les Éditions de la Transparence, 2007, p. 15.

La critique de la conception de la nature aboutit à l'élaboration de la notion de monde de la vie qui devient centrale dans la dernière période des écrits du philosophe. Ainsi, la compréhension de la conception husserlienne de la nature est essentielle pour la compréhension de la notion de *Lebenswelt*. Les analyses sur les synthèses passives révèlent que ce que nous est prédonné dans la passivité est déjà le produit d'une activité sédimentée. Ces analyses changent la perspective de ce qui est compris comme originaire et celle de notre rapport au monde et à une nature présupposée. D'autre part, elles proposent une nouvelle façon de procéder pour décrire la constitution du monde de la vie. La compréhension de l'enjeu du développement de la conception de nature dans la pensée de Husserl nous aide à mieux comprendre la genèse du concept de monde de la vie.

Si la conception de la nature n'est pas un thème majeur dans l'héritage de la pensée husserlienne, elle ne doit cependant pas être négligée dans la mesure où, à partir des années 1920, elle revient souvent comme thème dans les réflexions du philosophe. Le débat sur le concept de nature est d'abord le point de départ de la critique formulée par Husserl contre les sciences de la nature, et c'est ensuite un enjeu très important dans le développement du concept de monde de la vie. Notre propos dans le quatrième chapitre est donc de clarifier l'évolution de l'approche husserlienne de la notion de nature qui a fait entre autres l'objet de ses cours du semestre d'été de 1919 et de 1927. Le but est d'abord de comprendre la critique husserlienne des « sciences objectives », notamment en ce qui concerne leur conception de la nature. Dans un deuxième temps, nous pouvons passer à la signification positive que Husserl lui donne. Toutefois, comme nous allons le voir, c'est un double sens de la nature qui apparaît dans les textes des années 1920 et 1930. Nous essayerons de montrer en quoi consiste cette ambiguïté. Ce propos est d'autant plus important qu'il nous permet de mieux comprendre l'ambiguïté du concept de monde de la vie (*Lebenswelt*) et celle de l'esthétique transcendantale qui sont en lien strict avec ce double sens de nature, comme le souligne Julien Farges dans un article intitulé « Monde de la vie et primordialité chez Husserl. Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale »[5].

Après avoir exposé la structure des chapitres dans laquelle se développe notre travail, nous allons revenir sur certains points théoriques introductifs qui sont les prémisses de ce développement. Au départ, la phénoménologie étudie la structure des « actes intentionnels », qui présupposent que la conscience est en effet « conscience de », c'est-à-dire qu'elle est

[5] Farges, J. « Monde de la vie et primordialité chez Husserl. Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale », *Philosophie*, 2011/1 (n° 108), p. 15-34.

intentionnelle. La structure noématique de l'acte intentionnel est telle qu'un acte, en termes husserliens une noèse, vise un objet, c'est-à-dire un noème. Tout acte intentionnel, même une perception, est compris comme donation de sens, dans la mesure où la perception est un « acte interprétatif, appréhensif, qui anime la sensation »[6]. Dans les *Recherches logiques*, Husserl étudie cette structure et avance la thèse selon laquelle il n'y a pas de séparation entre l'acte et le visée, mais la relation entre le vécu et l'objet est « intérieure au vécu »[7].

C'est après le « tournant idéaliste » par lequel passe la phénoménologie à la fin des années 1900 qu'une nouvelle structure de l'acte intentionnel est affirmée, à savoir celle du *cogito*, dans laquelle un sujet se rapporte à un objet. Désormais, la phénoménologie statique cherche à décrire la constitution du sens par un sujet. Pour cela, la méthode de l'*épochè* phénoménologique permet, par abstraction, d'analyser différents niveaux ou couches de la constitution de ce qui nous est donné comme étant déjà là, devant nous.

Ainsi, la phénoménologie met en question, la « prétention de la conscience à être le fondement originel de l'expérience », « car le monde est déjà là avant même qu'une conscience se tourne intentionnellement vers lui pour lui donner sens »[8], comme l'écrit Bruce Bégout ; et d'autre part, elle met en cause l'apparente originarité du monde qui occulte la dimension subjective dont il procède[9]. La réduction phénoménologique de type transcendantal montre que ce qui nous semble « naturellement » pré-donné est le produit d'une constitution qui nous demeure cachée, voilée. Le problème peut être formulé de la manière suivante : le monde nous est donné comme étant originaire, mais en même temps il est constitué par le sujet, qui dans ce cas peut être dit originaire. La phénoménologie reprend ainsi et repose à sa manière un problème qui était déjà apparu dans l'histoire de la philosophie.

Le tournant idéaliste répond au besoin de penser l'unité de l'être en surmontant la dispersion des actes, ce qui amène Husserl à fonder une phénoménologie de l'ego. Dans la première partie de notre travail, nous revenons à cette entrée de la phénoménologie dans une conception égologique de la conscience. Lorsque Husserl admet l'existence d'un principe d'unification de la conscience, il entend qu'un moi transcendantal se distingue du moi personnel, différence qui est précisée dans les *Ideen II*. Notre intention n'est pas de tracer le développement de la notion de moi pur, ce qui a déjà été fait par d'autres auteurs, mais de comprendre la spécificité de l'autoconstitution transcendantale de la conscience dès lors que les

---

[6] Barbaras, R. *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou : Les éditions de la Transparence, 2004, p. 67.
[7] *Ibid*., p. 69.
[8] Bégout, B. *L'enfance du monde*, *op. cit*. , p. 23.
[9] Cf. Barbaras, R. *Introduction à la philosophie de Husserl*, *op. cit*., p. 91.

actes transcendantaux sont admis comme fondamentalement constitutifs du rapport du moi au monde. Il ne s'agit plus d'étudier la constitution objective du monde ni du sujet humain réel comme moi empirique. D'une part, l'*Ichfremdheit* de l'objet assure qu'il ne soit jamais entièrement absorbé dans la conscience ; et du côté de la production subjective il s'avère que l'objet n'est pas donné à la conscience seulement comme objet réel, mais comme le produit de l'intentionnalité immanente qui le constitue idéalement.

Mais pour comprendre ce rapport transcendantal entre le sujet et le monde, il nous faut revenir à la façon dont le moi se constitue lui-même. La formation transcendantale du monde s'avère être essentiellement habituelle. Le monde pré-donné dans la pure passivité l'est déjà selon un habitus. Dans l'attitude naturelle, nous n'avons pas affaire à des données tout simplement étrangères au moi, mais à des objectités pré-constituées selon une typique. Dans les trois premiers chapitres, nous allons essayer de comprendre comment la structure transcendantale qui permet la prédonation du monde fonctionne du côté subjectif, ce qui veut dire : comprendre la genèse transcendantale. Cette tâche implique d'abord de comprendre la constitution du sujet dans une perceptive statique dans la mesure où le moi transcendantal est posé comme pôle centralisateur de la vie intentionnelle de la conscience (chapitre 1). Mais nous verrons que le développement de la notion de moi pur, nous amène à étudier le caractère fondamentalement habituel de la conscience : le moi s'avère être le substrat de ses habitualités (chapitre 2), et il est montré que son rapport au monde est fondé sur la production de sens anté-prédicative à travers laquelle les objets deviennent des acquis durables pour le moi (chapitre 3). Nous allons ainsi étudier la spécificité du système transcendantal d'habitus par rapport aux comportements de la personne. Le fil conducteur des trois premiers chapitres sera l'étude du rapport entre genèse passive et genèse active, ce qui nous amènera à donner une importance particulière à la phénoménologie génétique[10]. Ensuite, dans le quatrième chapitre, nous allons essayer de comprendre cette structure qui fait en sorte que les objets de la nature soient perçus de façon immédiate comme des choses.

Si la perspective statique permet de décrire le sens de ce qui s'offre à nous comme déjà constitué, l'abstraction (par exemple l'abstraction des certaines couches de la constitution, du sujet) qu'elle met en place conduit à opposer, séparer et diviser différentes opérations et procès qui se déroulent dans le flux de conscience. Cependant, cette méthode s'abstient de penser ces opérations dans leur imbrication, et prend le risque de les interpréter comme des moments

[10] Le passage de la phénoménologie statique à la phénoménologie génétique a été analysé par Iso Kern dans l'article Kern, I. « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », trad. Philippe Cabestan et Natalie Depraz, *Alter,* nº 11 (2003), p. 285-323.

opposés. La phénoménologie génétique apparaît dans les analyses husserliennes à la fin des années 1910, avec le questionnement sur la constitution passive. Celle-ci veut dire à la fois les opérations qui se déroulent dans le flux de conscience de façon passive et la donation passive de ce qui apparaît comme étant déjà là.

La perspective génétique permet d'interroger la pré-donation du monde tout en dépassant l'analyse développée sur la base du rapport entre le moi et le monde déjà constitué qui lui fait face. Ce rapport présuppose qu'un monde soit déjà constitué par un sujet et ne peut qu'être l'objet d'une phénoménologie statique. La perspective génétique, au contraire, prend en considération le principe selon lequel toute formation de l'ego relève d'une genèse, même celle qui se donne comme toujours déjà là. Ce faisant, elle « nous replace en deçà du déjà constitué »[11], elle nous renvoie à la genèse de la constitution. Husserl écrit en ce sens : « S'occuper de la constitution, ce n'est pas s'occuper de la genèse, laquelle est précisément genèse de la constitution […]. »[12] La notion d'habitus apparaît ainsi comme centrale dans les analyses génétiques, puisque tout sens renvoie à une « création originaire » qui s'est sédimentée sous forme d'habitus.

Toute activité, même celle qui ne correspond qu'à l'affection, est productrice d'habitus. C'est une loi de la conscience que tout vécu, dès lors qu'il est actualisé dans la conscience a la possibilité de se reproduire à nouveau. Dans le passage du vécu à l'inactualité, il n'y a pas seulement un écoulement passif temporel, mais une sédimentation passive dans laquelle le vécu demeure en tant que potentiellement reproductible, et le sens objectif constitué avec lui demeure en tant qu'un acquis du sujet en forme d'habitus. Cela veut dire qu'il persiste en tant qu'un avoir persistant, un habitus de l'ego.

La genèse transcendantale de l'ego, par laquelle le sujet se constitue en tant que sujet en même temps qu'il constitue pour lui un monde, cette genèse ou origine de l'ego se révèle comme l'imbrication d'une genèse passive et d'une genèse active. La genèse active se déroule dans les actes du sujet entendu comme constituant, comme actif. L'activité, telle que l'entend Husserl, prend toujours la forme intentionnelle dans laquelle un acte se rapporte à un objet, et a sa source dans un pôle-sujet. Elle est donc ce qui provient du moi conscient et actuel.

La genèse passive se déroule sans la participation du sujet, ni comme pôle opératoire de la synthèse, ni comme intentionnalité consciente. La phénoménologie génétique et particulièrement les analyses sur les synthèses passives révèlent que toute activité égoïque est

---

[11] Cf. Barbaras, R. *Introduction à la philosophie de Husserl*, *op. cit*., p. 131.
[12] Hua XIV, p. 41.

fondée sur une pré-donnée passive. Le monde est là pour moi, immédiatement, originalement donné, et j'adhère de façon irréfléchie à la thèse de son existence. Ce qui est immédiatement donné comme original, occulte une prédonation passive pré-constituée par des synthèses associatives qui forment l'unité du champ sensible homogène. Dans la pré-donnée, un habitus est donc déjà opérant. Cela veut dire que dans les synthèses passives qui se déroulent sous forme d'habitus, les associations renvoient à la constitution active du sujet qui est originairement instauratrice. Ces considérations sur le rapport entre genèse active et passive que nous venons d'esquisser révèlent que ce qui est originairement constitué par le moi devient habitus et donc quelque chose qui n'est plus opéré par lui.

Alors que cela ne découlait pas de manière évidente à partir des analyses de type statique, la phénoménologie de la genèse révèle ainsi qu'« antérieurement à la donation de sens active qui constitue l'objet comme unité et identité, a lieu une donation de sens affective, et surtout pré-affective, qui pré-constitue des formes primitives d'objectivité. »[13] Il faut cependant bien comprendre que chez Husserl la pré-donation n'est pas seulement ce qui précède la donation, elle est elle-même une donation, mais une donation plus originaire qui précède la donation de sens égoïque et la fonde.[14]

Il se pose donc ici un problème pour la phénoménologie génétique, puisque elle montre que toute activité est fondée sur une passivité, et d'autre part, que la pré-donation passive renvoie elle-même à une création originaire, donc à une activité préalable qui s'est sédimentée sous la forme d'habitus. Il s'agit donc de comprendre comment ce qui est originairement créé accède à un statut plus originaire encore en se sédimentant. La phénoménologie met ainsi en valeur la concomittance de plusieurs originarités.

À partir de ces considérations préliminaires, nous entendons justifier l'approche des thèmes principaux de notre travail qui sont le rapport entre passivité et activité dans la phénoménologie husserlienne et l'habitus. S'ils ont déjà été correctement abordés par d'autres commentateurs, nous exposerons dans ce qui suit notre approche qui a la particularité de ne pas se concentrer sur la passivité ou l'activité transcendantale comme s'il s'agissait de deux champs opposés, mais justement d'essayer de chercher leurs croisements.

---

[13] Bégout, B. *L'enfance du monde*, *op. cit*. , p. 40.
[14] Cf. *Ibid*., p. 41.

Liste des abréviations

AMC : *Autour des* Méditations cartésiennes *(1929-1932)*, Éditions Jérôme Millon, 1998.

APS : *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, t.f. par Bruce Bégout et Jean Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.

CE : *Chose et espace - Leçons de 1907* (abregé CE), t.f. Jean-François Lavigne, PUF, 1989.

C-Ms : *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) : Die C-Manuskripte*, éd. Dieter Lohmar, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2006. Husserliana Materialen, v. VIII.

EJ : *Expérience et jugement - Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

EU : *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hrsg. von L. Landgrebe, Claassen & Goverts, Hamburg, 1964.

Ideen I : *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures,* t.f. par Paul Ricœur, Paris, Éditions Gallimard, 1950.

Ideen II : *Recherches phénoménologiques pour la constitution,* trad. fr. Éliane Escoubas, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Krisis : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. Gérard Granel, Éditions Gallimard, 1976.

Leçons sur le temps : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, t.f. par Henri Dussort. Paris, Presses Universitaires de France, 2015, 6ª ed.

MC (PUF) : *Méditations cartésiennes - Et les conférences de Paris*, éd. et t.f. par Marc de Launay. Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

MC (Vrin) : *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas. Paris : J. Vrin, 1992.

Ms. sur le temps : Husserl, E. *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps, 1893-1917*, traduit par Jean-François Pestureau, introduction de Rudolf Boehm et de Rudolf Bernet, Grenoble : J. Millon, 2003.

LFLT *: Logique formelle et logique transcendantale : essai d'une critique de la raison logique*, trad. Suzanne Bachelard, 6e édition, Paris : Presses universitaires de France, 2009.

LU II2 : *Recherches logiques. T.2,2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Recherches III, IV et V*, traduit par Hubert Elie, Arion L.Kelkel et René Schérer, 3e éd, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

NG : *Natur und Geist : Vorlesungen Sommersemester 1927*, Boston-London, Kluwer, 2001.

NE : *Nature et esprit : leçons du semestre d'été 1927*, trad. Julien Farges. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2017.

EP 2 : *Philosophie première 2 (1923-24) : Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

OG : *L'origine de la géométrie*, trad. Jacques Derrida, 6e édition, Paris : Presses universitaires de France, 2010.

PP : *Psychologie phénoménologique* (1925-1928), trad. fr. par Ph. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzù, Paris, Vrin, 2001.

SI I : *Sur l'intersubjectivité I,* trad. Natalie Depraz. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

SI II : *Sur l'intersubjectivité II,* trad. Natalie Depraz. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

Chapitre 1

Le problème du moi pur dans la phénoménologie de Husserl

Cette première partie n'aura pas pour vocation d'exposer une analyse du tournant égologique dans la philosophie husserlienne. L'apparition et le développement de la notion de moi pur, dans la phénoménologie transcendantale de Husserl, a déjà été l'objet d'autres études que nous avons indiquées dans l'introduction. Nos recherches porteront, en revanche, sur certains points du développement de sa conception égologique de la conscience. Ces points s'avéreront, en effet, fondamentaux pour le déploiement de nos analyses ultérieures.

1.1. L'unité de la conscience sans moi

Dans la cinquième étude des *Recherches logiques,* Husserl envisageait seulement un moi empirique, qui pouvait d'ailleurs être réduit. Cependant, il s'avéra que cette réduction ne conduisait pas encore au moi pur. Husserl écrivait que « le moi au sens courant est un objet empirique », un objet individuel, une chose ; qu'il n'avait « pas d'autre unité que celle qui lui est donnée par la réunion de ses propriétés phénoménales (*Beschaffenheiten*) »[15]. Le « moi phénoménologique » des *Recherches logiques* est le moi empirique réduit, séparé du moi corporel. Ce qui donne, en réduction, un moi spirituel ou psychique, correspondant à l'unité du flux du vécu « comme réalité (*real*) fermée sur elle-même ». Husserl décrit ainsi le moi et son rapport aux vécus du flux de conscience par ces termes :

> Le moi phénoménologiquement réduit (*phänomenologische redizierte Ich*) n'est donc pas quelque chose de spécifique (*Eigenartiges*) qui planerait au-dessus des multiples vécus, mais il est simplement identique à l'unité propre de leur connexion. Dans la nature des contenus et dans les lois qui les régissent sont fondées certaines formes de connexions. Elles progressent de multiples manières de contenu en contenu, de complexion de contenus en complexion de contenus, et c'est ainsi que se constitue finalement une totalité unifiée de contenus (*einheitliche Inhaltsgesamtheit*) qui n'est rien d'autre que le moi lui-même phénoménologiquement réduit (*phänomenologisch reduzierte Ich selbst*). Les contenus ont précisément, comme les contenus en général, leurs façons, déterminées selon des lois, de se rassembler entre eux, de se fondre en des unités plus vastes, et, du fait qu'ils s'unifient ainsi et ne font qu'un, le moi phénoménologique, ou l'unité de la conscience, se trouve déjà constitué sans qu'il soit besoin, par surcroît, d'un principe égologique (*Ich-prinzips*) propre supportant tous les contenus et les unifiant tous une deuxième fois. Ici comme ailleurs la fonction d'un tel principe serait incompréhensible.[16]

Dans cette description, le « moi phénoménologique », qui résulte de la réduction du moi empirique, n'est pas un principe d'unification de la « complexion réelle de vécus ». Il est, au

[15] LU II2, V^ème^ Recherche, p. 152 (Hua XIX, p. 363 [353]).
[16] LU II2*,* p. 153 (Hua XIX, p. 363-364 [353-354]).

contraire, le résultat de l'unification des vécus, et est ainsi identique à l'unité de la conscience. Cette unification n'a pas besoin d'un principe qui la constitue. Des « formes de connexion » sont déjà présentes dans la nature des contenus et des lois qui les régissent. Celles-ci constituent seules « des unités plus vastes » qui, de rassemblement en rassemblement, constituent elles-mêmes l'unité de la conscience que Husserl appelle « moi phénoménologique ». C'est en ce sens que le moi phénoménologique n'est pas le sujet de l'unité égoïque, mais le résultat de l'unification des contenus des vécus, qui donne elle-même la totalité concrète du flux de conscience ; ces contenus qui ont déjà la propriété essentielle d'être connectés les uns avec les autres, de se constituer une unité de contenus. Pour cela, il n'est pas besoin d'un moi pur qui, en étant quelque chose de séparé d'eux, devrait les rassembler. Husserl refuse ainsi la notion d'un moi pur « qui planerait au-dessus des multiples vécus » (*das über den mannigfaltigen Erlebnissen schwebte*) comme un « principe égoïque » (*Ichprinzip*) qui rassemblerait (*tragenden*) les contenus des vécus. Le phénoménologue va jusqu'à affirmer :

> D'ailleurs je dois reconnaître, à vrai dire, que je ne puis absolument pas arriver à découvrir ce moi primitif, en tant que centre de référence nécessaire (*notwendiges Beziehungszentrum*). La seule chose que je sois en mesure de remarquer, donc de percevoir, c'est le moi empirique et sa relation empirique aux vécus propres ou aux objets extérieurs, qui, à l'instant donné (*Augenblick*), sont précisément devenus pour lui objets d'une "attention" (*Zuwendung*) spéciale, tandis que "dehors" comme "dedans" il demeure toutes sortes de choses auxquelles manque cette relation au moi.[17]

Husserl affirme ainsi que s'il y a un moi pur, celui-ci ne peut pas être perçu, donc ne peut pas non plus être objet de mon attention comme ce serait le cas pour une chose. Cette seule possibilité est attribuée au moi empirique. Si la seule *chose* que je peux percevoir correspond au moi empirique, le moi phénoménologique quant à lui ne peut être saisi ou « aperçu » que par l'intermédiaire de la réflexion. Le moi réduit nous donne « la complexion de vécus saisissables dans la réflexion »[18].

Si je ne peux percevoir qu'une face de la chose, c'est la chose totale que je perçois en regardant une seule face. De même, le moi phénoménologique est l'aperçu total du moi empirique. Il est compris comme une unité phénoménologique, dans laquelle tous les vécus psychiques d'un moi empirique sont rassemblés. Il n'est donc pas une « intuition adéquate », mais un perçu comme « n'importe quelle chose extérieure ». Dans une note, Husserl écrit que si la réduction du moi empirique à la donnée phénoménologique ne laisse pas « subsister un

[17] LU II2, p. 161(Hua XIX, p. 374).
[18] *Id*.

moi pur comme résidu, il ne peut alors y avoir non plus d'évidence véritable (*wirklich*) (adéquate) : "je suis" ». Jamais le philosophe ne va poser le « je suis » comme une évidence adéquate, mais comme évidence apodictique, comme il le fera plus tard dans les *Méditations cartésiennes*. Nous verrons, grâce aux textes accompagnant le « tournant idéaliste », que l'aperçu réflexif assume d'autres caractères sous la réduction transcendantale. Cette conception non-égologique de la conscience, qui était donc déjà présente chez Husserl, a été reprise d'ailleurs par Sartre, dans la formulation de sa critique de la notion husserlienne de moi pur. Ce bref rappel des quelques points précédant l'introduction de la conception égologique de la conscience dans l'œuvre husserlienne, se révèle important pour notre étude. En effet, il va s'agir pour nous d'identifier, dans ces analyses ultérieures, les signes indiquant que quelque chose comme un moi pur se mettait en place, interrogeant par là les affirmations des *Recherches logiques*.

1.2. La conscience absolue et l'identité d'objet (*Leçons sur le temps*)

Dans les *Leçons sur la conscience intime du temps* de 1905, Husserl décrit la constitution du flux de conscience qui, en fonction de son caractère de flux, s'écoule comme « conscience du temps ». Celle-ci se constitue par l'écoulement du *continuum* de ses phases temporelles, dans lesquelles le donné phénoménologique apparaît dans différents modes de donation : l'« impression originaire » apparaît dans le présent vivant, pour « retomber » dans le « tout juste passé » ; tandis qu'une autre impression qui lui succède apparaît dans le présent comme originaire, pour connaître également ensuite ce retour au passé. Il est donc question ici de chaque mode d'écoulement, et de leur manière de se rapporter les uns aux autres, bref de la constitution de quelque chose comme un flux. Dans son unité, cette forme du flux est immuable, mais chaque phase en elle-même se modifie constamment, relativement à son mode de donation. En dépit de ce changement, la conscience d'identité d'objet a lieu : l'impression originaire du son dans le présent s'écoule, et une nouvelle impression se constitue pour moi. Toutefois, il m'est possible de reconnaître le son que j'écoute maintenant, comme le même que je viens tout juste d'écouter.

Afin de décrire la forme du flux de la conscience originaire du temps, Husserl évoque les modes de donation et les phases temporelles, dans lesquels apparaît un objet temporel (*Zeitobjekt*). Dans un premier moment, celui-ci nous révèle le procès par lequel la perception

de la durée d'un objet temporel est donnée dans un présent vivant avec les phases temporelles qui s'enchaînent et s'écoulent continûment en conservant cet enchaînement. En cela, la conscience du présent se modifie en conscience du passé dans un « dégradé continu ». Husserl décrit de cette façon la constitution du « flux pré-immanent » de la conscience ; et corrélativement aussi ses phases et modes temporels, qui sont rattachés les uns aux autres dans un flux continu. Il s'agit de la forme unitaire du flux de la conscience du temps.

Cette temporalité pré-immanente est nommée « subjectivité absolue » (§ 36). Elle est constitutive de la temporalité immanente, en même temps que son unité se constitue comme flux. Elle est donc porteuse d'une « double intentionnalité », à travers laquelle elle constitue à la fois la durée des objets immanents (intentionnalité transversale), mais aussi les phases successives d'écoulement de cette durée (intentionnalité longitudinale), soit l'unité du flux de la conscience elle-même (§ 39). Une partie des analyses de Husserl sur la conscience du temps porte donc sur cette temporalité immanente en sa « forme immuable ». Chaque phase se lie à celle qui lui succède ainsi qu'à celle qui lui précède, dans un enchaînement continu du flux qui se forme sans interruption et sans changer en sa forme.

Les modifications rétentionnelles se situent dans l'écoulement continu du flux de la conscience, soit dans une liaison constante au présent originaire. En tant que phase continûment rattachée au maintenant présent, la rétention est conscience du passé écoulé. De plus, en tant que phase temporelle, elle est « encore » consciente[19]. Il s'agit donc de deux unités se constituant à la fois dans un seul et unique flux de conscience : « l'unité temporelle immanente » et « l'unité du flux de la conscience elle-même »[20]. Cette description amène Husserl à affirmer que « cela semble dire que le flux de la conscience constitue sa propre unité »[21]. Selon lui, parce que le flux de conscience est flux continu, et qu'il y a à chaque instant écoulé rétention et ensuite rétention de la rétention, c'est à travers les modifications rétentionnelles que le flux s'écoule continûment tout en préservant son unité : « C'est ainsi, pensons-nous, que dans le flux de la conscience, en vertu de la continuité des modifications rétentionnelles, et du fait qu'elles sont continûment rétentions de celles qui ont précédé continûment, se constituent l'unité du flux lui-même comme un ordre uni-dimensionnel, quasi-temporel. »[22] Ainsi, l'unité du flux se constitue à travers les modifications rétentionnelles, parce que, à la différence de l'impression originaire qui a un contenu à chaque instant nouveau, le

[19] Cf. *Leçons sur le temps*, p. 106.
[20] *Leçons sur le temps*, p. 105.
[21] *Leçons sur le temps*, p. 105-106.
[22] *Leçons sur le temps*, § 39, p. 107.

contenu demeure le même durant l'écoulement des phases temporelles, quoique dans un dégradé continu. D'après cette description, l'unité du flux de conscience se constitue à travers l'« intentionnalité constitutive » des phases rétentionnelles elles-mêmes. Celles-ci se constituent continûment dans le procès ininterrompu de la modification de la conscience temporelle.

Cela revient à dire qu'il n'y a pas de moi pur, ni de principe constituant l'unité du flux pré-immanent du temps ; unité qui est celle de phases temporelles du flux de conscience d'un objet temporel qui dure. Quoi qu'il en soit, dans l'ensemble des descriptions des *Leçons* de 1905, Husserl ne fait pas appel à la notion de « moi pur ». Husserl y précise que les présentifications sont du domaine du « je peux », cependant le statut quasi transcendantal du « je peux » n'est pas encore thématisé à ce moment-là.

Revenons-en aux § 30-31 des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Dans celles-ci, Husserl essaie de comprendre comment, en dépit des modifications continues et constantes des phases temporelles de la conscience absolue, se constitue l'identité d'objet. L'« apparition » présente de l'objet temporel se modifie dans une conscience de passé, tout en restant liée à la nouvelle apparition, non seulement en tant que la forme que lui succède, mais aussi comme le même objet qui « perdure » (*bleibt*) « maintenu par aperception dans une identité absolue »[23]. Husserl décrit alors la façon dont les phases du flux de conscience se modifient tout en conservant l'identité d'objet :

> C'est un fait général, et fondamentalement essentiel, que chaque maintenant, tout en sombrant (*zurückfinkt*) dans le passé, conserve son identité rigoureuse (*seine strenge Identität festhält*). En termes phénoménologiques : la conscience du maintenant qui se constitue sur la base de la matière A, se transforme continûment en une conscience de passé, tandis qu'une conscience de maintenant toujours nouvelle s'édifie simultanément. Au cours de cette transformation, la conscience qui se modifie se conserve son intention objective (*gegenständliche Intention*) (et ceci appartient à l'essence de la conscience du temps).[24]

L'intensité des contenus appréhendés change dans un dégradé continu jusqu'à l'évanouissement. Le caractère du maintenant, en « sombrant », n'est plus la « nouveauté ». C'est-à-dire qu'il perd son caractère de maintenant et qu'il se modifie en conscience de passé. L'identité entre le « maintenant actuel » et le « maintenant reproducteur » ressort pour autant de cette modification : « Cette rénovation interne dans la présentification (*Vergegenwärtigung*) met le maintenant reproducteur en rapport avec le maintenant qui vit encore dans le souvenir

[23] « in absoluter Identität apperzeptiv erhalten bleibt » (Hua X, p. 65).
[24] *Leçons sur le temps*, § 30, p. 82 (Hua X, p. 418).

de toute fraîche date (*frischer Erinnerung*), et ici s'accomplit la conscience d'identité, qui fait ressortir l'identité de l'un et de l'autre. »[25]

Les analyses qui suivent portent sur un autre aspect de l'identité. Husserl affirme que l'« intention objective » de la conscience qui se modifie demeure comme « la même et identique ». En tant que conscience modifiée en passé, elle est encore intention de la même « objectivité individuelle » (*individuelle Objektivität*), ainsi que le maintenant qui vient « tout juste » de « sombrer » est « intention d'une objectivité individuelle »[26]. Cela signifie que l'objet est maintenu comme « le même et identique » dans sa « composition spécifique » qui est intemporelle, mais aussi en tant qu'objet individuel qui est donc déterminé temporellement. Ainsi, l'identité de la *Zeitstelle* d'un objet dans le temps immanent et dans le temps objectif ne se confondent pas. L'apparente antinomie, écrit Husserl, c'est que l'objet change dans « sa distance vis-à-vis du maintenant actuel », mais dans « sa retombée », il conserve sa « situation temporelle » (*Zeitstelle*)[27]. Husserl se demande comment la conscience du temps objectif et de la « situation temporelle » identique ont lieu. En d'autres mots, comment à travers les modifications phénoménologiques des phases temporelles, la « situation temporelle » du « point d'objet » demeure individuellement la même. Il y a donc ce double caractère du maintenant qui est à la fois modifié en devenant « maintenant-passé » dans sa « retombée » dans le temps, mais qui demeure le même.

Husserl affirme, donc, que la conscience temporelle de l'identité de l'objet ne se fonde pas sur le maintenant mais sur le passé ou, plus précisément, sur la « retombée » dans le temps de l'impression originaire à travers l'écoulement du flux. Chaque instant présent (*Jetzpunkt*) est nouveau ; en lui un nouveau point d'objet apparaît à chaque maintenant actuel. Mais chaque instant présent s'écoule en se modifiant phénoménologiquement en passé, et nous avons vu que c'est en cela qu'il y a modification. Le flux est « modificateur » parce qu'un point temporel n'est pas fixe. Le flux s'écoule sans arrêt avec la modification du maintenant, en maintenant-passé. Pourtant, dans son apparente antinomie, en ce qu'il est modificateur, le flux rend possible la perception de l'identité. Husserl précise : à la rigueur, l'objet du « souvenir primaire » – qui vient tout juste de s'écouler après son apparition dans le présent actuel – ne change pas de situation temporelle (*Zeitstelle*). « Seule change sa distance vis-à-vis du maintenant actuel, et ce parce que le maintenant actuel vaut comme un instant objectif toujours nouveau, tandis que

[25] *Leçons sur le temps*, p. 81 (traduction modifiée).
[26] *Leçons sur le temps*, p. 82 (Hua X, p. 63).
[27] *Leçons sur le temps,* p. 83-84 (Hua X, p. 64).

le temporel passé reste ce qu'il est. »[28] Si le caractère du maintenant change en maintenant-passé, il demeure le même maintenant par rapport au maintenant actuel. Et il est toujours dans la même situation temporelle dans le flux par rapport au maintenant toujours nouveau, bien qu'à chaque fois plus distant de lui. En d'autres mots, si le maintenant actuel change sans cesse, après être écoulé, il se tient comme maintenant-passé, à chaque fois plus éloigné du présent originaire. Cela veut dire que c'est comme passé qu'il sera maintenu dans le flux. C'est en ce sens que la modification de la conscience temporelle fournit « sans cesse le même objet avec ses mêmes instants », dans la mesure où l'instant écoulé est toujours dans la même situation temporelle dans le flux par rapport à l'instant présent.

Si cela se passe avec la « situation temporelle absolue » de l'objet, l'identité de l'objet se constitue aussi par « une continuité de l'appréhension qui est dominée par l'identité du sens et qui se produit dans un recouvrement continu »[29]. Ce recouvrement concerne la matière extra-temporelle dont nous avons parlé plus haut, et c'est dans son maintien que se constitue l'« identité du sens objectif ». Pourtant, Husserl affirme que ce n'est pas le fait que le contenu de la sensation demeure « qualitativement absolument inchangé » qui va constituer « une véritable identité »[30]. Celle-ci présuppose une « différence d'ordre phénoménologique, qui correspond à la situation temporelle absolue »[31]. C'est donc celle-ci qui donne lieu à l'individualité du « point d'objet ». Parce que le flux de conscience se modifie, il rend possible l'appréhension de l'identité qui n'est pas seulement une identité constituée par le recouvrement du sens, mais tout autant dans l'« individualité absolue » de l'instant temporel (*Zeitpunkt*). Husserl affirme ainsi que si le point sonore est maintenu dans sa matière, c'est sa « situation temporelle » seule qui constitue son individualité. Dans le flux du temps, après être apparu comme impression originaire, le maintenant s'écoule : le contenu de sensation et la situation temporelle sont maintenus comme les mêmes, seul change le mode de donation qui se modifie en passé. Même s'il n'y a pas de changement matériel, le contenu sensible est individuel à chaque maintenant. « Absolument le même *do*, maintenant et plus tard, est tout pareil quant à la sensation, mais individuellement un autre. »[32] Ce n'est pas seulement le contenu qui change

---

[28] *Leçons sur le temps,* p. 84.
[29] *Leçons sur le temps,* p. 85 ; « Von jeder Phase, etwa der eines aktuellen Jetzt, wissen wir, daß sie, dem Gesetz der stetigen Modifikation unterliegend, doch darum als gegenständlich dasselbe, als derselbe Ton-Punkt sozusagen erscheinen muß, weil hier eine Auffassungskontinuität vorliegt, die von der Identität des Sinnes durchwaltet undin kontinuierlicher Deckung befindlichist. » (Hua X, p. 65)
[30] *Leçons sur le temps*, p. 86 ; « Der Empfindungsinhalt, der zu den verschiedenen aktuellen Jetztpunkten des Objektes gehört, kann qualitativ absolut unverändert bleiben, aber er hat bei noch so weit gehen- der inhaltlicher Identität doch nicht wahre Identität […]. » (Hua X, p. 66)
[31] *Id.*
[32] *Leçons sur le temps,* p. 87 (Hua X, p. 67).

ou seulement la phase qui change, mais les deux à la fois : contenu et phase changent et sont maintenus. Le contenu est toujours le même par rapport à sa situation temporelle : celle-ci change par rapport au flux, mais pas par rapport au contenu. Si à chaque maintenant appartient un nouveau contenu, celui-ci se maintient le même pour sa situation temporelle. Il y a donc une identité « absolue » entre le « donné hylétique » et sa « situation temporelle » :

> La modification de l'appréhension dans le flux continu ne concerne pas le *ut quale* de l'appréhension, son sens, elle ne vise pas un nouvel objet, ni une nouvelle phase d'objet, elle ne fournit pas de nouveaux instants (*Zeitpunkte*), mais sans cesse le même objet avec ses mêmes instants (*Zeitpunkten*). Chaque présent actuel engendre un nouvel instant parce qu'il engendre un nouvel objet, ou plutôt un nouveau point d'objet (*Objektpunkt*), qui est maintenu dans le flux de la modification comme le même et unique point individuel d'objet. […] Il appartient à l'essence du flux modificateur (*modifizierenden Flusses*) que cette situation temporelle (*Zeitstelle*) soit là identiquement, et nécessairement identiquement. [33]

L'impression originaire se modifie en conscience de passé tout en conservant sa situation temporelle comme absolue. C'est ainsi que peut avoir lieu à la fois le phénomène du changement continu de la conscience du temps et de la situation temporelle identique. Dans cette apparente antinomie de la constitution du temps, l'objet qui dure comme le même dans l'appréhension ne peut que durer grâce à la modification de la conscience du temps. C'est ce continu de modification qui rend possible la conscience de l'« étendue temporelle » (*Zeitausbreitung*).

Husserl affirme la nécessité du passé pour qu'il y ait durée de la conscience de l'identité de l'objet qui dure. Dans le présent, c'est toujours un nouveau contenu qui « apparaît ». La durée de la conscience de cette identité se constitue donc dans le procès de la « retombée » dans le passé de l'impression originaire. Si Husserl admet que la conscience de l'« étendue temporelle » ne peut se constituer que grâce au passé, le passé ici considéré est celui qui est encore en rapport continu à l'instant présent. Le passé est envisagé en tant que changement du mode de donation des instants écoulés jusqu'à l'instant actuel originairement nouveau. C'est la rétention en tant qu'elle est elle-même une phase temporelle du flux de conscience.

D'autre part, ces analyses nous montrent aussi que nous pouvons viser l'unité de l'apparition de l'objet qui dure et est identique dans la durée. Une aperception vise ainsi l'unité de l'objet comme identité du sens :

> grâce au fait qu'à l'encontre du flux du repoussement (*Zurückschiebung*) temporel, du flux des modifications de la conscience, l'objet (*Objekt*), qui apparaît comme repoussé, demeure

[33] *Leçons sur le temps*, p. 86 (Hua X, p. 66).

> précisément maintenu par aperception dans une identité absolue, et ce avec la thèse, éprouvée dans l'instant présent, qui le pose comme « ceci » (*und zwar das Objekt mitsam der Jetztpunkt erfaheren Setzeung als "dies"*).[34]

Nous appréhendons le contenu de chaque sensation originaire comme le même, tandis que l'appréhension est « dominée » par l'identité du sens. Par ce recouvrement, dans lequel la matière est posée comme la même, se constitue l'identité du sens objectif, c'est un sens aperçu dans la conscience d'unité. Un phénomène objectif est ainsi aperçu à la fois dans le recouvrement de l'identité du sens objectif, et comme unité de l'identité temporelle se constituant à travers les instants écoulés de sa durée temporelle jusqu'à l'instant présent originaire.

Ces descriptions se déroulent dans les § 30-31 des *Leçons de 1905* sans que Husserl ne fasse référence à un moi constituant. D'une part, cela est possible parce qu'il vise le procès du flux de la conscience absolue et des phases temporelles continûment rattachées au présent originaire, sans prendre encore en considération le rôle du souvenir secondaire. La description de l'« apparition » de la durée temporelle de l'objet qui dure présentée dans ce texte se limite à la conscience perceptive. Comme écrit Rudolf Bernet, Husserl n'a pas besoin du moi pur « pour comprendre l'unité de la conscience perceptive »[35]. Cependant, il se pose la question de savoir si les analyses sur l'identité d'objet se résout dans la conscience perceptive.

Dans un texte posthume qui fait partie de l'ensemble des manuscrits portant sur la problématique du temps, Husserl approche avec plus de détails la question de la constitution de l'identité de l'objet temporel. Dans le texte nº 35[36], il affirme que la phase instantanée est singulière et « ne dure pas », mais elle est prise de cette façon comme phase isolée seulement par abstraction. Le « donné dans la perception », le « phénoménologiquement donné » dure, il « couvre continuellement *la même extension* »[37] : « Le brun dure, et je distingue des phases dans sa durée. C'est une abstraction ; je distingue, au sens le plus propre, des intervalles, des *durées partielles* ; en chacune dure le brun, et il dure à travers tous les intervalles. »[38] En même

---

[34] *Leçons sur le temps,* p. 85-86.
[35] Cf. Bernet, R., *La vie du sujet : recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 302 : « Ce Je pur, continue R. Bernet, finira par lui apparaître dès qu'il se tournera vers l'intropathie ». Husserl introduit, comme nous le verrons plus loin, la notion de moi pur dans *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, où il pose le problème de la réduction au flux de conscience clos.
[36] Ce texte nº 35 datant de l'été de 1905 appartient au groupe de manuscrits qui composent la partie B du volume X des Husserliana. Ces textes issus des années 1893 à 1917 ne faisant pas partie de la première compilation ont été publiés dans Husserliana X sous le titre *Textes complémentaires pour une présentation du développement de la problématique*.
[37] *Ms. sur le temps*, nº 35, p. 139 (Hua X, p. 105).
[38] *Ms. sur le temps,* p. 139 ; « Beschränken wir uns auf das in der Wahrnehmung Gegebene, phänomenologisch Gegebene: das "jetzt" gesehene Braun in seiner Dauer, Das Braun. Es dauert. Es bedeckt immerfort dieselbe

temps qu'il est le « moment individuel », le donné dure et « s'étend à travers toutes les parties de l'extension ». À présent, l'expérience décrite par Husserl n'est pas celle de la visée qui porte sur la durée mais sur le contenu donné. Celui-ci « dure et est identique dans la durée, c'est-à-dire est *visé en unité et ipséité* (*Selbigkeit*) »[39]. D'une part, par abstraction, je peux décomposer le phénomène et viser des parties séparées : « Mais si nous réfléchissons (*reflektieren*) sur l'unité de l'apparition, nous voyons alors l'identité, c'est une conscience d'identité spécifique (catégoriale) en laquelle le brun se tient comme le visé continuellement identique, comme le visé en unité et ipséité. » Il y a donc d'autre part la « conscience continuelle d'unité » qui donne une « unité ininterrompue ». Nous pouvons avoir ainsi une « pluralité d'unités ». Cette description explique de façon plus complète que le donné perçu est singulier dans chaque phase, et qu'un « identique » dure.

Husserl précise la différence entre l'identité qui traverse l'extension temporelle et celle d'une « seule chose » qui s'étend dans le « *continuum* permanent » : « On ne doit pas confondre la *conscience d'identité, ou d'unité sans interruption* avec la conscience *toute autre* d'un *tout* de *moments temporellement-continûment alignés l'un après l'autre.* » Il y a donc d'une part l'identité constituée par l'aperception de l'unité des phases et des intervalles de l'extension temporelle de la durée de l'objet temporel. Elle constitue l'unité de l'apparition temporelle de l'objet qui dure. D'autre part, l'autre sorte d'identité est celle constituée par l'aperception de l'identité du « même » objet qui s'étend dans l'extension temporelle de sa durée comme objet perçu :

> Cette identité vit en toute continuité, toute conscience de continuité est conscience d'une unité, et il faut toujours y séparer l'unitaire qui se continue et l'unité en tant que totalité du *continuum* lui-même. Cette conscience de continuité est une conscience temporelle (pas encore conscience d'un temps « objectif ») et nous devons distinguer deux cas : la conscience du *non changement*, de la durée en laquelle l'identique se tient comme un inchangé, les phases de la conscience d'unité continuelle ne se distinguent absolument pas, si ce n'est temporellement ; et la conscience du changement dans laquelle le continuellement unitaire, l'identique, se change.[40]

Husserl décrit ainsi la constitution de l'identité d'objet qui se forme, d'une part par la constitution de l'unité de l'extension temporelle, et d'autre part par la durée de l'apparition (durée ou mouvement) de l'objet qui s'étend dans l'extension. Il est important de souligner que

---

Ausbreitung. Nun verändert sich dieses Braun, es wird dunkler, es verändert seine Ausbreitung, die Ausbreitung, die es bedeckt. » (Hua X, p. 104-105)

[39] *Ms. sur le temps*, p. 140 (Hua X, p. 106).

[40] *Ms. sur le temps*, p., 141 (Hua X, p. 107-108).

cette identité n'est pas encore constituante du sens objectif. Les analyses présentées dans les *Leçons sur le temps* nous montrent que si nous faisons abstraction du recouvrement qui donne le sens objectif dans une aperception, il y a déjà une aperception qui donne la « conscience d'unité » d'un « fragment temporel continu » perçu comme passé jusqu'au point présent :

> Déjà, quand nous considérons uniquement les contenus sensibles (abstraction faite des aperceptions transcendantes qui s'édifient éventuellement sur eux), nous accomplissons une aperception : le « flux » temporel, la durée, se tient alors sous nos yeux comme une sorte d'objectivité. L'objectivité présuppose la conscience d'unité, la conscience d'identité. Nous appréhendons ici le contenu de chaque sensation originaire comme le même.[41]

L'identité objectale s'édifie donc sur une synthèse aperceptive qui lie chaque instant individuel de la durée d'un objet temporel, instant qui demeure toujours relatif à sa situation temporelle, donc identique. Dans ce recouvrement, l'aperception lie les phases temporelles perçues dans une unité tout en maintenant la conscience d'identité à travers les modifications temporelles. Ce type d'aperception n'est pas pour autant un acte intentionnel. L'aperception de l'unité des phases présentes, passés et futures de la durée de l'objet temporel vient à la donnée dans une perception instantanée[42]. Rudolf Bernet écrit : « La conscience synthétique qui lie

---

[41] *Leçons le temps,* p. 89.

[42] Sur le débat et les réflexions qui mènent Husserl à une telle constatation, cf. Bernet, R. « Introduction », *Ms. sur le temps.* La problématique de la perception est développée par Husserl dans d'autres textes qui appartiennent au même groupe de textes provenant des années 1904-1905. Ces textes ont été très influencés par le débat avec Meinong, comme le remarque Bernet. Il indique qu'à un moment donné de sa recherche, la question pour Meinong était « de savoir si une perception de la mélodie est déjà incluse aussi dans la perception successive de sons successifs ou si la mélodie n'est donnée qu'après l'écoulement des sons en cause, c'est-à-dire dans un regard en surplomb, après coup et simultané, sur tous les sons et dans la représentation synthétique de leur unité mélodique » (p. 33) [XXVI]. La problématique de l'aperception de la succession et de la conscience synthétique de l'unité de l'objet temporel traitées par Husserl dans les *Leçons sur le temps* et dans les textes de 1904-1905 sont très inspirées de ce débat. La réponse de Meinong à cette question, continue Bernet, c'est que la saisie de la mélodie « met accessoirement en jeu aussi une représentation logique pour l'expérience sensible de sons » (p. 33). Selon lui, « pour rendre intelligible la perception des déterminations temporelles d'un objet (transcendant) » dans les *Leçons sur le temps*, Husserl utilise le même schème présenté dans la sixième étude de *Recherches logiques* (§ 22) : « la perception de chose se compose à partir de différentes appréhensions dont l'une interprète le contenu d'appréhension comme apparition (spécifique) de la face donnée intuitivement de la chose, et dont l'autre aperçoit (*apperzipiert*) le contenu d'appréhension en tant que figuration intuitive, simplement signitive de la face dérobée de la chose » (p. 34) [XXVIII]. Husserl veut comprendre comment l'aperception de l'impression originaire s'associe à l'« aperception rétentionnelle et protentionnelle de contenus de sensation modifiés » dans « l'acte perceptif de maintenant ». En parcourant les textes provenant des années 1904-1905, Bernet écrit : « La phase instantanée d'un procès perceptif est par conséquent un enchaînement, un "*continuum*" d' "appréhensions" et de "contenus d'appréhension" y afférents qui se rapportent aux phases présentes, passées et futures dans la durée, ou le mouvement, de l'objet perceptif. Husserl nomme cette phase de la perception où l'extension temporelle de l'objet perceptif est perçue en un clin d'œil un "*continuum* en profils intuitif" (nº33, p. 232). Cette perception en profils d'un objet temporel qui dure est construite de telle sorte que la phase de maintenant de l'objet temporel est perçue, c'est-à-dire par l'appréhension de maintenant d'un contenu d'appréhension de maintenant qui "présente" tandis que les phases passées et futures de l'objet temporel sont simultanément co-perçues, et cela en des appréhensions de maintenant de contenus d'appréhension présentants de maintenant, quoique modifiés et ne relevant plus, dès lors, de la sensation » (p. 35) [XXVIII-XXIX].

l'une à l'autre et unifie les phases de cette perception qui dure ne saurait en aucun cas être conçue comme un acte catégorial logique. Il s'agit au contraire d'une "fusion" sensible continuelle de phases hétéronomes dont chacune indique déjà au-delà d'elle-même et empiète sur les autres. »[43]

L'unité aperceptive qui donne la durée temporelle d'un objet qui dure n'est pas un « corrélat » de la conscience intentionnelle. La conscience d'unité lie toutes les phases présentes (passées et futures) d'une extension temporelle continûment rattachées à un point présent où une nouvelle impression originaire se constitue à chaque instant. Cette conscience de la durée temporelle est une conscience présente, c'est-à-dire qu'elle l'est en tant que « perception qui dure ». Pendant que j'entends un son, je n'entends que le « son individuel présent », pour autant que j'ai conscience d'un seul et même son qui « dure maintenant ». La conscience de la durée est présente, je perçois le son dans sa durée.

Cependant, quand il approche la problématique de la constitution de l'identité d'objet, Husserl fait un pas supplémentaire. Dans la conscience de l'identité d'objet est impliquée une synthèse qui lie les apparitions présentes et écoulées à l'unité de la conscience d'identité. Cela est plus explicite dans les descriptions du texte nº 35, quoique Husserl ne considère pas encore clairement le caractère objectivant de la conscience d'identité. Selon Rudolf Bernet, c'est parce que Husserl n'admet pas encore le rôle du souvenir dans la constitution de la conscience d'identité objectale. Ainsi, il ne pose pas à ce moment-là l'unité de l'identité comme un corrélat de la conscience intentionnelle. En commentant le texte nº 35, Bernet écrit :

> De façon encore plus claire que dans le texte nº 28 par exemple, Husserl distingue ici l'identité individuelle de l'objet temporel et l'identité abstraite de l'intervalle temporel. Ces identités objectales sont reconduites à la conscience d'identité qui n'accompagne pas simplement le cours des plénitudes temporelles continuellement changeantes, mais lie expressément l'une à l'autre de façon synthétique les apparitions passées et présentes de l'objet et les rapporte à l'unité identique de l'objet. L'identité objectale est dès lors métamorphosée en un corrélat intentionnel de la conscience d'identité ; pourtant c'est surtout parce que Husserl ne se résout pas à admettre dans le champ de la recherche phénoménologique des apparitions passées de l'objet qui se trouvent au fondement de la conscience d'identité qu'une réflexion d'ordre phénoménologique transcendantal sur la constitution n'est pas encore acquise ici. Le phénomène de la conscience absolue en laquelle la durée temporelle de la conscience de l'identité de l'objet qui dure vient à donnée, s'impose bien aussi par la force des choses dans ce texte, et n'est pourtant pas inclus dans la réflexion phénoménologique.[44]

[43] *Ms. sur le temps,* p. 35.
[44] *Ms. sur le temps*, p. 37.

L'analyse de la conscience de l'identité objectale nous mène à poser la question de savoir si nous devons admettre la participation de l'acte intentionnel à la formation de cette identité. En ce sens, des analyses portant sur le souvenir seraient requises pour que la conscience d'identité puisse être décrite de façon plus complète. Et cela ne peut se faire que par le biais de la réduction transcendantale. Nous verrons dans ce qui suit que le souvenir assumera une place privilégiée dans les cours intitulées *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* où Husserl introduit la notion de « moi phénoménologique » dans le cadre d'une conception égologique de la conscience. Avant cela, nous reviendrons aux *Leçons sur le temps* pour voir comment la conscience de « présentification » (*Vergegenwärtigung*) est traitée dans ces analyses où la réflexion vise la description du procès de la conscience absolue.

1.3. Le problème de la présentification dans la conscience du temps

Husserl décrit de la façon suivante la conscience de la durée temporelle d'un objet qui dure (dans son exemple, le son) : j'ai conscience du son que je suis en train d'écouter comme présent, c'est-à-dire de l'une de ses phases temporelles correspondant à un instant de sa durée. J'ai conscience de la phase actuelle du son et de sa durée. La conscience de sa durée est plus précisément celle « d'une continuité de phases en tant qu'ayant eu lieu "à l'instant", et de toute l'extension de la durée, depuis l'instant initial jusqu'à l'instant présent, en tant que durée écoulée, mais pas encore du reste de son extension »[45]. De cela j'aurai conscience à l'instant final. J'ai conscience de ce qui apparaît et de ce qui s'est écoulé à partir de l'apparition initiale. Aussi de l'extension écoulée dans les rétentions et également de l'écoulement de toute la durée pendant qu'il y a toujours rétention. J'ai ainsi conscience de la perception de la phase actuellement présente de la durée temporelle du son et de la durée en tant qu'elle est perçue maintenant. Plus loin, Husserl affirme : « Le son rétentionnel n'est pas un son présent, mais précisément un son "remémoré de façon primaire" dans le présent : il ne se trouve pas réellement là dans la conscience rétentionnelle. »[46] Celle-ci « contient réellement une conscience du passé du son, un souvenir primaire du son »[47]. La différence entre ce contenu réel passé et l'impression originaire est ceci : « un son remémoré intuitivement de façon

[45] *Leçons sur le temps*, § 8, p. 38.
[46] *Leçons sur le temps*, § 12, p. 46.
[47] *Leçons sur le temps*, p. 47.

primaire est *par principe* quelque chose d'autre qu'un son perçu, ou encore, le souvenir primaire (la rétention) d'un son, quelque chose d'autre que la sensation d'un son. »[48]

Les rétentions et les protentions sont des présentations (*Gegenwärtigungen*), elles sont donc autre chose que la conscience du perçu « originairement ». En tant que modes d'apparition de la conscience du temps, elles sont données maintenant et dans un éloignement continu vis-à-vis du maintenant actuel jusqu'à leur évanouissement. Ainsi, même s'il est question de contenu présenté, il s'agit toujours de la conscience qui se modifie en perdant son « caractère d'actualité » mais en conservant son lien continu avec le maintenant actuel. Husserl dit au sujet du son déjà écoulé et retombé dans le passé :

> « Après » j'en ai « encore » conscience « un certain temps » dans la « rétention » en tant que passé, il peut être retenu et se tenir, ou demeurer, sous le regard qui le fixe. Toute l'extension de la durée du son, ou « le » son dans son extension, se tient alors, pour ainsi dire, comme quelque chose de mort ; il ne se produit plus de façon vivante ; c'est une forme que n'anime plus le point de production du présent, mais qui se modifie continûment et retombe dans le « vide ». La modification de toute la durée est alors une modification analogue, identique en son essence, à celle que subit le fragment écoulé de la durée pendant la période d'actualité, alors que la conscience passe à des productions sans cesse nouvelles.[49]

Husserl décrit ainsi le souvenir primaire qui est l'apparition passée comme modification de l'apparition toujours plus éloignée du maintenant actuel. Et cela même quand l'apparition ne se produit plus « de façon vivante », mais se rattache continûment à une impression originaire ou à une sensation tout juste passée, si de nouvelles apparitions cessent. Une mélodie qui vient tout juste de terminer est pourtant différente d'une mélodie reproduite dans la conscience. En tant que rétention, le point sonore est rattaché à la conscience du passé du point sonore qui est un passé de l'impression originaire tout juste modifié.

Même si une telle thèse peut être la cible d'« objections sérieuses »[50], Husserl insiste qu'il « est nécessaire a priori que la rétention soit précédée d'une perception, et donc d'une impression originaire, correspondante »[51]. Cette différence est déterminante pour la distinction entre la rétention et le souvenir secondaire[52] : « Or, de même que certaines présentifications s'accrochent immédiatement à des perceptions, d'autres peuvent tout aussi bien se produire de façon indépendante, sans se rattacher à des perceptions, et nous avons alors les souvenirs

---

[48] *Leçons sur le temps*, p. 48.
[49] *Leçons sur le temps*, § 8, p. 38.
[50] Sur l'objection de la psychologie empirique cf. *Leçons sur le temps*, p. 48.
[51] *Leçons sur le temps*, p. 48.
[52] Husserl analyse longuement les différences entre souvenir primaire et ressouvenir dans les § 13, 14, 19 des *Leçons sur le temps*.

secondaires. »[53] La mélodie peut être reproduite dans le souvenir secondaire comme un son « quasi-entendu ». Ainsi, « à l'instant présent de la perception correspond un instant présent du souvenir »[54]. La mélodie se reproduit dans une série de rétentions et de protentions qui se rattachent à l'instant présent du souvenir. Mais aucun contenu dans cette série n'est effectivement perçu :

> [dans le cas du souvenir primaire] nous entendons réellement, l'objet temporel est perçu en personne, la mélodie est en personne l'objet de la perception. De même sont donnés en personne, perçus, le temps, les déterminations et relations temporelles. Davantage : la mélodie une fois expirée, nous ne l'avons plus comme perçue et présente, mais nous l'avons encore en la conscience, elle n'est pas une mélodie présente, mais tout juste passée. Qu'elle soit tout juste passée n'est pas une simple opinion, mais un fait donné, donné en personne, donc « perçu ». Au contraire, dans le ressouvenir le présent temporel est remémoré, présentifié. De même le passé est passé remémoré, présentifié, mais non passé perçu, donné et intuitionné de façon primaire.[55]

Il y a donc selon Husserl une « différence phénoménologique énorme » entre le souvenir reproducteur et le souvenir primaire. Dans le cas d'une mélodie qui est entendue, la rétention se rattache continûment au son réellement perçu comme présent dans la modification continue du maintenant en passé, ou encore au son qui vient tout juste d'être entendu et dont j'ai encore la conscience rétentionnelle. À la différence de la rétention comme mode de la modification continue de l'impression originaire, dans le souvenir secondaire toute la série sonore est reproduite avec toutes ses phases et toute son extension temporelle « encore une fois ». La phase du souvenir primaire est elle-même reproduite de sorte que la modification rétentionnelle antérieure a lieu encore une fois. Il y a pourtant « des différences radicales dans la teneur ». Dans le cas de la conscience rétentionnelle, il s'agit « du tintement tout juste passé et qui est encore en train d'être entendu ». Quand le son est reproduit, cela signifie qu'il y a une « reproduction de son tintement ». Comme il a été dit, dans la reproduction la série de phases temporelles se reproduit encore une fois. Un « dégradé continu » appartenant à cette reproduction a lieu, mais il n'est pas lui-même « perçu ». Il y a dans chaque cas la série effectivement perçue et la série reproduite, si nous prenons en compte seulement la série seule. Cependant, Husserl analyse aussi la différence qui ressort du changement d'une série perçue à une série reproduite. Il n'est plus question de la différence « dans la teneur », mais du

[53] *Leçons sur le temps*, p. 51 (traduction modifiée).
[54] *Leçons sur le temps*, p. 51.
[55] *Leçons sur le temps*, § 14, p. 52 (traduction modifiée).

changement phénoménologique dans la modification d'un mode à l'autre. Husserl décrit dans le § 19 la nature de ce changement :

> La modification de la conscience, qui transforme un maintenant originaire en un maintenant *reproduit*, est quelque chose de tout différent de la modification qui transforme le maintenant, originaire ou reproduit, en un *passé*. Cette dernière modification a le caractère d'un dégradé continu (*stetigen Abschattung*) ; de même que le maintenant passe dans le passé, et encore dans le passé, par une gradation continue, de même la conscience intuitive du temps se transforme elle aussi par degrés continus. Au contraire, il n'est pas question d'un passage continu de la perception à l'imagination (*Phantasie*), de l'impression à la reproduction. Cette dernière différence est discontinue. Aussi devons-nous dire : ce que nous nommons conscience originaire, impression ou encore perception, c'est un acte en dégradé continu. Chaque perception concrète implique tout un continu de tels dégradés. Or la reproduction, la conscience qui imagine, exige elle aussi exactement les mêmes dégradés, mais justement reproductivement modifiés. Dans les deux cas, il appartient à l'essence des vécus de devoir être étalés de telle sorte qu'il ne puisse jamais y avoir de phase ponctuelle isolée.[56]

À « l'intérieur » d'une même série temporelle les modifications sont continues, que la série soit perçue ou reproduite. Il n'y a pas pour autant de dégradé continu possible quand la conscience impressionnelle se modifie en imagination (*Phantasie*), et non simplement en passé tout juste écoulé. Ce dernier type de passé se produit dans le changement continu de l'impression originaire qui se modifie. Quand une reproduction apparaît, c'est une toute autre série de dégradé continu qui entre en scène. Il n'y a pourtant pas, selon Husserl, de « différence d'essence » entre sensation et imagination. Si c'était le cas, les phases tout juste passées ne pourraient pas être considérées comme « présentifiantes ». La différence entre présentification et perception concerne un changement phénoménologique qui n'est pas de l'ordre du mode de donation du contenu. De cela ressort la différence entre le procès du flux de la conscience absolue et la formation de la présentification. Husserl écrit dans le § 20 :

> L'apparition originaire, et le flux originaire des modes d'écoulement dans l'apparition, est quelque chose de bien fixé, dont nous avons conscience par une « affection », sur lequel nous pouvons seulement porter notre regard (quand nous usons d'une façon générale de la spontanéité de l'attention). Au contraire la présentification est quelque chose de libre, c'est un libre acte de parcours, nous pouvons accomplir la représentation « plus vite » ou « plus

[56] *Leçons sur le temps*, § 19, p. 65 : « Diese letztere Modifikation hat den Charakter einer stetigen Abschattung; wie das Jetzt sich stetig abstuft in das Vergangen und Weitervergangen, so stuft sich auch das intuitive Zeitbewußtsein stetig ab. Dagegen ist von einem stetigen Übergang von Wahrnehmung in Phantasie, von Impression in Reproduktion keine Rede. Der letztere Unterschied ist ein diskreter. Wir müssen daher sagen: das, was wir originäres Bewußtsein, Impression oder auch Wahrnehmung nennen, das ist ein sich stetig abstufender Akt. Jede konkrete Wahrnehmung impliziert ein ganzes Kontinuum solcher Abstufungen. Genau dieselben Abstufungen verlangt aber auch die Reproduktion, das Phantasiebewußtsein, nur eben reproduktiv modifiziert. Beiderseits gehört es zum Wesen der Erlebnisse, daß sie in dieser Weise extendiert sein müssen, daß eine punktuelle Phase niemals für sich sein kann. » (Hua X, p. 47)

> lentement », plus clairement et plus explicitement ou plus confusément, d'un trait vif comme l'éclair ou en démarches articulées, etc. La représentation est en cela elle-même un événement de la conscience interne et a comme tel son maintenant actuel, ses modes d'écoulement, etc. Et dans la même extension temporelle immanente, en qui elle se produit effectivement, nous pouvons « en toute liberté » loger des fragments plus grands ou plus petits du processus présentifié avec ses modes d'écoulement, et ainsi le parcourir plus vite ou plus lentement.[57]

Dans la forme fixe de la conscience du temps, la sensation originaire et les phases temporelles continûment accrochées à elle ne sont pas constituées par un acte intentionnel. Les modifications continues des phases temporelles qui constituent le flux de la conscience ne sont pas elles-mêmes le produit d'un acte de ce type. Les présentifications, au contraire, sont des actes intentionnels (bien qu'elles ne soient pas nécessairement entamées par l'intentionnalité active du moi éveillé). La présentification telle que le ressouvenir est un acte qui produit un événement dans la conscience absolue. Événement qui a une temporalité propre, qui constitue une « unité temporelle ». En tant qu'« événement » dans la conscience absolue, le ressouvenir est originairement constitué. Un « *continuum* de rétentions » se rattache au « *continuum* de données originaires ». Le ressouvenir « reconstitue » donc une « objectivité de durée », ce qui n'est pas le cas de la rétention[58]. Celle-ci au contraire est une phase temporelle appartenant à l'extension temporelle de l'objet qui dure. Elle n'est pas elle-même un événement de la conscience – pour autant qu'elle peut être objectivée par un acte de réflexion[59].

Ces analyses touchent le problème du rapport entre la conscience « purement affective » et l'intentionnalité qui constitue le corrélat de la conscience[60]. Nous avons vu plus

---

[57] *Leçons sur le temps*, p. 66 (traduction modifiée).
[58] Cf. *Leçons sur le temps*, p. 52.
[59] Cette différence entre une « forme immuable » du flux constituant toute temporalité et un acte « libre » comme événement originaire dans la conscience du temps, concerne également toute unité constituée dans la temporalité immanente – comme nous le voyons dans les analyses exposées dans les § 35 et 37. Selon Husserl, l'unité de l'objet qui dure est aussi quelque chose de diffèrent du *continuum* des phases temporelles du flux. L'objet change ou est en repos, et « tout changement a sa vitesse ou son accélération de changement » (*Leçons sur le temps*, § 35, p. 98). « Si nous comparons maintenant à ces unités constituées les phénomènes constituants, nous trouvons un flux, et chaque phase de ce flux est une continuité de dégradés. […] nous trouvons par principe nécessairement un flux de "changement" continu, et ce changement présente le caractère absurde de s'écouler exactement comme il s'écoule et de ne pouvoir s'écouler ni "plus vite" ni "plus lentement". » (p. 98) L' « apparition » qui peut être celle d'un objet immanent, d'un objet transcendant, d'un souvenir, est quelque chose de différent de la conscience temporelle de cette apparition. Husserl écrit : « Partout donc, ce que nous nommions dans les *Recherches logiques* "acte" ou "vécu intentionnel" est un flux en qui se constitue une unité temporelle immanente (le jugement, le souhait, etc.), qui a sa durée immanente et qui avance éventuellement plus ou moins vite. » (§ 37, p. 100)
[60] Sur l'attention Cf. Husserl, *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps* (1917-1918), Grenoble, Editions Jérôme Million, 2010. Dans le texte Nº 1, Husserl écrit que la conscience originaire du temps est le flux originaire des « "ultimes" composantes transcendantales de la vie ». Tous les évènements du temps phénoménologique se constituant sans aucune "participation de l'attention" (*Beteiligung der Aufmerksamkeit*) ou sans aucune saisie du moi pur (*Erfassung des reinen Ich*) s'y forment. Elle est un processus (*Vorgang*) hylétique « qui se déroule sans aucune participation attentionnelle du moi (*attentionale Ichbeteiligung*) » (p. 33) [Hua XXXIII, p. 6]. Mais y sont également les composantes pour les évènements se constituant dans la saisie perceptive (*wahrnehmungsmäßiger Erfasssung*), sur le mode de l'attention. C'est un processus intentionnel, il est donc conscience. Il s'agit d'une

haut que dans le cas de la perception de la durée de l'objet qui dure, une synthèse lie dans une unité toutes les phases de l'extension temporelle. Le cas de la succession est en cela similaire. À une sensation originaire s'accroche un *continuum* de phases temporelles qui constitue l'extension temporelle de l'objet qui dure. Cela est valable pour un flux continûment rattaché à la sensation originaire. Toutefois, une « conscience de succession » a lieu quand l'apparition originaire accrochée à son *continuum* de phases est succédée de l'apparition d'un autre donné. Selon Husserl, cette succession est elle-même perçue dans le présent temporel : « La conscience de succession est une conscience donatrice originaire, c'est une "perception" de ce "l'un-après-l'autre". »[61] La conscience de la succession entre deux donnés apparaissants est une conscience présente, donnée dans une « perception qui dure ». Une conscience aperceptive qui constitue une unité synthétique n'est plus la conscience modifiée dans le *continuum* rattaché à l'impression originaire. Pourtant il ne s'agit pas d'un acte intentionnel. Comme nous l'avons dit plus haut, la constitution de la conscience perceptive peut s'expliquer hors du cadre de la réduction transcendantale. C'est ainsi que la constitution de l'unité de la conscience – de l'association entre des vécus connectés (*Recherches logiques*) ; de la succession et de la simultanéité dans le flux de la conscience du temps (*Leçons sur le temps*) – a été décrite jusqu'à présent sans que Husserl fasse appel à un principe d'unification.

La question est pourtant toute autre si dans la synthèse constituant une unité, un ressouvenir est admis en tant que constituant. Dès lors que le ressouvenir (*Wiedererinnerung*) participe à la constitution de l'unité, c'est la possibilité d'un acte originairement constituant qui entre en considération. Nous verrons dans ce qui suit que c'est en élargissant la possibilité de

---

« intentionnalité pré-dirigée » sur toute présence originaire. Cela concerne aussi bien les data présents que les contenus passés et à venir. Ainsi une rétention et une protention sont « intentionnellement formées » (*gestaltet*) sans la participation du moi. Cela veut signifier qu'à ce niveau originaire, les data sont appréhendés sans que le moi se dirige sur eux. Il y a une conscience originaire, une conscience rétentionnelle et une conscience protentionnelle des contenus. Il y a « […] nécessairement une intentionnalité pré-dirigée aussi longtemps que le son retentit, en quoi, nonobstant toute fluctuation, un son se constitue bien, des data originairement présents toujours nouveaux de même genre et d'étagement continu de contenu (essence) <s'>instaurent et une "attente" (bien sûr sans participation attentionnelle du moi), une protention se dirige constamment sur ce qui vient et l'accueille à la manière du remplissement, donc [une protention] intentionnellement formée. Toute présence originaire est donc non seulement contenu, mais contenu "appréhendé" (*aufgefasster*) » (p. 34) [Hua XXXIII, p. 7]. Cependant dans d'autres textes, Husserl va traiter les apories qu'une telle considération implique. Il ouvre ainsi la possibilité à une interprétation selon laquelle le sujet du flux doit saisir les data du temps phénoménologique et les processus se déroulant en lui, et pour qu'ils soient conscients, l'attention du moi doit être dirigée sur eux. Dans ces analyses, sans proposer une conclusion, Husserl va interroger la nécessité de la saisie attentionnelle du moi pour la conscience des objectités temporelles. Les objets temporels sont-ils constitués dans le flux originaire sans être saisis par la perception, ou la constitution des objets intentionnels n'a lieu que « dans une réflexion après coup (*nachkommenden*) sur le procès originaire » ? Cf. aussi Husserl, *Phénoménologie de l'attention,* t.f. par N. Depraz, Paris, Librarie Philosophique J. Vrin, 2009 ; Depraz, N., *Attention et vigilance : à la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Paris, Presses universitaires de France, 2014 ; Alter nº 18, *L'attention*, 2010.

[61] *Leçons sur le temps*, p. 59.

l'expérience phénoménologique du flux de la conscience au champ de l'expérience passée que Husserl introduit une conception égologique de la conscience transcendantale. Cet élargissement s'insère dans le cadre plus général de l'analyse de la présentification, qui inclut aussi l'expérience empathique et l'imagination (*Phantasie*).

La modification rétentionnelle qui accomplit le passage du maintenant actuel au maintenant reproducteur est un « phénomène "dans" la conscience absolue de la succession »[62]. Ce type de connexion n'est pas le même que celui qui lie deux moments séparés l'un de l'autre dans un ressouvenir. Rudolf Bernet précise que « l'enchaînement unitaire entre le présent du souvenir et le passé du souvenu » est rendu possible *par* le flux de la conscience absolue, puisque l'un et l'autre sont des « moments de cette même conscience absolue ». Le souvenir est donc d'une part un phénomène qui peut se produire dans la conscience absolue sans qu'un acte intentionnel intervienne. Il présente d'autre part cette dualité qui consiste en ce qu'il peut aussi être un vécu intentionnel[63]. Une telle dualité se retrouve plus généralement dans tous les modes de la présentification. Husserl écrit dans le § 18 des *Leçons sur le temps* : « *A priori* la présentification (*Vergegenwärtigung*) d'un vécu se trouve dans le domaine de ma "liberté". (Ce "je peux" est un "je peux" pratique, et non une "simple représentation" (*bloße Vorstellung*). »[64] Il relève ainsi le principe de « motivation » se trouvant au fondement de la présentification. Je peux me souvenir de la promenade d'hier maintenant, plus tard et « *in infinitum* ». De la sorte, le souvenir peut apparaître comme phénomène se produisant de façon non logique à partir de la conscience absolue. D'autre part, le sujet peut à tout moment accomplir un souvenir, et en tant qu'acte intentionnel il peut se dérouler « plus ou moins vite ». Nous verrons dans la suite des analyses qui seront développées dans le cadre de la phénoménologie transcendantale que cette dualité du souvenir – et de la présentification en général – rend nécessaire que Husserl fasse un pas supplémentaire en établissant une conception égologique de la conscience.

---

[62] Bernet, « Introduction », *Ms. sur le temps*, p. 45.
[63] « À partir de l'horizon conscient lointain devenu non intuitif (et non pas comme dans la conscience spatiale, où il est toujours encore intuitif), ceci ou cela peut, dans ce qui est impliqué, exercer une excitation particulière, affecter le moi, orienter son intérêt dans cette direction, de sorte que le lointain ressurgit à présent de nouveau sous la forme d'un ressouvenir qui rapproche le lointain dans la forme du "à nouveau". Mais ceci peut également entrer en scène sans participation du moi, un ressouvenir clair peu soudain faire irruption » (APS, p. 288).
[64] *Leçons sur le temps*, p. 59 (traduction modifiée).

1.4. Le principe d'unification du flux de conscience (*Leçons de 1910-1911*)

Dans les cours de 1910-11, intitulés *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, la mise en œuvre d'une réduction phénoménologique transcendantale transforme le flux de conscience en objet d'une réflexion transcendantale, en tant que champ de possibilité de l'expérience de celui qui opère la réduction. Par la réflexion, dit Husserl, nous pouvons revenir non seulement au vécu seul mais aussi sur la série à laquelle il appartient, avec les rétentions, les protentions, les ressouvenirs et les attentes qui la constituent. À présent, la méthode phénoménologique elle-même se fonde sur la possibilité de la reproduction d'une série de vécus, dans la mesure où le flux de la conscience peut être l'objet d'une expérience « après-coup ». Elle se fonde donc sur la possibilité qu'une série de vécus qui n'est pas donnée dans le présent puisse être donnée à la conscience dans la réflexion. Husserl écrit dans l'appendice XXVI : « Donc il est sûr que "mon" flux de conscience contient ce flux de conscience continu, qui n'est jamais brisé, mais pas non plus donné assurément ; il peut être seulement amené à la donation en forme de ressouvenirs et de réflexions venant après coup dans le ressouvenir. »[65] Si le champ de l'expérience passée est privilégié pour la réflexion phénoménologique, l'attente et l'empathie entrent également en considération dans ces analyses qui se tournent vers la conscience de présentification. Ainsi, la mise en œuvre d'une réflexion transcendantale dirigée sur l'expérience phénoménologique non donnée dans le maintenant actuel, amène à « l'élargissement de l'expérience phénoménologique au courant unitaire entier de la conscience »[66]. L'expérience phénoménologique s'étend donc à tout le flux de la conscience qui se révèle, à travers elle, une « connexion temporelle unique » :

> si nous continuons à demeurer en réduction phénoménologique, alors se tient là en elle une unité infinie de la conscience (*eine unendliche Einheit des Bewusstseins*), ou bien, ainsi qu'on le dit en image d'une façon qui convient, un courant unitaire sans fin de conscience (*ein endlos einheitlicher Strom des Bewusstseins*). Nous pouvons toujours à nouveau exercer l'expérience phénoménologique, toujours à nouveau transformer en objet une *cogitatio* eue plut tôt sur le mode de la conscience qui se souvient à nouveau, toujours à nouveau amener son arrière-plan temporel sur lequel plut tôt l'attention a en partie porté ou n'a pas porté, sous le regard qui intuitionne et qui vise, entrer dans les connexions de la simultanéité ou suivre celles de la succession, et pouvons voir comment dans l'unité de la conscience du temps, les phénomènes s'assemblent en connexion, sont continuellement

[65] GGP, p. 256, traduction modifiée : « Also sicher ist, dass "mein" Bewusstseinsfluss diesen kontinuierlichen Bewusstseinsfluss enthält, der niemals abbricht, aber freilich nicht gegeben ist; er ist nur zur Gegebenheit zu bringen in Form von Wiedererinnerungen und nachträglichen Reflexionen in der Wiedererinnerung. » (Hua XIII, p. 219).
[66] Le titre du § 33.

> quelque chose de un (*kontinuerlich eins sind*), un courant *un* (*ein Strom*). Assurément, les retentions et les ressouvenirs ne sont souvent ni clairs ni déterminés ; et à plus forte raison cela vaut-il des arrière-plans ressouvenus des phénomènes. Mais, là où le souvenir n'est pas clair, « il » peut là devenir clair ; il se rattache éventuellement au premier souvenir, un second, plus riche, plus clair ; il suffit d'amener des souvenirs séparés, sans connexion, par le réveil de souvenirs clairs, joints continûment les uns aux autres, à l'unité d'un souvenir clair, et d'élever ainsi la force de l'expérience et la valeur de chaque souvenir singulier. Aux expériences succèdent, en les exprimant et en les explicitant fidèlement les unes par rapport aux autres, les jugements d'expérience. Le courant de la conscience devient donc, en pureté phénoménologique un champ d'expérience propre, un domaine de la connaissance (*einem eigenen Erfahrungsfeld, zu einem Gebiet der Erkenntnis*).[67]

Après avoir mis hors circuit « toute transcendance au sens de la position naturelle d'existence », le phénoménologue se tient à la place du sujet accomplissant les perceptions phénoménologiques « dans un intuitionner pur »[68]. Il « vit » dans les perceptions phénoménologiques « dirigé sur des cogitationes ». Dans la réflexion transcendantale, les descriptions visent ce qui est et peut être constitué par celui qui dirige son attention à tout le flux du vécu. Il ne s'agit plus de décrire les modes temporels d'apparition des phénomènes, mais les expériences phénoménologiques possibles par lesquelles le phénoménologue peut viser des vécus non situés dans le champ actuellement offert à la perception. Ainsi, le champ de l'expérience phénoménologique peut être élargi au souvenir, à l'attente et à l'empathie.

Husserl écrit que dans la conscience du ressouvenir, nous vivons encore une fois l'intuitionner de chaque vécu, « mais seulement "en quelque sorte" ("*gleichsam*") »[69]. Un « regard attentif du ressouvenir » possible a la particularité du « caractère de conscience du encore une fois »[70] . Je peux revenir sur les vécus passés, à leur arrière-plan non visé, les revivre à nouveau dans des ressouvenirs, avoir conscience de la succession passée. La conscience peut alors mettre en relation différents ressouvenirs, et ainsi une conscience unifiante de ressouvenir peut être établie : « Cet "être en quelque sorte donné à nouveau (*wieder*)" est le caractère du ressouvenir (*Wiedererinnerung*) », et une conscience qui prend en rassemblant unitairement (*ein einheitlich zusammengreifendes Bewusstsein*), peut réunir une série de tels ressouvenirs en un groupe ; cette conscience de la succession qui a été, n'est éventuellement établie qu'après coup (*nachträglich gestiftet*) en tant que conscience de groupe. »[71] Ainsi, l'expérience phénoménologique « après coup » ne se limite pas à ce que la série de vécus puisse être reproduite, mais inclut aussi toutes les opérations possibles lorsque le phénoménologue porte

[67] GGP, § 33, p. 188 (Hua XIII, p. 177).
[68] GGP, p. 185.
[69] GGP, p. 186.
[70] Cf. GGP, p. 258 (Hua XIII, p. 211).
[71] GGP, p. 186 (Hua XIII, p. 176).

l'attention sur les séries de vécus passés *dans* le ressouvenir. Et de façon « analogue », le champ d'expérience phénoménologique peut être élargi au flux entier de la conscience, si les mêmes considérations sont admises pour l'attente :

> Si nous admettons que quelque chose d'analogue peut s'exposer en détail aussi pour l'attente, il devient alors évident que l'expérience phénoménologique ne dépend pas des *cogitationes* singularisées qui sont maintenant les termes présents sur lesquels porte l'attention, mais s'étend sur le courant entier de la conscience en tant que connexion temporelle unique (*über den ganzen Strom des Bewusstseins als einen einzigen Zeitzusammenhang sich erstreckt*), qui, assurément, dans sa largeur et sa longueur tout entières, ne tombe pas à chaque fois dans sa lumière de l'intuition.[72]

Nous pouvons porter le regard sur l'arrière-plan temporel sur lequel nous avons porté l'attention (*beachteten*) auparavant, mais aussi sur lequel nous n'avons pas porté l'attention (*unbeachteten*). L'expérience phénoménologique peut transformer un souvenir en objet de la perception phénoménologique, dans un acte intentionnel de souvenir. Mon attention ne se tourne donc pas vers le souvenu, mais vers le souvenir en tant qu'unité immanente, et peut se tourner vers l'arrière-plan auquel il appartient. Je peux porter mon attention sur un souvenir obscur et en avoir un souvenir qui le clarifie. « Mais il est absolument sûr qu'un halo temporel est toujours là et doit être là, et que, s'il est indéterminé, il n'est pas variable à volonté et librement, mais déterminable. »[73] Ainsi « un souvenir clair est *possible* » à partir de lui. Cette « possibilité » est donc une « règle de la conscience », que d'avoir des souvenirs plus clairs à partir de souvenirs obscurs, sans pour autant varier le *continuum* temporel auquel ils sont rattachés. En cela se retrouve une « une connexion de motivation »[74].

Nous avons vu dans les analyses précédentes que dans la succession, un donné et son *continuum* d'appréhensions est succédé par un autre. Cette succession est donnée dans une perception qui dure, en tant qu'elle est quelque chose qui est perçu comme présent. Il y a là une succession directe entre un donné précédent et un autre. La réflexion transcendantale permet de penser le cas des donnés qui ne sont pas en rapport de succession directe. Ainsi sont possibles des visées intuitionnantes qui « médiatisent » la connexion entre les contenus de deux vécus.

Dans le § 37, Husserl traite un autre problème qui apparaît dans la réflexion d'ordre transcendantal, relevant de l'élargissement de l'expérience phénoménologique au flux entier de la conscience. La question est à présent de savoir si deux souvenirs dont les contenus ne sont

[72] GGP, p. 188 (Hua XIII, p. 176-177).
[73] GGP, p. 201 (Hua XIII, p. 185).
[74] GGP, p. 201 (Hua XIII, p. 185).

pas « médiatisés » par « aucun lien intuitif », ne pourraient pas être séparés ; et la série établie par chacun, dépourvue de connexion. Il est donc question de la possibilité de lier deux séries de souvenirs clairs, mais sans connexion dans l'expérience :

> est-ce qu'une chaîne de souvenir clair amène effectivement les deux souvenirs à l'unité ? À cette question, à nouveau, une loi de la conscience (il n'y a rien, là, que des analyses d'essence et des lois d'essence) donne une réponse déterminée et absolument évidente : deux souvenirs qui appartiennent à l'unité d'un présent de conscience (*Bewusstseinsgegenwart*) qui les joint, se rattachent en elle ensemble à l'unité d'un souvenir, c'est-à-dire d'une conscience de temps, même si intuitivement elle n'est pas remplie, dans laquelle le souvenu du premier souvenir (*das Erinnerte der einen Erinnerung*) et celui de l'autre se rattachent ensemble à un souvenir *un* (einem *Erinnerte*), appartiennent à un temps *un* (einer *Zeit*), sont donc, au sens de cette conscience d'unité, nécessairement intuitionnables en tant que simultanés ou successifs »[75].

Si cette unité n'est pas donnée « effectivement », elle est « intuitionnable » (*anschaubar*) dans la perception phénoménologique comme conscience d'unité. Et cela est une loi de la conscience, que deux souvenirs puissent être liés dans une unité, même si leurs « halos temporels » ne sont médiatisés par aucun « lien intuitif ». Une conscience d'unité rassemble en elle deux souvenirs « intuitionnables en tant que simultanés et successifs »[76]. Deux souvenirs appartenant à leur flux de conscience peuvent être de la sorte rassemblés dans une « conscience de temps ». Celle-ci n'est pas « intuitivement remplie », pour autant qu'elle « établit effectivement la connexion continue du temps du courant de conscience »[77]. Cela ne signifie pourtant pas qu'un lien intuitif est établi, ce n'est pas « une expérience, une saisie, une intuition directe du "soi-même" »[78] : « Naturellement, c'est là une possibilité motivée, mais qui ne veut pas dire que nous disposons de (*verfügen über*) cette série de souvenirs *effectivement.* »[79] La perception de la succession de deux donnés qui durent est quelque chose dont je fais l'« expérience directe, propre ». Une « unité d'un présent de conscience » qui joint deux souvenirs, qui ne sont pas successifs ni simultanés, est une « quasi-expérience »[80]. Cela signifie que dans le souvenir, je fais une « expérience originaire » du vécu dont le contenu n'est pas donné « en chair et en os », et en cela le souvenir est un « donné soi-même » passé. La conscience de souvenir diffère donc de l'acte empathique, qui présentifie un contenu (le donné

[75] GGP, p. 202 (Hua XIII, p. 185-186).
[76] GGP, p. 202 (Hua XIII, p. 186).
[77] GGP, p. 203 (Hua XIII, p. 186).
[78] GGP, p. 260 (Hua XIII, p. 223).
[79] GGP, § 37, p. 202-203: « Natürlich ist das eine motivierte Möglichkeit, die aber nicht besagt, dass wir wirklich über diese Erinnerungsreihe verfügen. » (Hua XIII, p. 186)
[80] Cf. GGP, p. 259 (Hua XIII, p. 222).

phénoménologique empathisé), sans pour autant donner le vécu dans une expérience immédiate. Ainsi, à la différence de l'acte intentionnel empathique, l'expérience qui enveloppe deux vécus passés est une « expérience effective », et en cela une « unité temporelle » lui appartient :

> D'une manière plus générale, il est valable que deux expériences qui se joignent ensemble (*zusammenfügen*) en général dans l'unité d'une conscience synthétique qui les enveloppent (*umspannenden synthetischen Bewusstseins*), s'y joignent ensemble dans l'unité d'une expérience, et qu'à l'unité d'une expérience appartient à nouveau une unité temporelle de ce dont l'expérience a été faite (*des Erfahrenen*).[81]

Dans l'appendice XXVI, Husserl écrit que toutes ces séries de souvenirs ne sont pas isolées. C'est d'un flux unique dont il s'agit : « Car chaque courant tel appartient au maintenant du souvenir concerné en tant qu'il est mon vécu présent ; et les deux souvenirs eux-mêmes sont présupposés en tant que liés par un flux. »[82] Si par un « regard de conscience » (*Bewusstseinsblickes*) je rassemble les deux souvenirs « dans une unité », « alors je joins l'unité des deux flux de conscience » « dans le maintenant actuel du regard de conscience »[83]. L'« unité temporelle » qui appartient à l'unité de conscience synthétique enveloppant deux souvenirs séparés, est décrite de la façon suivante :

> Deux courants tels ne sont pas cependant deux lignes séparées (*gesonderte*) qui se rencontrent en un point ; mais ils sont *un* flux, *une* temporalité remplie (*erfülllte Zeitlichkeit*), à l'essence de laquelle il appartient que, de chaque point postérieur à chaque point antérieur, un chemin direct conduise (*ein direkter Weg hinführt*) en tant que ressouvenir direct (*direkte Wiedererinnerung*).[84]

Parce que le phénoménologue considère en réduction phénoménologique, non seulement des donnés qui apparaissent, mais aussi des donnés qui peuvent être visés par le regard de façon motivée, celui-ci peut étendre l'expérience phénoménologique au flux entier de la conscience : le présent, le passé et l'avenir. L'expérience phénoménologique, dans la réflexion transcendantale se tourne vers les donnés phénoménologiques, dans la mesure où ils doivent être visés par le regard pour « passer à l'état de data effectifs ». Le flux de la conscience dans sa totalité est le champ dont le phénoménologue, le moi qui opère la réduction, peut faire

[81] GGP, § 37, p. 203 (Hua XIII, p. 186).
[82] GGP, p. 257 (Hua XIII, p. 220).
[83] *Id.*
[84] *Id.*

l'expérience. Son champ est celui de la conscience pure, avec tous ses vécus actuels et non actuels, mais qui peuvent être visés par le regard du moi :

> Or, nous mettons bien entendu au compte d'un moi phénoménologique (*Wir rechnen nun selbstverständlich zu einem phänomenologischen Ich*) tout ce qu'un tel arrière-plan, selon la présence et la simultanéité dans la présence, ou selon la direction du passé et du futur, recèle en soi, de la même façon que tout cela, dans l'appréhension empirique, appartient à une conscience empirique de moi.[85]

Les connexions directes entre deux flux de conscience ne sont possibles que si elles appartiennent à un seul « moi phénoménologique ». En cela, elles appartiennent à l'unité du flux de conscience qui rassemble tous les flux temporels de tous les vécus, qui peuvent être objet d'un acte intentionnel du moi : « Ce n'est qu'à l'intérieur d'*une* conscience qu'il y a un voir, un intuitionner "propre", direct, donc portant aussi sur des connexions d'essence en tant que connexions d'unité, sur un se-fonder (*Sich-fundieren*), se suivre l'un l'autre, etc. »[86] Ces analyses aboutissent à la conclusion selon laquelle : là où est possible un « chemin direct » liant deux flux de conscience, alors c'est d'un seul et même flux de la conscience pure et partant d'un seul et même moi phénoménologique qu'il s'agit :

> En conséquence, est par là trouvé le principe, et l'unique principe décisif (*das einzig entscheidende Prinzip*), qui construit l'unité du courant de conscience ; en d'autres termes, le principe qui décide si plusieurs cogitationes appartiennent à l'unité d'un moi phénoménologique, et, pour ainsi dire, montre à quoi il est possible de reconnaître que plusieurs cogitationes qui, de quelque façon que ce soit, sont données en expérience phénoménologique, doivent appartenir à un courant de conscience, et qui fonde d'autre part ceci qu'un courant doit exister qui les contient en lui ; toujours en présupposant que ces cogitationes en général sont, que les expériences qui les donnent sont en fait valables.[87]

Husserl affirme donc à présent la nécessité d'un principe unificateur du flux de la conscience. En élargissant le champ de la réflexion aux actes intentionnels de présentification, Husserl parvient à la nécessité d'un tel principe pour la constitution de l'unité du flux. Celui-ci est pris en compte à présent, en réduction phénoménologique, comme flux qui englobe toute « possibilité motivée » de l'acte intentionnel.

> Si donc je pars de n'importe lesquelles de mes expériences psychologiques internes et externes, et si j'accomplis sur elles une réduction phénoménologique, alors les data phénoménologiques qui se donnent comme résultats, appartiennent de part en part, avec toutes leurs connexions, à un unique moi phénoménologique, et cela non seulement pour

[85] GGP, p. 20, traduction modifiée (Hua XIII, p. 184-185).
[86] GGP, Apendice XXVI, p. 259 (Hua XIII, p. 222).
[87] GGP, p. 203-204, traduction modifiée (Hua XIII, p. 186).

> les expériences en < elles-> mêmes (*in <sich> selbst*), mais aussi pour ce que nous pouvons, par réduction, trouver *en* elles en fait de connexions de motivation (*an Motivationszusammenhängen*).[88]

Le champ de l'expérience phénoménologique étant élargi à tout le flux de la conscience, peut entrer en considération la possibilité que les vécus non actuels et non rattachés aux impressions originaires dans un dégradé continu, soient amenés au présent actuel du flux de conscience. La réduction phénoménologique se tourne ainsi vers les possibilités des actes intentionnels de présentification. La nécessité d'un principe unifiant renvoie à une possibilité motivée. Par conséquent, les événements relevant de la conscience absolue, mais non donnés dans la perception immédiate, sont considérés comme constitutifs de l'unité du flux de conscience.

Husserl introduit, dès lors, une conception égologique de la conscience. En tant qu'appartenant à un unique « moi phénoménologique », le flux du vécu réduit à la pure conscience est « mon » flux. Son unité est unité pour *un* « moi phénoménologique » :

> En plus de la conscience par laquelle actuellement nous trouvons maintenant données d'avance des *cogitationes* (qui sont elles-mêmes conscientes d'une façon vivante et sont « maintenant »), nous avons une relation de conscience à des *cogitationes* non actuellement présentes, n'étant pas actuellement maintenant : à des passés (*gewesene*) et à des futurs (*künftige*). Dans la mesure où nous les avons présentement en tant que ressouvenues (*wiedererinnerte*) (en quelque sorte réconscients (*wiederbewusste*)) ou préconscientes (*vorbewusste*), elles *nous* appartiennent. Si elles ont été, et seront, elles appartiennent à la connexion temporelle de « ma » conscience.[89]

Je ne peux porter l'attention que sur les vécus appartenant à « mon » flux de conscience. Il était présupposé que chaque vécu appartenait à la conscience d'un moi empirique[90]. Husserl demande dans le § 37 : « Mais cela donne-t-il, en réduction phénoménologique, une unité ? »[91]

---

[88] GGP, p. 204, traduction modifiée (Hua XIII, p. 187).
[89] GGP, p. 257 (Hua XIII, p. 220-221).
[90] Dans les §§ 36 et 37, Husserl précise le rapport entre le moi empirique et le moi phénoménologique : « La réduction phénoménologique signifie-t-elle restriction aux connexions d'une conscience pure, qui, dans l'appréhension empirico-psychologique, appartient à un moi empirique singulier (*einzeln*), et cela, au mien, à celui du phénoménologue ? *Tout d'abord, comment se caractérise cette conscience pure, la conscience de moi pure ?* » (GGP, § 36, p. 197, traduction modifiée) [Hua XIII, p. 184]. Cela présuppose que l'unité du flux de la conscience phénoménologique et l'unité de la conscience appréhendée empiriquement comme étant celle d'un « moi empirique unique (*einzig*) », « c'est *une seule et même chose* (*ein und dasselbe*) » (GGP, p. 198) [Hua XIII, p. 184]. Husserl affirme ainsi dans le § 37, que ce n'est donc pas seulement de façon empirique, en fonction du contenu des vécus psychologiques, que mes expériences peuvent être attribuées à un seul moi empirique. Mais en demeurant en réduction phénoménologique, en les réduisant à des donnés phénoménologiques, leurs connexions peuvent également, dans l'expérience phénoménologique, être attribuées à un seul moi phénoménologique.
[91] GGP, § 37, p. 198 (Hua XIII, p. 184).

Le moi phénoménologique ne serait pas alors seulement le moi empirique réduit, mais un moi *constituant* cette unité.

Le problème de l'intersubjectivité, traité dans le § 38, relève du fait que l'expérience de l'empathie me donne un donné phénoménologique, dont je ne peux pas intuitionner l'arrière-plan. Il n'y a pas de canal (*Kanal*) entre le flux empathisé et le « flux auquel appartient l'empathiser (*Einfühlen*) lui-même »[92]. Chaque flux de conscience a son propre arrière-plan, son propre « environnement temporel » : « l'un n'appartient pas à l'environnement de l'autre, et inversement, et il n'y a non plus aucune voie (*Weg*) de continuité possible qui conduise de l'un à l'autre, comme une telle voie conduit assurément du maintenant par ailleurs présentifié au maintenant actuel »[93]. Le vécu de l'autre moi phénoménologique empathisé est présentifié dans le flux de la conscience du moi qui empathise. Mais à la différence de la présentification d'un souvenir ou d'une attente, il n'y pas de connexion « directe » entre eux et le maintenant présent[94]. Comme nous l'avons vu plus haut, même s'il n'y a pas de lien réel entre un souvenir et le vécu présent, une connexion intuitionnable peut être établie, de sorte qu'une nouvelle série de vécus est alors constituée : une série qui intègre aussi l'unité du flux de la conscience. Ce n'est pas le cas dans le rapport entre un vécu et un flux de la conscience, auquel celui-ci n'appartient pas. Il n'y a pas de « voie » possible entre eux. Aucune connexion n'est donnée comme possibilité eidétique de la conscience. Donc, même si je peux présentifier le vécu de l'autre, cette présentification est un vécu appartenant à mon flux de conscience, sans que je puisse accéder au flux de l'autre qui est, lui aussi, un flux unique. Les « connexions de motivation » directes par lesquelles j'ai accès aux donnés non actuellement présents et appartenant à l'arrière-plan de mon flux de la conscience, ne sont pas une « loi de la conscience » dans le rapport entre deux flux. Je ne peux pas vivre « encore une fois » le flux de conscience appartenant à l'autre moi phénoménologique[95]. La seule temporalité qui peut être remplie par mes présentifications est celle de mon flux, et à son unité appartiennent toutes mes présentifications. La connexion directe entre une présentification et le maintenant présent

---

[92] GGP, p. 207 (Hua XIII, p. 189).
[93] GGP, p. 208-209 (Hua XIII, p. 189-190).
[94] Déjà dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Husserl développe des analyses sur l'analogie entre le rapport du moi pur à l'autre moi dans l'empathie, ainsi que du moi pur à soi-même dans le ressouvenir. Cette analogie sera l'objet de nombreux textes, résultant des analyses relatives au rapport du moi à soi-même dans les vécus de présentification. Sur ce sujet cf. le volume XIII des Husserliana ; *Sur l'intersubjectivité I* et *II,* t.f. par Natalie Depraz. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
[95] Si une analogie est possible entre le ressouvenir et le vécus empathiques, ces dernier consistent en une altérité plus radicale du moi par rapport à soi-même. Sur les degrés d'« altérité à soi », cf. Depraz, N. *Transcendance et incarnation : le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, préface de Rudolf Bernet, Paris : J. Vrin, 1995 : « De l'Entgegenwärtigung à l'Entfremdung, il y a intensification de l'altérité. » (p. 250)

constituent une série temporelle, elle-même appartenant à l'unité du flux, et ainsi que tout nouvel événement dans le flux de conscience, appartient à son unité. Le fait qu'un principe unificateur soit ainsi requis, explique l'unité d'un flux de conscience clos, ne se confondant pas avec le flux présentifié d'autrui.

Le problème de l'intersubjectivité justifie donc le tournant qui amène Husserl à formuler une conception égologique de la conscience, et sa nécessité pour lui de poser un moi pur. Pour autant, ce changement est initié seulement lorsque qu'une réduction phénoménologique d'ordre transcendantal a été mise en place : la réflexion se tourne vers le flux du vécu, en tant qu'il est constitué par le sujet. Le phénoménologue ne cherche plus à décrire la manière dont les objets temporels apparaissent dans la conscience, mais la constitution du flux de conscience par le sujet de l'acte intentionnel – présupposé comme origine des tous les actes possibles qui font varier les séries des vécus appartenant à un seul et même flux de conscience. Ce changement résulte dans une description de la constitution de l'identité objectale différente de celle des textes de 1905 :

> Non seulement nous avons maintenant attente du datum, puis perception de lui, puis souvenir en tant que rétention, puis ressouvenir et ressouvenir répété ; mais ces séries d'actes (*Aktreihen*) se tiennent, en tant que séries dans la réflexion qui se ressouvient, devant notre conscience ; et nous disons, en exprimant purement le donné, que ces actes ont été dans leur succession en tant que série temporelle, et que, *en* eux, c'est toujours à nouveau le même datum phénoménologique qui a été tout d'abord attendu, puis perçu, conscient de façon rétentionnelle, ressouvenu, etc., et nous disons cela sur le fondement d'une conscience d'identité qui passe par-dessus pour exercer sa prise (*übergreifende*).[96]

La réflexion transcendantale établit une autre perspective de la conscience d'identité objectale, comme nous le voyons dans le § 31 des *Leçons de 1910-11*. Husserl affirme que l'identité du donné dans différents vécus est « quelque chose de donné phénoménologiquement ». Dans les textes de 1905, cela signifiait que l'unité d'identité est donnée dans une aperception synthétique. À présent Husserl précise : « que le datum concerné soit le même, cela est donné, à savoir dans une conscience d'identité intuitionnante (*erschauenden Identitätsbewusstsein*), qui, de son côté, est fondée dans une série de souvenirs. »[97] L'identité objectale est donc produite par un acte intentionnel sur le fondement du souvenir. La conscience d'identité d'objet n'est pas le seul résultat des synthèses aperceptives relevant de la conscience absolue, mais d'une saisie intuitionnante. Le donné est

[96] GGP, § 31, 182 (Hua XIII, p. 173).
[97] GGP, p. 182 (Hua XIII, p. 173).

à présent pris en compte, tandis qu'il peut être visé par un regard intuitionnant. Cette nouvelle perspective permet ainsi au phénoménologue de prendre en considération le champ d'expérience passé, et de relever le rôle du ressouvenir dans la constitution de la conscience d'identité d'objet.

Néanmoins, ce changement de perspective seul, ne conduit pas à la conception égologique de la conscience. C'est l'élargissement du champ de l'expérience phénoménologique aux vécus intentionnels de présentification, qui mène à la nécessité du « moi pur » (comme nous l'avons vu). Par ailleurs, les raisons que nous venons d'évoquer, montrent que la seule réflexion transcendantale rend possible cet élargissement ; de la même manière qu'à l'égard de l'empathie, le cas du ressouvenir requiert également un principe d'unification du flux de conscience, comme il est montré dans le développement de l'analogie entre l'empathie et le ressouvenir[98]. Rudolf Bernet écrit à ce sujet : « […] le rôle unificateur d'un Je pur reste requis même dans le cas du re-souvenir et cela justement parce que mon passé m'est devenu étranger, que l'unité de mon flux de conscience est compromise et ne peut plus être assurée par une simple association spontanée entre des vécus contigus. »[99].

Ces propos mettent en valeur le fait que la prise en considération des vécus de présentification change la perspective du problème de l'unité du flux de conscience ; et cela même quand le caractère multiple de la conscience intentionnelle vient au jour par les descriptions de différentes formes d'intentionnalités qui se forment à l'intérieur du même flux de conscience. En ce sens, la simple connexion des vécus ne garantit pas la constitution de l'identité du moi réduit. Quand l'identité d'une conscience qui se divise est en question, un principe qui unifie le flux de conscience est affirmé comme nécessaire. Mais à la différence de l'empathie, le contenu passé souvenu et le ressouvenir lui-même appartiennent au même flux.

Comme nous l'avons vu plus haut, la conscience absolue porte la possibilité eidétique du ressouvenir. Elle peut être ainsi perçue comme étant à l'origine de la constitution du ressouvenir ; et, ce faisant, de l'identité du moi pur. De cet point de vue, celui-ci ne serait plus un principe unifiant, mais une identité constituée dans des actes de présentification[100]. La dualité de ce mode d'acte implique, de plus, que ces actes *puissent* avoir leur source dans le sujet. Ce faisant, ceux-ci deviennent des actes intentionnels, qu'il faut appréhender dans un sens spécifique. À l'égard de ce deuxième sens, l'unité du flux de conscience apparaît constituée comme l'objet d'une « libre » saisie du moi pur. Celui-ci est, en outre, le seul pouvant faire

[98] Cf. GGP, Apendice XXVI.
[99] Bernet, R., *La vie du sujet, op. cit*., p. 304.
[100] Bernet, R., *La vie du sujet, op. cit*., p. 304.

l'expérience de l'unité de « son » flux de conscience *dans* le ressouvenir. Il devient ainsi le principe de la « construction » d'un flux de conscience unitaire clos. Sur ce double sens du rapport du souvenir à l'unité du flux de conscience, Rudolf Bernet écrit :

> Cette unité englobante du courant de conscience absolu rend d'une part seule possible le souvenir en général, et il est d'autre part besoin du souvenir pour conduire cette unité à saisie expresse. L'unité du courant de conscience absolu est l'assise phénoménologique de l'identité du moi pur, certes constamment déjà présupposé dans le souvenir (on ne peut se souvenir que de ses propres vécus), mais qui pourtant ne parvient à donnée intuitive que dans l'accomplissement exprès du souvenir.[101]

Si les analyses, qui visaient la perception, suffisaient pour expliquer la constitution de l'unité du flux de conscience, il est montré que seulement par le ressouvenir le sujet peux saisir cette unité, la poser. Si l'identité du moi repose sur l'unité du flux de conscience, celle-ci se constitue comme unité pour le sujet sur le fondement des actes intentionnels de présentification. Ainsi, l'identité du moi est d'une part rendue possible parce qu'elle est constituée dans la conscience absolue, en même temps que le moi devient le producteur de son unité appréhendée. Unité constituée ou constituante, le moi pur peut toujours accomplir un acte intentionnel qui saisit l'unité du flux de conscience de façon médiatisée. Par un acte spontané, en tant que « possibilité motivée » du « je peux », il peut saisir son identité relevant du flux de conscience absolu. Cette possibilité se trouve à la base de la constitution d'une conscience égologique.

Dans ces analyses exposées dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Husserl introduit de la sorte sa conception égologique de la conscience. Nous avons essayé de montrer les points de ce changement qui s'opèrent avec le « tournant transcendantal » de la phénoménologie husserlienne, en ce qui concerne la compréhension de la constitution de l'unité du flux de conscience. Le problème du moi apparaît dans ce déroulement dès lors que les actes intentionnels de présentification sont privilégiés par les analyses phénoménologiques. Ces descriptions vont cependant s'avérer incomplètes dans la suite du développement du problème du moi pur. Nous verrons, dans ce qui suit, les pas successifs accomplis par Husserl pour décrire le moi pur. Pour ce faire, nous reviendrons aux ouvrages principaux, dans lesquels l'étude de la conscience égologique a été développée.

[101] Bernet, R., « Introduction », *Ms. sur le temps*, p. 45.

1.5. Le « rayon du regard » : le moi pur comme pôle fonctionnant dans le vécu

Dans le premier tome des *Idées directrices pour une phénoménologie*, Husserl fait, tout d'abord, un pas supplémentaire vers la conception égologique de la conscience. Les vécus y sont considérés « comme des données possibles de la perception réflexive (immanente) »[102]. Comme dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie,* l'unité du flux de conscience est considérée comme un produit de l'intentionnalité : « C'est l'intentionnalité qui caractérise la *conscience* au sens fort et qui autorise en même temps à traiter tout le flux du vécu comme un flux de conscience et comme l'unité d'*une* conscience. »[103] La réduction transcendantale se tourne à présent vers la sphère de l'intentionnalité objectivante et de la temporalité immanente.

Par l'épochè transcendantale, je mets hors-jeu tout ce qui est constamment là pour moi dans l'attitude naturelle. Ceci permet ainsi au phénoménologue de mettre hors circuit le monde entier et de se tourner vers la conscience pure. Par la réduction phénoménologique, il a accès au moment « réel » de celle-ci. Le mode actuel du vécu qui se présente à chaque fois qu'un moi vit dans l'acte, est la forme sous laquelle le sujet de l'acte se dirige sur un objet : la forme du « cogito ». La conscience pure résultant de ce type de réduction est considérée dans sa forme intentionnelle, comme « conscience de » ; de sorte que dans sa composante réelle, le vécu, le pur sujet de l'acte a rapport à un corrélat. Le pôle se rapportant à un objet à l'intérieur de la forme du cogito est le moi pur.

A partir de ces considérations, la conscience revêt d'une part ses corrélats, et d'autre part son moi pur[104]. Ainsi que la forme du cogito, qui est la forme de chaque vécu actuel, le moi pur devient une composante nécessaire de la conscience. Selon Husserl, sous la réduction transcendantale, nous ne retrouvons plus le moi pur comme « un vécu parmi d'autres vécus ni même comme un fragment original d'un vécu, qui naîtrait avec le vécu dont il serait un fragment et s'évanouirait avec lui. Le moi paraît être là constamment, même nécessairement […] »[105].

Il est dit, à présent, que le moi pur est le pôle dans tout vécu à partir duquel rayonnent tous les actes qui se tournent vers l'objet. Pourtant, en tant qu'un « élément nécessaire » (*ein prinzipiell Notwendiges*) de la conscience, il ne s'évanouit pas avec le vécu. Tandis que tous les vécus changent, il est le pôle qui demeure identique. Le regard du moi se dirige vers l'objet

---

[102] Ideen I, p. 278.
[103] Ideen I, § 84, p. 238.
[104] Ideen I, p. 106 ; «…als "reine Erlebnisse", "reines Bewustsein" mit seine reinen "Bewutseinkorrelaten" und andererseits seinem "reinen Ich"…» (Hua III, p. 58)
[105] Ideen I, p. 189 (Hua III, p. 109).

dans le cogito actuel[106], qui est la forme de tous les vécus actuels du type « je pense ». Le moi pur est une « transcendance unique (*eigenartige*), non constituée, une transcendance dans l'immanence »[107], car il ne serait pas une composante réelle du flux de conscience. Pour autant, à la différence des autres transcendances, celui-ci ne tombe pas sous la réduction transcendantale :

> Mais le moi demeure identique (*Dans Ich amer ist ein Identiches*). Du moins, à considérer les choses dans le principe, *toute* cogitatio peut changer, venir et passer, même s'il est loisible de douter qu'elle ait une caducité *nécessaire* et non pas seulement, comme nous le découvrons, une caducité *de fait*. Par contre le moi pur semble être un élément nécessaire (*ein prinzipiell Notwendiges*) ; l'identité absolue (*absolut Identisches*) qu'il conserve à travers tous les changements réels et possibles des vécus ne permet pas de le considérer en aucun sens comme une partie ou un moment réel (reelles) des vécus mêmes.[108]

Selon Husserl, le « vécu psychologique transcendant » n'est pas nécessaire à la conscience, en tant qu'unité intentionnelle empirique, car nous pouvons penser une conscience comme un « flux absolu transcendantal » de vécus, dans lequel ne se constitueraient pas les vécus et les états de la personne. Dans le § 54, Husserl propose que nous supposions que toute la nature et d'abord la nature physique soit anéantie. Il se demande : Subsiste-t-il quelque chose qui permette de saisir les vécus comme des "états" (*Zustände*) d'un moi personnel[109] ? Des propriétés personnelles identiques[110] s'annoncent-elles encore dans les changements de ces états ?[111]. Lorsque la conscience demeure un « flux absolu de vécus qui conserve son essence propre » :

> Il est certain qu'on peut penser une conscience sans chair (*leibloses*) et, aussi paradoxal que cela paraisse, sans âme (*seenloses*), une conscience non personnelle[112], c'est-à-dire un flux vécu où ne se constitueraient pas les unités intentionnelles empiriques qui se nomment corps, âme, sujet personnel empirique, et où tous ces concepts empiriques, y compris par conséquent celui du vécu au sens psychologique (en tant que vécu d'une personne, d'un moi animé) perdraient tout point d'appui et en tout cas toute validité.[113]

---

[106] « sein "Blick" geht "durch" jedes aktuelle cogito auf das Gegenständliche » (Hua III, 137).
[107] Hua III, p. 124.
[108] Ideen I, § 57, p. 189 (Hua III, 109).
[109] « persönlichen Ich » (Hua III, p. 118) / « menschlichen Ich » [Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*..., Halle : M. Niemeyer, 1922, p. 105]
[110] « persönliche Eigenschaften » (Hua III, p. 118) / « menschlich-seelische Eigenschaften » [*Ibid*. p. 105]
[111] Ideen I, p. 181.
[112] Ideen I, p. 182 ; « ein seelenloses, nicht personales Bewußtsein » (Hua III, p. 119) / « ein seelenloses, nicht menschliche Leiblichkeit beseelendes Bewusstsein » [*Ibid*. p. 133].
[113] Ideen I, traduction modifiée, p. 182. « Sicherlich ist ein leibloses und, so paradoxes klingt, wohl auch ein seelenloses, nicht personales Bewußtsein denkbar, d.h. ein Erlebnisstrom, in dem sich nicht die intentionalen Erfahrungseinheiten Leib, Seele, empirisches Ichsubjekt konstituierten, in dem all diese Erfahrungsbegriffe, und somit auch der des *Erlebnisses im psychologischen Sinn* (als Erlebnisses einer Person, eines animalischen Ich), keinen Anhalt und jedenfalls keine Geltung hätten. » (Hua III, p. 119)

Les vécus et les états psychiques peuvent donc être réduits aux vécus purs, à la conscience transcendantale. Toutes les unités empiriques sont « transcendantes, purement relatives, contingentes », par opposition à la conscience pure. Le moi personnel ou concret est aussi contingent que les vécus psychiques, il est mis hors-circuit sous la réduction transcendantale, de sorte que la sphère égologique se réduit à la pure conscience, au vécu pur et au moi pur. Le moi pur serait donc anonyme dans la mesure où il ne se confond pas, à l'intérieur de la sphère transcendantale, avec le moi personnel. Il est le pôle identique qui vit actuellement dans chaque vécu dans lequel il se dirige vers l'objet ; dans chaque vécu pouvant être « éveillé » par le moi. Dans tout le flux du vécu se trouve une « structure égologique » (*Ich-Structur*) – dont Husserl parle dans les *Idées II* –, qui appartient à tout vécu permettant à tous les vécus en général d'être actualisés par le moi pur. De la sorte, tous les vécus, actuels et potentiels, lui appartiennent.

Husserl affirme qu'en réduction phénoménologique, il subsiste seulement le pur vécu, qui dans son essence ne peut pas être mis hors circuit. C'est-à-dire, que la mise hors circuit ne supprime, ni la forme du cogito, ni le pur sujet de l'acte qui sont pourtant comme les composantes nécessaires du pur vécu. Chaque acte, dans lequel *je* suis « occupé(e) de », « dirigé(e) sur », « rapporté(e) à » l'objet, « enveloppe *nécessairement* dans son essence d'être précisément un rayon qui "émane du moi" ou, en sens inverse, qui se dirige "vers le moi" ; ce moi est le *pur* moi ; aucune réduction n'a prise sur lui »[114].

Toute perception est, de plus, est accompagnée d'un arrière-plan d'expérience co-perçu (*mitgeschauten*) vers lequel je peux me tourner. Toutefois, il ne suffit pas qu'un objet se trouve dans le « champ d'intuition » offert à la perception, pour qu'il y ait perception. Un « regard » doit le détacher de l'arrière-plan d'expérience, le saisir, le percevoir attentivement : « Saisir c'est extraire[115] [ception est ex-ception] »[116].

> Ce que nous disons s'applique exclusivement à l'aire de conscience impliquée dans l'essence d'une perception opérée sous le mode particulier d'une conscience « tournée vers l'objet » (*Objekt*) ; nous parlons en outre de ce qui réside dans l'essence propre de cet halo même. Or elle implique que le vécu primitif puisse subir certaines modifications que nous caractérisons comme une libre conversion du « regard », – non par purement et simplement du regard physique, « mais du *regard mental* » – qui se détache du papier d'abord regardé pour se porter sur les objets qui apparaissent déjà auparavant et dont on avait par conséquent une conscience « implicite » ; *après* la conversion du regard, ces objets

[114] Ideen I, p. 270.
[115] « Dans Erfassen ist ein Herausfassen ».
[116] Ideen I, p. 112.

> accèdent à la conscience explicite, ils sont perçus « attentivement » ou « notés accessoirement ».[117]

La même chose est valable pour le souvenir, et pour n'importe quel vécu. De même qu'un objet peut être offert à la perception, de même un objet peut apparaître dans le souvenir ou l'imagination, sans que nous soyons « dirigés sur lui par regard mental »[118]. Ainsi, est rendue possible une conversion du regard « qui fait passer la conscience du premier mode, où elle est tournée de façon actuelle, au second mode de l'inactualité et réciproquement »[119]. Un acte intentionnel, un vécu de la forme cogito, renvoient, dès lors, à la notion de vécu « purement actuel »[120]. Le moi pur est le pur sujet, qui dans chaque acte l'accomplit : « Chaque "cogito", chaque acte en un sens spécifique, se caractérise comme un acte du moi, il "procède (*geht hervor*) du moi", en lui le moi "vit" "actuellement". »[121]

Comme nous l'avons vu plus haut, le moi pur n'est pas une composante réelle du vécu. Il demeure identique malgré tous les changements des vécus. Le moi pur vit potentiellement dans tous les vécus, y compris les vécus inactuels. En d'autres termes, un flux du vécu peut être entièrement éveillé par le moi pur. Ainsi, la possibilité de la « conversion du regard », appartenant à tous les vécus, est l'indice qu'un moi pur est présent dans tout « son » flux du vécu, ou que le flux du vécu lui appartient. Tous les vécus inactuels appartenant à un unique flux du vécu peuvent être actualisés ou ont été actualisés. Cela implique que le moi pur peut du coup diriger un « regard » vers un objet qui n'était pas perçu, en le transformant en objet actuellement visé dans le vécu[122]. Cela signifie réciproquement aussi qu'il peut détourner son

---

[117] Ideen I, § 35, p. 113 (traduction modifiée).
[118] Ideen I, p. 114.
[119] Ideen I, p. 114.
[120] Cf. Ideen I, p. 115.
[121] Ideen I, § 80, p. 269.
[122] Dans un texte de 1911, commenté par E. Marbach, Husserl précise la notion de « regard-sur ». Marbach écrit : « Ce qui dans les phénomènes réduits fait irruption dans l'unité dans regard, qui va de celui-ci à celui-là, et ce faisant garde quelque chose d'identique, l'identique qui fait le "je" regarde et ce qui peut faire irruption (*einfallen*) dans l'unité d'un regard du moi, cela fait une unité de la conscience égoïque, à savoir l'unité de phénomènes qui "appartiennent" au même moi pur.
[…] Car la détermination de l'unité de la conscience égoïque prenant en considération l'idée du moi pur (cf. "Ce qui tombe et peut tomber dans l'unité d'un regard, cela constitue une unité de la conscience égoïque") dans le texte de 1911 n'exprime rien d'autre que le principe de construction d'un flux de conscience unitaire, phénoménologiquement distinct (*abgeschlossen*) par rapport à tout autre flux de conscience, qui comme nous l'avons indiqué fait signe vers "quelque chose comme un moi pur". Que la détermination de l'unité de la conscience égoïque dans le texte de 1911 ne doive pas être simplement rapportée à l'unité actuelle du maintenant, mais à tout le flux d'une conscience, découle entièrement de la progression du texte où Husserl dit : "Le regard de l'intuition (*Schauung*), qui est regard égoïque intuitionnant identique, ou qui dans les actes séparés 'contient' tout de même quelque chose d'identique, est, à y regarder de près, un regard présentifiant, 'percevant', un regard dans le présent, mais aussi regard dans le passé, regard dans le passé directement rétentionnel ou regard dans le 'passé ressouvenu', regard dans le futur, pré-regard (*Vorblick*) qui est de nouveau autre". Il considère ce regard aussi dans ce même texte comme "regard" du moi pur, de la "pure aperception". Par cela nous devons donc comprendre que

regard d'un objet qui se trouve sous son attention. En tant que sujet du cogito, il est un moi « éveillé » : « Nous pouvons définir moi "vigilant" (*waches*) le moi qui réalise continuellement la conscience à l'intérieur de son flux de vécu sous la forme spécifique du cogito. »[123]

Si le moi pur demeure un résultat de l'épochè transcendantale, il n'est toutefois pas quelque chose que l'on pourrait décrire, même s'il peut parfois l'être dans « ses manières particulières dont (*wie*) il est en chaque espèce ou mode du vécu le moi qui les vit »[124] :

> Bien qu'il soit entrelacé de cette façon particulière avec tous "ses" vécus, le moi qui les vit n'est pourtant point quelque chose qui puisse être considéré pour soi et traité comme un objet propre d'étude. Si l'on fait abstraction de sa "façon de se rapporter" (*Beziehungsweisen*) ou "de se comporter" (*Verhaltungsweisen*), il est absolument dépourvu de composantes eidétiques et n'a même aucun contenu qu'on puisse expliciter (*explikablen*) ; il est en soi et pour soi indescriptible : moi pur et rien de plus.

Le moi pur est ainsi défini comme pôle formel d'identité de la conscience intentionnelle. En tant que forme d'identité, il ne se confond pas avec les vécus. Cependant ceux-ci lui sont tout de même corrélatifs ; impliquant que sans eux le moi pur reste une forme vide, « indescriptible » en soi. Le moi pur « vit » dans chaque vécu accompli, mais ne disparaît pas quand un vécu actuel passe à l'inactualité. Il est, de plus, le pôle de tout vécu potentiel qui se change en vécu actuel ; et en ce sens, tout vécu a une « structure égologique ». Dans les *Ideen II*, Husserl précise que cette distinction entre le moi pur et le vécu – il est le sujet qui fonctionne en eux (*in ihnen funktionierende*) – est seulement abstraite « pour autant que le moi pur ne peut être pensé comme quelque chose de séparé (*Getrenntes*) de tels vécus, comme quelque chose de séparé de sa "vie" »[125].

Par ailleurs, il est également dit que le moi pur « opère la conscience »[126] de l'objet sur lequel il est dirigé. Le moi pur apparaît ainsi « comme être-dirigé-sur », pour lequel l'objet n'est pas simplement « co-perçu » de façon « implicite », mais visé par l'attention. En se tournant,

---

pour chaque principe de la construction d'un flux de conscience unitaire, il faut mettre au fondement de celui-ci l'"idée d'un 'moi pur'". Le regard de conscience unitairement englobant ce qui est orginairement et directement expérimentable, comme il est dit dans l'Appendice des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, est le regard du moi pur. » (Marbach, E. *Das problem des Ich bei Husserl, op. cit*., p.102-103) ; Cf. Husserl, « Der Blick-auf », Ms. A VI 8 I, p. 155-156 ; Ms. B I 9 I, p. 89 (cité par E. Marbach).

[123] Ideen I, p. 115.

[124] Ideen I, p. 271.

[125] Ideen II, p. 150, traduction légèrement modifiée. « Hierbei ist das reine Ich einerseits zwar als das in ihnen funktionierende, sich durch sie hindurch auf Objekte beziehende von den Akten selbst zu unterscheiden; andererseits doch nur abstraktiv zu unterscheiden. Abstraktiv, sofern es als etwas von diesen Erlebnissen, als etwas von seinem „Leben" Getrenntes nicht gedacht werden kann — ebenso wie umgekehrt diese Erlebnisse nicht denkbar sind, es sei denn als Medium des Ichlebens. » (Hua IV, p. 99).

[126] Ideen I, § 84, p. 284.

en réduction phénoménologique, vers le vécu intentionnel, Husserl pose le moi pur comme « centre » d'où « rayonne » (*ausstrahlender*) le « regard » dirigé sur l'objet : il est la source de tout acte intentionnel. Le moi pur « peut pénétrer par la vue tout ce qui est constitué de façon intentionnelle dans le flux de conscience, le saisir, prendre position à son égard, etc. »[127]

Ces descriptions suffisent pour que nous puissions observer le développement de la conception égologique de la conscience, par rapport aux travaux effectués dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie,* pour lesquels le moi pur était seulement le principe d'unification du flux de conscience impliquant qu'un « lien direct » pouvait établi entre un vécu de « son » flux et le vécu, dont il fait une expérience immédiate. L'expérience phénoménologique ainsi élargie à tout le flux de conscience requiert un principe unificateur pour expliquer la constitution de l'unité de la conscience intentionnelle présentifiante.

Dans les *Ideen I* et *II*, Husserl décrit un moi pur qui se trouve dans tout le flux de conscience, comme pôle d'identité qui demeure toujours le même. Ce moi pur qui n'est pas soumis aux changements des vécus, est pour autant une forme d'identité indescriptible sans eux. Dès lors que le moi pur porte son attention sur un objet – que celui-ci soit perçu, souvenu ou posé dans un jugement – le vécu de conscience assume cette forme particulière de l'actualité. Le moi pur opère ainsi une « conversion du regard » ; conversion décisive puisqu'*après elle* tout vécu appartenant à un flux de conscience tombe sous ce « regard dirigé-sur ». Le flux de conscience apparaît donc comme pouvant être éveillé par le pur sujet de l'acte.

Dans le § 81, Husserl revient au problème de la conscience du temps, qui n'a pas fait objet des analyses développées jusqu'à ce point des *Ideen* I. Dans la mesure où la réduction transcendantale s'est tournée vers le niveau de la « temporalité constituée », ces analyses ont « passé sous silence toute une dimension de la conscience »[128] :

> Au niveau de considération auquel nous nous limitons jusqu'à nouvel ordre, et qui nous dispense de descendre dans les profondeurs obscures de l'ultime conscience qui constitue toute temporalité du vécu, nous acceptons plutôt les vécus tels qu'ils s'offrent à la réflexion immanente en tant que processus temporel unitaire […] ».[129]

Husserl précise que la temporalité du vécu signifie « une forme nécessaire qui lie des vécus à des vécus »[130]. Le vécu réel « est nécessairement un vécu qui dure ; et avec cette durée il s'ordonne à un continuum sans fin de durées ». Il a donc un « horizon temporel rempli »,

---

[127] Ideen II, p. 161 (Hua IV, p. 108).
[128] Cf. « Introduction » de Rudolf Bœhm, *Ms. sur le temps*.
[129] Ideen I, § 85, p. 288.
[130] Ideen I, p. 275.

c'est-à-dire qu' « il appartient à un unique "flux du vécu" qui s'écoule sans fin »[131]. Le temps phénoménologique est la « forme unitaire de tous les vécus en *un seul* flux du vécu (un unique moi pur) »[132].

Chaque vécu actuel a le mode du maintenant ; lequel possède un horizon d'antériorité – c'est-à-dire que son passé est « continuellement rempli »[133] – et un horizon de postériorité. « *Un vécu ne peut cesser sans que l'on ait la conscience qu'il cesse et qu'il a cessé* : cette conscience est un nouveau maintenant rempli. Le flux du vécu est une unité infinie, et la forme du flux est une forme qui embrasse (*umspannende Form*) nécessairement tous les vécus d'un moi pur. »[134] Outre la succession temporelle, un vécu peut être envisagé du point de vue de la simultanéité : « Cela signifie que chaque maintenant qui affecte un vécu a un horizon de vécus qui ont précisément aussi la forme d'originarité du « maintenant » ; ces vécus en tant tels forment *l'horizon d'originarité* (*Originaritätshorizont*) *du moi pur*, son maintenant-de-conscience, total et originaire. »[135]

Cette dimension ajoutée à celle de la succession forme le « champ total du temps phénoménologique qui appartient au moi pur », que celui-ci peut « parcourir à partir de l'un quelconque de ses vécus ». Nous obtenons ainsi « le flux total des unités temporelles de vécu, flux unitaire (*einheitlich*) par essence et strictement "clos" sur lui-même *(in sich streng abgeschollenen*) »[136]. C'est donc un flux unique, clos ; le flux d'un unique moi pur : « Nous pouvons tenir pour corrélats nécessaires ces deux notions : d'une part un unique moi pur, d'autre part un unique flux du vécu… » (*Ein reines Ich - ein…Erlebnisstrom*)[137]. Ces vécus « forment l'horizon d'originarité (*Originaritäts-horizon*) du moi pur, son maintenant-de-conscience, total et originaire »[138]. Husserl affirme qu'il est également possible de démontrer que « le vécu pleinement déterminé d'un sujet ne pourrait appartenir à un autre sujet ; […] ils ne peuvent avoir en commun deux vécus ayant en outre une aire absolument semblable »[139].

Husserl déclare, de plus, que le « regard pur » du moi retrouve, dans le flux du vécu, des « nouvelles possibilités eidétiques » : telles que « celle d'amener sous le regard pur l'objet non regardé, de remarquer à titre primaire ce qui n'était remarqué que latéralement », etc.[140]

---

[131] *Id*.
[132] Ideen I, § 81, p. 272.
[133] Ideen I, p. 277.
[134] Ideen I, § 81, p. 278.
[135] Ideen I, p. 278.
[136] Ideen I, p. 279.
[137] *Id*.
[138] Ideen I, p. 278.
[139] Ideen I, § 83, p. 282.
[140] Ideen I, p. 280.

Cette description se rapproche, en partie, des analyses développées dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* : l'unité du flux de conscience est quelque chose qui doit être saisi. Husserl affirmait, en 1910-11, que l'unité du flux est l'objet de la saisie d'un acte intentionnel unifiant. C'est par l'accomplissement d'un tel acte, dans la réflexion, que le moi qui médite peut amener à l'évidence l'appartenance du flux de conscience à un seul et même moi. La nécessité d'un principe d'unification du flux est posée, dans la mesure où cette unité est quelque chose qui doit être constitué dans un acte intuitionnant. Selon le § 83 des *Ideen I*, la totalité de l' « enchaînement » des vécus « n'est jamais donnée et n'est pas susceptible d'être donnée dans un unique regard pur »[141]. La saisie de l'unité du flux du vécu se fait alors au travers des actes intentionnels successifs : « C'est dans ce développement continuel de saisie en saisie que nous saisissons d'une certaine façon, dirais-je, *le flux lui-même du vécu en tant qu'unité* »[142]. Parce que le moi pur peut vivre dans tous le vécus de « son » flux par la « conversion du regard », l'unité du flux du vécu peut être saisie comme une « Idée ».

De plus, les analyses des *Idées I* se distinguent des *Leçons de 1910-11* en posant le moi pur comme source de tout vécu intentionnel : actuel et potentiel. Ceci inclut, dès à présent, les perceptions, les présentifications et les actes doxiques. Cette nouvelle dimension du moi pur est exemplifiée dans une description du § 25 de *Ideen II* :

> Le moi est le sujet identique de la fonction dans tous les actes du même flux de conscience, il est le centre d'où provient et où se concentre le rayonnement de toute vie de conscience[143], de toutes les affections et actions, de toute attention, saisie, mise en rapport, liaison, de toute prise de position théorique, axiologique, pratique, de toute joie et peine, de tout espoir et crainte, action et passion, etc. En d'autres termes, toutes les particularisations multiformes du rapport intentionnel à des objets, qui s'appelle ici des actes, ont leur *terminus a quo* nécessaire, le moi-punctum (*Ich-punkt*), d'où ils rayonnent.[144]

En posant le moi comme sujet du cogito, comme « moi éveillé » qui « vit » dans le vécu actuel, les *Ideen* affirment le moi pur comme pôle actif de la conscience. Alors que les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* n'admettent pas encore ce moi pur avec son sens spécifique[145], les *Ideen I*, le présentent comme la source de tout vécu effectif et de tout vécu potentiel (dans la mesure où ils peuvent être « éveillés » par lui). Cependant, le moi reste

---

[141] *Id*.
[142] *Id*.
[143] « das Ausstrahlungszentrum, bzw. Einstrahlungszentrum alles Bewußtseinslebens ».
[144] Ideen II, § 25, p. 157.
[145] Pour cette raison, dans l'exposition des analyses des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, nous avons maintenu le terme « moi phénoménologique ». Toutefois, nous utiliserons seulement dans ce qui suit, celui de « moi pur ». Et ce, même lorsque nous nous referons à ces cours. La terminologie de « moi pur » serait en tous cas déjà valable dans ces textes, même si Husserl ne l'utilise pas encore en son sens spécifique.

un pôle d'identité, dont on ne peut pas décrire l'être. La question est donc de savoir, si le moi pur peut être, en quelque sorte, saisi. Le problème de la réflexion comme « saisie de soi » du moi pur, sera abordé par Husserl dans les *Ideen II*. C'est ce que nous allons voir ici.

1.6. Le problème de la réflexion du moi

Le deuxième tome des *Idées directrices pour une phénoménologie*, fait mention du problème de la possibilité, pour le moi pur, de se donner dans la réflexion. Ce problème découle, en outre, des analyses des *Idées I* dans lesquelles apparaissaient ce problème : si la source de tout acte intentionnel est « en soi et pour soi indescriptible », peut-elle alors être donnée à la perception ?

Dans les *Ideen II*, Husserl affirme que le moi pur est donné « dans une absolue indubitabilité » (*in absoluter Zweifellosigkeit gegeben ist*). Pour autant, ce mode de donation présente des particularités, par rapport au mode de donation de la chose. Comme source du « rayon » qui, dans chaque acte de la forme cogito, est dirigée sur l'objet, le moi peut être décrit de la façon suivante :

> Je me considère en tant que moi pur, pour autant que je me considère purement et simplement comme celui qui, dans la perception, est dirigé sur le perçu, dans la connaissance sur le connu, dans l'imagination sur l'imaginé, dans la pensée logique sur le pensé, dans l'évaluation sur l'évalué, dans le vouloir sur le voulu ; il y a, dans tout accomplissement d'acte, un rayon de l'être dirigé, que je ne peux pas décrire autrement que comme prenant son point de départ dans le moi, lequel y demeure à l'évidence indivis et numériquement identique (*evidentermaßen ungeteilt und numerisch identisch*), tout en vivant dans la multiplicité de tels actes, en y prenant part spontanément et en les traversant de part en part, par des rayons toujours nouveaux, jusqu'à l'objet de leur sens. Pour parler plus précisément, c'est, du reste, sur des modes très différents, selon le type de l'acte accompli, que le moi pur est en rapport avec des objets. En un certain sens, tandis qu'il se dirige sur une même chose, il est à tout moment libre, mais par ailleurs l'image du "diriger sur" l'apparence n'est utilisable qu'imparfaitement. Au sens général, le moi se dirige, il est vrai, partout sur l'objet, mais pris au sens particulier, il s'agit d'un rayon du moi s'élançant à partir du moi pur, qui va de temps à autre vers l'objet, et, pour ainsi dire, de rayons opposés qui, de cet objet, viennent en sens inverse.[146]

C'est dans la structure même de la conscience que se trouve la possibilité eidétique de la réflexion. De par son structure, le vécu intentionnel de la forme du cogito porte la possibilité eidétique de la « conversion du regard » propre à l'acte de réflexion. Le moi est également

[146] Ideen II, p. 148 (Hua IV, p. 97-98).

« quelque chose qui doit être donné dans le regard possible a priori d'une réflexion focalisatrice »[147] ; impliquant qu'il puisse être saisi de façon médiate par réflexion. Est ainsi affirmée la possibilité que le moi se « transforme en objet » (*zum Gegenstand machen*) par réflexion – quoiqu'il ne s'agisse pas d'un objet « réal » :

> L'essence de tout *cogito* comporte, de façon générique, la possibilité de principe d'un nouveau *cogito* du type que nommons « moi-réflexion » (*Ich-Reflexion*), lequel, sur le fondement du *cogito* précédent, lui-même subissant en ce cas une mutation (*wandelnden*) phénoménologique, saisit le sujet pur de celui-ci. Partant, il appartient, comme nous pouvons aussi le dire (la même chose valant naturellement aussi pour ce cogito réflexif) à l'essence du moi pur de pouvoir se saisir lui-même, sous le rapport de ce qu'il est et de son mode de fonctionnement, et de pouvoir se transformer en objet (*Gegenstand*). Le moi pur n'est donc, en aucune façon, un sujet incapable de devenir objet (*Objekt*), pourvu que nous ne limitons pas d'avance le concept d'objet et que nous ne le restreignons pas en particulier à des objets « naturels », à des objets mondains, « réaux », seul cas alors où la proposition ci-dessus se trouverait valable et prendrait tout son sens.[148]

La forme du cogito comporte la possibilité de cette « mutation phénoménologique », de sorte que je ne suis pas seulement un sujet qui accomplit un acte de façon irréfléchi, mais que j'ai à tout moment aussi la possibilité de me saisir comme sujet de l'acte accompli. Ce changement phénoménologique, par lequel le moi détourne son regard de l'objet et le dirige vers soi-même, est une possibilité eidétique de la conscience. Le sujet de l'acte peut devenir ainsi « objet » de la réflexion, mais avec un sens tout particulier.

Husserl ajoute : « tout ce qui est objectal (*Gegenständliche*), au sens plus vaste du terme » comme « corrélat d'une conscience possible, plus précisément : d'un possible "je pense", et partant en tant qu'étant en rapport possible avec un moi pur »[149]. L'intentionnalité est donc comprise comme celle qui a la forme du cogito ; et la conscience intentionnelle, comme conscience égologique.

Dans le type de mutation phénoménologique, par laquelle un cogito irréfléchi se transforme en cogito réfléchi, le moi pur, écrit Husserl, « est tantôt donné, tantôt non donné, ou, dans une réflexion plus élevée, tantôt donné de façon simple, tantôt donné à un niveau de médiation plus élevé »[150]. Cela signifie que le sujet du cogito n'est jamais complètement objectivé, pour la raison qu'il ne peut pas être saisi comme l'origine de l'acte présent. De la sorte, il ne peut devenir objet que par un changement phénoménologique opéré dans un cogito irréfléchi. En cela, la réflexion est un acte qui saisit le sujet pur du cogito précédant (*früheren*).

---

[147] *Id*.
[148] Ideen II, p. 152 (Hua IV, p. 101).
[149] *Id*.
[150] Ideen II, p. 153 (Hua IV, p. 102).

Dans l'acte irréfléchi, le « regard » est tourné vers un phénomène extérieur, alors que dans la réflexion il est tourné vers l'acte lui-même. Par cette « modification phénoménologique » (*Wandlung*) propre à la réflexion, le moi pur peut être saisi, mais sans être perçu comme un objet « naturel ».

En tournant son regard vers l'acte de perception actuel, le moi pur change le sujet de l'acte en objet. Dans ce nouvel acte de réflexion, le moi pur est à la fois : le sujet percevant et le sujet perçu, transformé en objet pour lui, qui en fait l'objet intentionnel[151]. Husserl écrit: « *Ce faisant, l'essence du moi pur comporte la possibilité d'une saisie de soi* (*Selbstfassung*)*, d'une "auto-perception"* (*Selbstwahrnehmung*) […]. »[152] C'est cette possibilité particulière de la conversion du regard qui caractérise la réflexion, et qui permet au moi pur de devenir objet de la réflexion, en tant qu'il peut être perçu comme le sujet de l'acte irréfléchi.

La réflexion est caractérisée par une « mutation phénoménologique » qui subit le cogito. Il est, tout d'abord, question d'un cogito originaire, irréfléchi, comme cogito dans lequel le moi pur accomplit un acte. Par cette modification, ce cogito irréfléchi et le moi pur qui en est le sujet, sont objectivés. De plus, ce moi pur se transforme en moi pur perçu. Par conséquent, ce cogito se transforme en cogito réfléchi, par lequel le sujet accomplit l'acte de réflexion – devenu donc lui-même l'acte originaire qui objective l'acte modifié en acte perçu. Le cogito originaire et le cogito saisi par réflexion sont les mêmes, pour autant qu'ils puissent « être saisis sans aucun doute possible comme absolument le même, d'une façon médiate, dans une réflexion d'un niveau plus élevé »[153]. Dans ce « dédoublement », il y a toujours un cogito irréfléchi devenu objet intentionnel pour un cogito réfléchi ; et de même, un moi pur perçu et un moi pur percevant. Le moi pur perçu l'est originairement comme objet de l'acte de réflexion, tandis que le moi percevant est le sujet de l'acte irréfléchi. L'autoréflexion est un acte qui « dédouble » le moi pur entre : moi pur perçu et moi pur percevant, qui sont eux-mêmes dans un « rapport originaire ».

Dans la réflexion, l'acte vivant irréfléchi *antérieur* change de statut, il n'est plus effectivement présent ; et alors, l'acte de réflexion assume la place de l'acte vivant. Ceci en fait, de même, un acte irréfléchi : « *l'auto-perception est une réflexion* (auto-réflexion du moi pur) et présuppose par essence une *conscience irréfléchie* »[154]. Le moi pur se saisit, en ce sens, comme un « présent actuel auto-perçu » (*selbstwahrgenommene aktuelle Gegenwart*). Cette

[151] Cf. EP 2, p. 128 (Hua VIII, p. 90).
[152] Ideen II, p. 152.
[153] Ideen II, p. 153 (Hua IV, p. 102).
[154] Ideen II, § 57, p. 338 (Hua IV, p. 248).

expression ne signifie pas, en revanche, que le moi pur se saisit en tant que sujet qui est *en train d*'accomplir un acte intentionnel, lorsqu'il est le centre d'où rayonne l'acte. Cette « présence actuelle » du moi pur, transformé en objet, est celle d'un vécu qui est encore visé, mais qui n'est plus présent de façon « vivante ». Le fait que le moi puisse être perçu, implique qu'une réflexion se tourne vers l' « acte originaire ». Par ce changement phénoménologique, celui-ci se transforme en acte perçu, donc présent en tant que donné à la perception ; mais non plus en tant qu'acte source. Cela signifie que le moi pur peut se saisir comme objet par réflexion seulement *après-coup.* En tant que sujet, il est dirigé vers l' « aperception rétentionnelle »[155] dans laquelle il perçoit le moi de l'acte antérieur :

> Il est bien vrai que la totalité du vécu se modifie par le passage de l'acte originaire à la réflexion sur cet acte, il est bien vrai que le cogito antérieur n'est plus réellement présent dans la réflexion, à savoir présent comme il était vivant de façon irréfléchie ; mais la réflexion ne saisit pas et ne pose pas, comme étant, ce qui dans le vécu actuel est une composante réelle en tant que modification du cogito.[156]

À présent, le philosophe distingue la composante réelle du vécu, et le moi pur : la réflexion saisit et pose l'identique, et non la composante réelle du vécu. Ainsi, le moi pur demeure identique, tandis que le vécu actuel subit un changement phénoménologique (puisque le moi pur n'est pas un moment réel du cogito). Une fois encore, le moi pur est compris comme : ce qui demeure identique vis-à-vis de tout changement des composantes réelles. Le moi pur ne renvoie à « aucun moment réel » (*kein reell Moment*) d'un acte de conscience. Dans certains vécus il est donné comme objet. Mais ce n'est pas toujours le cas. Husserl le fait d'ailleurs remarquer quand il déclare que : « Ce qui subit un changement phénoménologique, quand le moi est objet ou quand il ne l'est pas, ce n'est pas le moi lui-même, que nous saisissons et qui nous est donné dans la réflexion comme absolument identique, mais c'est le vécu. »[157]

Lorsque l'acte irréfléchi vient à la perception, le moi peut continuer de l'accomplir ; sans cesser d'être *en même temps* le sujet qui accomplit l'acte antérieurement irréfléchi. Nous en voyons des exemples dans cette description du § 25 de *Ideen II* :

> je perçois que j'ai perçu ceci ou cela et que je continue à le percevoir encore, que ceci ou cela m'a affecté auparavant, quoique non perçu, a attiré sur soi mon attention, que j'y reste encore fixé, qu'une joie m'a ému et m'émeut encore, que j'ai pris une décision et la maintiens, etc. Par de telles réflexions, j'acquiert un savoir sur ma vie égologique

[155] Cf. EP 2, p. 128 (Hua VIII, p. 90).
[156] Ideen II, p. 153-154 (Hua IV, p. 102).
[157] Ideen II, p. 154 (Hua IV, p. 102).

> irréfléchie, elles placent les structures d'une telle vie égologique au point de mire de l'attention.[158]

Le moi qui opère un acte irréfléchi change d'opération phénoménologique, et dirige son attention sur le fait d'accomplir un acte irréfléchi. Cela fait par exemple, une dizaine de minutes que j'entends cette cloche sans l'avoir perçue. Par un changement phénoménologique, je me rends compte que j'ai perçu la cloche depuis à peu près une dizaine de minutes et que je la perçois encore. Le moi pur s'éveille par l'acte dans lequel il perçoit qu'il est affecté par le son de la cloche. Il tourne ainsi son attention vers le son qui l'affecte.

Faisons un saut dans la *Philosophie première*, où nous retrouvons une description de l'auto-perception du moi. Cette œuvre précise la différence entre le moi présent, fonctionnant en acte , et le moi comme objet « présent auto-perçu ». Husserl affirme que, quand dans l'attitude naturelle, j'accomplis un acte de façon irréfléchie – la perception d'une maison par exemple – « je perçois dans une attitude d'abandon (*Hingegebenheit*) naïf et dans un certain oubli de moi-même (*Selbstverlorenheit*) »[159]. « À la manière d'une *prise de conscience de soi* », je me rends compte que pendant l'accomplissement de l'acte, je perçois la maison sans me percevoir moi-même, comme sujet qui est en train de percevoir la maison. Cela implique que je suis dirigé sur la maison, « mais *le fait que* je le suis, je l'ignore ». Dans l'accomplissement naïf, je suis un « moi oublieux de soi-même ». En effet, je ne suis pas dirigé sur le fait d'être dirigé sur la maison. Pour l'être, je dois accomplir une réflexion qui est une « perception de niveau plus élevé » (*Wahrnehmung höherer Stufe*)[160] :

> […] *en tant que moi de la réflexion je m'élève au-dessus de* l'actus de « je perçois », au-dessus de cet acte dans l'accomplissement duquel je m'absorbe et pendant lequel je n'étais pas conscient ni de lui ni de moi en tant que sujet l'accomplissant. Et moi, en tant que je suis *ce nouveau moi se manifestant dans la réflexion*, je me manifeste derechef dans un acte du type "je perçois" dans lequel je transforme ce moi oublieux de soi-même et le « je perçois la maison » auparavant inaperçu en contenu perçu, vers lequel je me tourne pour l'appréhender[161].

Dans la mesure où « le percevoir naïf du moi oublieux de soi-même est déjà passé », j'appréhende « uniquement par l'intermédiaire d'une rétroception (*Zurückgreifen*) saisissant au vol ce qui est "encore présent à la conscience" dans ce qu'on nomme la "rétention", le *souvenir*

---

[158] Ideen II, p. 339 (Hua IV, p. 248).
[159] Cf. EP 2, 40ª leçon, p. 124 (Hua VIII, p. 88).
[160] Hua VIII, p. 88
[161] EP 2, 40ª leçon, p. 125 (Hua VIII, p. 88).

rétentionnel (*Nacherinnerung*) qui se rattache immédiatement au vécu original »[162]. Le « moi oublieux de soi-même » et le vécu ne sont pas perçus de façon vivante, bien qu'ils soient saisis : « il s'agit alors d'un acte d'aperception qui est à proprement parler une aperception rétentionnelle (*Nachgewahren*) plutôt qu'une véritable saisie perceptive ; mais c'est néanmoins une saisie. »[163] Il y a donc une « séparation temporelle » entre le moi qui perçoit et l' « aperception rétentionnelle ».

Cependant, selon Husserl, si à cette prise de conscience de mon moi oublié de soi-même se suit une auto-perception, le percevoir se poursuit sous l'opération de réflexion – comme dans l'exemple du § 25 des *Idées II* – :

> il n'y a pas pour cette perception se poursuivant une séparation temporelle (*zeitliches Auseinander des Ich*) entre le moi dirigé sur cette maison d'une part, et, d'autre part, le moi de la réflexion, qui est dirigé sur ce moi et son être-perceptivement-dirigé-sur-cette-maison, comme ce fut le cas pour la période de l'aperception rétentionnelle récupérant le percevoir oublieux de soi-même. Par contre, dans le présent vivant j'ai, *en état de coexistance, le moi dédoublé et l'acte dédoublé du moi* ; donc le moi qui continue de contempler maintenant la maison, et le moi qui accomplit cet acte : « Je me rends compte que je continue de contempler la maison », qui éventuellement s'exprime sous la forme : « je contemple la maison ». Car, naturellement, cette proposition simple est l'énoncé du moi réfléchissant tandis que le moi qui y est énoncé est le moi appréhendé par la réflexion.[164]

D'après cette description de la réflexion, Husserl distingue, à présent, « des phases de rétroception rétentionnelle » et « des phases subséquentes dans lesquelles les moi-sujets se rapportant l'un à l'autre dans la scission du moi appartiennent au même flux du présent »[165]. Une « coexistence » du moi qui « contemple » la maison, et du moi qui se rend compte qu'il continue de contempler la maison, est possible – ce que nous pourrions traduire par l'expression « je suis conscient que je perçois cette maison », laquelle n'est pourtant pas tout à fait correcte selon Husserl. La considération de cette « coexistence » change-t-elle la thèse que le moi ne se saisit soi-même, *par réflexion,* qu'après-coup ? S'agissant du cas que nous venons de décrire, Husserl affirmerait qu'il n'y aurait pas de « séparation temporelle » entre un moi et l'autre ; les deux appartenant au « présent vivant ». Le fait qu'une coexistence des deux moi soit possible, ne change pas la structure de la saisie réflexive. En tant qu'acte de la forme cogito, deux pôles opposés s'y distinguent. Les deux ne peuvent coïncider, au moment où la réflexion est

---

[162] EP 2, p. 126. « Dieses erfasse ich, jetzt reflektierend, nur durch ein erhaschendes Zurückgreifen in das "Nochbewußthaben" der sogenannten "Retention", der an das originale Erleben unmittelbar sich anschließenden *Nacherinnerung*. » (Hua VIII, p. 88)
[163] EP 2, p. 126 (Hua VIII, p. 89).
[164] *Id*.
[165] EP 2, p. 127 (Hua VIII, p. 89).

accomplie. Dès lors, la réflexion qui saisit en opposant sujet et objet. Cependant, dans les exemples cités ci-dessus, l'acte irréfléchi continue à se dérouler dans le flux du présent, il ne s'arrête pas. Ainsi, nous avons en même temps une conversion du regard qui saisit l'acte irréfléchie – et en tant que tel la réflexion est un acte présent – et l'acte de perception qui continue à se déployer. Je me saisis d'une part comme sujet qui entend la cloche, mais d'autre part, le tintement continue de l'objet implique que je suis aussi (et *en même temps*) affecté par lui. Nous avons donc, dans cet exemple de deux actes se déroulant en même temps : une conversion réflexive du regard qui est *simultanée* à une perception vivante. Cela n'empêche aucunement le fait que le moi pur soit empêché de se saisir *après-coup,* par une réflexion intentionnelle. En effet, par le fait que le sujet vise l'acte irréfléchi, celui-ci n'est plus originaire. Nous avons, dès lors, *en même temps :* l'acte antérieur irréfléchi devenu objet, c'est-à-dire l'acte de réflexion en soi originaire tourné vers lui, et l'acte originaire de perception qui continuer à se dérouler.

Par ailleurs, ce caractère divisant de la réflexion, semble contredire l'identité égoïque. En ce sens, Husserl demande :

> Or pourquoi parlons-nous *du même moi* qui se réfère à soi-même, prend conscience de soi-même et de son acte dans la "perception de soi-même", alors qu'il est pourtant évident qu'il y a là divers actes qui se superposent les uns aux autres et que *chaque* acte a *son* moi particulier, pour ainsi dire son *pôle d'acte particulier* ? De plus, il nous faut reconnaître aussitôt que ces différents moi qui se particularisent ne s'accordent pas toujours nécessairement dans leurs prises de position.[166]

Si les « modes » de réflexion que nous venons de décrire opèrent un « dédoublement » du moi, cela n'empêche pas que des réflexions « d'un niveau plus élevé » puissent constituer à nouveau son identité. Husserl décrit ce « procès » dans les *Ideen II*. Il dit : « Le moi pur peut être posé comme objet par le moi pur, qui est, dans la stricte identité, le même que lui. »[167] Cela signifie que le moi pur ne saisit pas seulement ne se saisit pas seulement comme sujet accomplissant l'acte – et partant devenu objet pour lui – mais aussi comme étant le même que lui. Dans ce cas, à la possibilité eidétique de la conversion du regard s'ajoute celle de l'identification entre le moi pur perçu et le moi pur percevant ; ou entre l'acte saisissant dans la réflexion et l'acte saisi par la réflexion : « il est pourtant évident, grâce à d'autres réflexions d'un niveau plus élevé (*höherer Stufe*), que l'un et l'autre moi purs sont en vérité un seul et

[166] EP 2, 40e leçon, p. 128 (Hua VIII, p. 90).
[167] Ideen II, p. 152. « Das reine Ich ist durch das reine Ich, das identisch selbe, gegennständlich setzbar » (Hua IV, p. 101).

même moi. »[168] L'expérience phénoménologique de l'auto-perception, en tant que telle, ne donne pas l'identité entre le moi pur objet et le moi pur percevant le moi devenu objet. En d'autres termes, cette identité n'est pas donnée dans une intuition originaire, mais formé de façon synthétique. Dans la réflexion, c'est un dédoublement du moi pur qui a lieu. Selon Husserl, est alors requise une « réflexion d'un degré plus élevée » (*einer Reflexion höherer Stufe*) pour saisir cette identification[169]. Dans l'auto-perception seule, je ne me dirige pas sur le moi pur en tant qu'unité qui serait donnée à la perception. Pour ce faire, il est besoin d'une réflexion qui embrasse plusieurs actes en les liant dans une « identification synthétique », qui saisit donc un « procès ». Un acte de niveau supérieur identifie tous les actes et sujets d'actes, tandis que d'autres réflexions dédoublent le sujet de l'acte irréfléchi. Mais en même temps qu'il y a une identification synthétique formelle, il y une division : le sujet se regarde soi-même à partir d'une autre sorte d'attitude ; il peut donc s'extraire de son expérience et se mettre à l'écart de sa prise de décision actuelle, soit-elle le fait de croire à l'existence du monde.

Cette « image de la scission » pour l'opération de réflexion dans laquelle le moi se dissocie de soi-même, tout en conservant son unité, est décrite dans la *Philosophie première* :

> À tout moment je puis ici effectuer une réflexion de degré supérieur : mettre au jour en réfléchissant un moi appréhendé par un acte de rétroception qui le saisit au vol, un moi en train d'accomplir un acte s'accomplissant et en même temps considéré réflexivement ; puis ensuite, un moi réfléchissant devenu déjà patent lui-même, etc. Dès lors je peux et je dois aussi comprendre *que les "nombreux" pôles d'actes constituent en soi, évidement, le même moi*, ou qu'un seul et même moi a ses entrées en scène dans tous ces actes où il intervient chaque fois dans un *mode* différent ; je vois que tout en se scindant en une multiplicité d'actes et de sujets d'actes, c'est néanmoins un seul et même moi qui s'y scinde. Je vois que la *vie égologique en activité* n'est absolument rien d'autre que ce *processus-de-se-scinder-constamment-dans-un-comportement-actif* et qu'à tout moment un moi embrassant le tout peut à nouveau s'établir, qui identifie tous ces actes et sujets d'actes, ou plutôt, dirions-nous, en une formule plus originelle : je vois que moi-même je puis m'établir comme moi s'embrassant soi-même dans une réflexion de degré supérieur, que je puis prendre conscience de l'identité de tous ces pôles d'actes et de la diversité de leur modalité d'être dans une identification synthétique évidente. Et ainsi j'affirme : partout, ici, je suis le même, moi en tant que moi réfléchissant je suis le même qui se saisit comme irréfléchi

---

[168] Ideen II, p. 153. « das eine und andere reine Ich in Wahrheit ein und dasselbe ist » (Hua IV, p. 102).

[169] Mais en quoi consistent ces réflexions d'un niveau plus élevé qui rendent évident que le moi d'un cogito et de l'autre est le même ? Relèvent-elles les synthèses d'identification qui constituent l'identité du moi pur de deux actes différents ? Quand Husserl écrit qu'une réflexion d'un niveau plus élevé montre que le moi pur perçu et le moi pur percevant sont un seul et même moi, ne serait-ce pas parce que la réflexion médiatisée reproduit l'acte d'identification qui pose le moi pur comme le même sujet des deux actes ? Et cette réflexion médiate ne révèle-t-elle pas la possibilité phénoménologique de l'identification du moi à soi-même et qui a lieu de façon préréflexive ? Ne serait-ce dire alors qu'en affirmant que l'un et l'autre moi sont en vérité un seul et le même, le phénoménologue qui médite opère en réduction l'acte d'identification qui s'opère de façon préréflexive ?

> dans la rétroception, qui en tant que se percevant soi-même s'observe percevant la maison.[170]

La réflexion comme « auto-perception » est un acte de « dédoublement ». Dans les actes intentionnels dans lesquels le moi se tourne vers soi-même par une « conversion du regard » du sujet de l'acte, celui-ci accomplit une « scission » à l'égard de lui-même. La conscience intentionnelle ne peut se constituer que dans un « procès » d'auto-division, d'un se diviser soi-même[171]. Toutefois, une « identification synthétique » ininterrompue permet que ses morceaux soient rassemblés de façon continue ; que le moi qui se « scinde » dans ses actes, se constitue à nouveau dans une unité. Une réflexion de degré supérieur peut témoigner de cette opération, et démontrer qu'il ne s'agit plus que d'un seul et même moi. Ainsi, la réflexion, le ressouvenir et l'imagination accomplissent une division dans la conscience, en même temps que des « synthèses d'identification » les renvoient au même sujet de l'acte. Le moi pur assume donc cette double position : en tant que « pôle originaire » actif il est constituant, et constitue son unité à travers l'accomplissement des actes intentionnels ; tandis qu'il vit dans chaque acte, et ainsi de « saisie en saisie ». Toutefois, à chaque fois qu'il accomplit un acte de souvenir, d'imagination, d'empahtie ou de réflexion, le moi se dédouble, du fait qu'il ne peut pas être à la fois et le sujet accomplissant l'acte et son objet. Cela implique également, comme nous l'avons vu plus haut, que le moi pur ne puisse pas se saisir comme origine de l'acte intentionnel,

---

[170] EP 2, p. 128-129. « Jederzeit kann ich hier doch höherstufige Reflexion vollziehen: überschauend ein durch rückgreifendes Erhaschen gefaßtes Ich, ein in lebendigem Aktus begriffenes und zugleich reflektiv betrachtetes Ich; dann weiter ein selbst schon patent gewordenes reflektierendes Ich usw. in eine Schau bringen. Dann kann und muß ich aber auch sehen, daß die „vielen" Aktpole in sich evident dasselbe Ich sind, oder daß ein und dasselbe Ich in all diesen Akten seine Auftritte hat und in jedem solchen Auftritt einen verschiedenen Modus hat; ich sehe, daß es, sich in eine Vielheit von Akten und Aktsubjekten spaltend, doch ein und dasselbe ist, dasselbe Ich, das sich da spaltet1). Ich sehe, daß Ichleben in Aktivität durchaus nichts anderes ist als ein Sich-immerfort-in-tätigem-Verhalten-spalten und daß immer wieder ein allüberschauendes Ich sich etablieren kann, das <ein> alle <jene Akte und Aktsubjekte> identifizierendes ist, oder vielmehr, und in ursprünglicherer Fassung: Ich sehe, daß ich selbst mich als in höherer Reflexion überschauendes Ich etablieren kann, daß ich in evidenter synthetischer Identifizierung der Selbigkeit aller dieser Aktpole und der Verschiedenheit ihrer modalen Seinsweise bewußtwerden kann. Und so sage ich: Ich bin hier überall derselbe, ich als Reflektierender derselbe, der sich als Unreflektierten im Nachgriff erfaßt, der als Selbstwahrnehmender mir als Hauswahrnehmendem <z.B.> zusieht usw. » (Hua VIII, p. 90-91)

[171] Nous avons vu que l'acte réfléchi et l'acte irréfléchi peuvent être simultanés. Même s'il s'agit d'un acte intentionnel dans lequel le sujet s'oppose à l'objet, les actes irréfléchi et réfléchi peuvent être simultanés, et ainsi le moi est « conscient de soi » de façon immédiate. Il ne s'agit pas pour autant d'une immediateté originaire, mais de la simultaneité entre un acte et l'autre. Cela signifie que le moi ne se saisit jamais comme source de l'acte, parce que l'acte de réflexion est toujours lui-même un acte irréfléchi. Si une *saisie* ne peut avoir lieu qu'après-coup, il est possible de dire que le moi est « conscient de soi » dans le présent, parce que les deux actes appartiennent au même flux présent. Comme le moi est en fait divisé dans des actes multiples, et en même temps le sujet de multiples actes, il est en même temps le sujet de l'un et d'autre acte. Dans le procès continu du flux de conscience, une synthèse unifie tous ces actes dans le présent fluant et les renvoient à un même centre : « Cette vie <est> d'abord (zunächst) vie egoïque et en tant que mienne, vie de celui qui se souvient (Besinnenden) - une vie constituante. "Constituer" est produire toujours à nouveau des synthèses continuelles et discrètes ; en cela c'est une vie de la passivité, de l'affectivité et de l'activité centrée sur le moi. » (C-Ms, nº 13, p. 16)

comme sujet constituant. Husserl écrira plus tard dans un manuscrit du groupe C : « Mais le fonctionner et le je fonctionnant est, tandis qu'il est originairement vivant, caché, inthématisable. Il devient premièrement accessible à travers une réflexion entièrement propre, à travers la méthode originaire de toutes les méthodes philosophiques, la réduction transcendantale. »[172]

De plus, que le moi qui opère la réduction phénoménologique puisse montrer par une réflexion de degré supérieur qu'il s'agit d'un seul et même moi, révèle aussi les synthèses d'identification qui sont au fondement de son identité. L'unité identitaire du moi se constitue à chaque fois à nouveau : le moi pur est en ce sens *constitué,* en tant que « centre » pour les multiples unités synthétiques. Cela veut dire que s'il a une dimension constituée, cette constitution se déroule autour d'un « centre » qui est le moi comme pôle actif. Ainsi, en tant que constitué, il n'est pas une unité transcendante, mais centre immanent toujours en procès d'autoconstitution.

Par la réflexion transcendantale, nous avons accès au moi pur comme sujet de l'acte intentionnel. Sujet, qui est ainsi saisi comme objet apparaissant dans un acte du même type. Les analyses de la réflexion comme scission, montrent le caractère divisant de l'acte réflexif intentionnel, et plus généralement de la conscience intentionnelle. Toutefois, la considération selon laquelle son identité serait constamment constituée, annonce d'emblée le développement qui va élargir la conception égologique. Développement qui implique, en outre, que toute la vie passive sera aussi rapportée au moi pur, dans la mesure où elle appartient à la *vie* subjective en flux.

> La réflexion peut être une unité incessante et continue de réflexions : par la réflexion, je passe d'un cogito, devenu un objet saisi, à un autre, puis encore à d'autres ; le moi qui, dans chaque cogito, est le sujet, prend ainsi une identité conforme à son essence ; les multiples actions et passions du moi sont données originairement comme étant celles de ce moi identique unique et, corrélativement, ce qui est un « avoir » multiple, ce qui affecte, ce qui est pré-donné dans la sphère immanente ou transcendante, est donné en tant qu' « avoir » d'un seul et même moi.[173]

[172] C-Ms, nº 6, p. 16 : « Das Fungieren und fungierende Ich ist aber, während es das ursprünglich lebendig ist, verborgen, unthematisch. Es wird erst zugänglich durch eine ganz eigenartige Reflexion, durch die Urmethode aller philosophischen Methoden, die transzendentale Reduktion. »
[173] Ideen II, p. 339 (Hua IV, p. 248).

1.7. Le moi transcendantal dans les *Méditations cartésiennes*

Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl met en œuvre un nouveau développement du problème du moi transcendantal et de l'identité égoïque. Le § 8 spécifiait que la présente réduction phénoménologique à la subjectivité transcendantale suspendait la validité du monde environnant. Les autres hommes et les animaux sont ainsi réduits à des donnés de l'expérience. Le moi qui médite se tourne dès lors, dans la réflexion, vers le flux de sa vie de l' « expérience effective et possible ». Tout acte et tout objet effectif et possible, tout ce qui est pour le moi, le « *für-mich-sein* », appartient maintenant au flux de la « vie vécue et expérienciable »[174] pour le moi.

> si je m'abstiens – comme j'ai pu librement le faire et comme je l'ai fait – de toute croyance en l'expérience de telle sorte que l'être du monde de l'expérience soit pour moi invalidé, cette abstention est pourtant ce qu'elle est, et elle est incluse dans tout le flux de la vie de l'expérience. En fait, cette vie est constamment là pour moi (*für mich beständig da*) ; constamment, dans le cadre d'un champ de perception présente[175] (*einem Gegenwartsfelde*), elle est consciente selon la perception dans l'originalité la plus originaire (*in ursprünglichster Originalität*), elle, en tant qu'elle-même ; selon la mémoire, ce sont tantôt ces moments-ci, tantôt ces moments-là du passé de cette vie qui sont *de nouveau* conscients, ce qui veut dire : en tant que ces moments passés eux-mêmes. À tout instant, je peux, par la réflexion, diriger un regard d'attention particulier (*besondere aufmerkende Blicke*) sur cette vie originaire, saisir le présent comme présent, le passé comme passé, tels qu'ils sont eux-mêmes. Et c'est ce que je fais maintenant en tant que moi qui philosophe et pratique cette abstention.[176]

La vie qui « est constamment là » pour le moi, est celle qui se retrouve dans la réduction au flux de toute expérience effective et possible, présente, passée et future, offert à la réflexion du moi qui médite. La réduction au flux du vécu, dont les objets sont des corrélats de l'intentionnalité du moi philosophique, met en œuvre une suspension qui ne fait pas disparaître ses prises de position. Lors de la suspension de toute validité, les objets visés dans ces vécus assument le statut de « simples phénomènes » (*bloße Phänomene*). En me dirigeant ainsi vers des « vécus purs », ces objets – le jugement, la théorie, les valeurs, les buts – ne sont plus, en réduction, des objets de ma croyance.

Avec la réduction, le monde continue à exister pour moi. De plus, ma « croyance à l'être » est toujours présente, pour autant que je n'y participe plus. Je suspends ainsi la validité du monde objectif prédonné, ainsi que toutes mes prises de position vis-à-vis de celui-ci. La

---

[174] « de la vie perceptive » selon Roman Ingarden (« *ganzen Strom des erfahrenden Lebens* »).
[175] Traduction proposée par Gabrielle Peiffer et Emanuel Levinas, cf. MC (Vrin), p. 44.
[176] MC (PUF), p. 62, traduction modifiée (Hua I, p. 59).

conscience est saisie par réflexion, en tant que champ de la constitution des phénomènes. La réduction promeut, à présent, un retour à la vie de la conscience, avec ses visées et ses « vécus purs », à travers lesquels constitue le monde. Ceci est la vie de l'ego, en tant que conscience du monde constituée dans le flux de cette vie. Ainsi, grâce à la suspension de la validité de l'être naturel, de la croyance à son existence et de toutes les prises de position du moi, « l'ego devient une donnée »[177] :

> Cette invalidation universelle (cette « inhibition », cette « mise hors-jeu ») de toutes les prises de position vis-à-vis du monde objectif prédonné, et tout d'abord l'invalidation des prises de position d'ordre ontologique (sur l'être, l'apparence, l'être possible, l'être présumé, l'être vraisemblable, etc.) – ou, comme on a l'habitude de le dire, cette *épochè* phénoménologique, ou cette *mise entre parenthèses* du monde objectif, ne nous mettent donc pas face à un pur néant. Au contraire, ce que nous nous approprions, et justement par ce biais, ou plus précisément, ce que moi qui médite je m'approprie par ce moyen, c'est ma vie pure avec toutes ses visées et tous ses vécus purs, c'est-à-dire la totalité des phénomènes au sens de la phénoménologie. L'*épochè* est, comme on peut aussi le dire, la méthode radicale et universelle par laquelle je me saisis comme moi pur (*Ich rein fasse*), avec la vie pure de la conscience qui m'est propre, vie dans laquelle et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel qu'il est précisément pour moi. […] Le monde n'est pas pour moi absolument rien d'autre que ce monde qui existe au sein d'un tel cogito, en tant que monde consciemment existant, et qui vaut pour moi. Son sens tout entier, universel ou particulier, et la validité de son être, il les tire exclusivement de telles *cogitationes*. C'est en elles que se déroule toute ma vie mondaine, en elles aussi qu'a lieu ma vie de recherche et de justification scientifiques. Je ne puis vivre ni faire une expérience, ni penser, ni évaluer, ni agir au sein d'aucun autre monde que celui qui trouve en moi et grâce à moi son sens et sa validité[178]. Si je me place au-dessus de cette vie tout entière et si je m'abstiens de tout acte de croyance quant à l'existence pour qui le monde est directement étant, si je dirige mon regard exclusivement vers cette vie même, en tant que conscience de ce monde, j'accède (*gewinne*) alors à moi-même comme ego pur (*das reine Ego*), ainsi qu'au pur flux de mes *cogitationes*.[179]

La réduction phénoménologique me donne, dès lors, le champ transcendantal de la conscience, qui est celui du flux qui englobe tous les vécus effectifs et possibles, par lesquels le monde se constitue pour le moi. Tout vécu actuel et potentiel appartient au flux de cette vie. Le champ transcendantal admet aussi les expériences effectives, impliquant l'horizon de potentialité pour la perception et l'explicitation des objectités (*Gegenstände*), ainsi que tous les objets constitués et pouvant être constitués pour la conscience.

En « même temps » qu'il se constitue un monde, l'ego transcendantal se constitue continuellement soi-même. L'ego s'auto-constitue dans sa vie intentionnelle. Le flux de sa vie

---

[177] MC (PUF), § 9, p. 65 (Hua I, p. 61).
[178] Traduction proposée par Roman Ingarden : « Je ne puis agir ni porter de jugements de valeur dans aucun autre monde sinon dans un monde dont je saisis le sens et la validité (l'être) au cours du déroulement de mes *cogitationes.* »
[179] MC (PUF), § 8, 64, traduction modifiée (Hua I, p. 60-61).

est le « flux du cogito ». En lui, l'objet d'une conscience effective et possible est le corrélat du système de l'ego : l'ego transcendantal « n'est ce qu'il est qu'en rapport à des objectités intentionnelles »[180] :

> L'ego même est pour lui-même existant (*seiendes*) d'une manière continuellement évidente, et par conséquent se constituant en lui-même comme existant (*seiend*). Jusqu'à présent nous n'avons abordé qu'un aspect de cette autoconstitution, nous n'avons considéré que le flux du cogito. *L'ego ne se saisit pas lui-même comme simple vie en flux mais comme moi, le moi qui vit ceci ou cela, le moi qui, demeurant le même, parcourt en le vivant tel ou tel cogito*. Alors que nous nous occupions jusqu'ici de la relation intentionnelle de la conscience et de l'objet, du *cogito* et du *cogitatum*, seule s'est distinguée à nos yeux cette synthèse qui polarise les multiplicités de la conscience effective et possible en fonction d'objets identiques, c'est-à-dire eu égard à des objets comme pôles, comme unités synthétiques. C'est maintenant une deuxième polarisation qui nous apparaît, une synthèse d'une deuxième espèce qui englobe les multiplicités particulières des *cogitationes* toutes ensemble et sous une modalité propre, à savoir comme étant celles du je identique (*identischen Ich*) qui, comme conscience active et affectée (*Affiziertes*), vit dans tous les vécus de conscience, et se référant, à travers ceux-ci, à tous les pôles objectaux.[181]

Au sein de la vie intentionnelle de l'ego – comme rapport intentionnel entre la conscience et l'objet – a lieu une synthèse qui « polarise les multiplicités de la conscience », et qui constitue les objets comme pôles, unités synthétiques multiples. Pourtant, en tant qu'unité synthétique ou pôle, l'objet devient le corrélât d'une deuxième polarisation : celle du moi identique, qui vit dans chaque cogito comme actif et affecté. Toutefois, il est à noter qu'à la différence des pôles objectaux, celui-ci ne se constitue pas d'unités synthétiques multiples. Il fait en revanche intervenir une synthèse, qui englobe les multiplicités de vécus comme appartenant tous à un seul et même moi ; c'est-à-dire comme se rapportant à un centre. Ainsi, en même temps que les pôles objectaux se constituent dans des « unités synthétiques multiples », le moi quant à lui se constitue de façon synthétique, soit comme centre vers lequel convergent les synthèses qui identifient les multiplicités de la conscience. Cette définition du moi « comme pôle identique des vécus », présentée dans le § 31, reprend la définition du moi

---

[180] MC (PUF), § 30, p. 112 (Hua I, p. 59).

[181] MC (PUF), § 31, p. 113 ; « Doch nun müssen wir auf eine große Lücke unserer Darstellung aufmerksam machen. Das Ego selbst ist für sich selbst seiendes in kontinuierlicher Evidenz, also sich in sich selbst als seiend kontinuierlich konstituierendes. Nur eine Seite dieser Selbstkonstitution haben wir bisher berührt, nur auf das strömende cogito hingeblickt. Das Ego erfaßt sich nicht bloß als strömendes Leben, sondern als Ich, der ich dies und jenes erlebe, dies und jenes cogito als derselbe durchlebe. Bisher mit der intentionalen Beziehung von Bewußtsein und Gegenstand, der *cogito* und *cogitatum* beschäftig, war für uns nur diejenige Synthesis hervorgetreten, welche die Mannigfaltigkeiten des wirklichen und möglichen Bewusstseins nach identischen Gegenständen "polarisiert" ; also in bezug auf Gegenstände als Pole, als synthetische Einheiten. Jetzt tritt uns eine zweite Polarisierung, eine zweite Art der Synthesis entgegen, die die besonderen Mannigfaltigkeinten von *cogitationes* alle insgesamt und in eigener Weise umgreift, nämlich als solche des identischen Ich, das als Bewußtseinstätiges und Affiziertes in allen Bewußseinserlebnissen lebt und durch sie hindurch auf alle Gegenstandspole bezogen ist », traduction modifiée (Hua I, p. 100)

pur des *Ideen I* et *II*. L'identité, dont il est question ici, est celle qui peut être montrée par une réflexion de degré plus élevé.

Dans le § 32, Husserl fait un pas supplémentaire en décrivant le moi dans un rapport essentiel à ses « propriétés habituelles » :

> Mail il faut remarquer que le moi qui fonctionne comme centre (*zentrierende Ich*) n'est pas un pôle d'identité vide (pas plus que ne l'est un objet quelconque), mais, en vertu d'une légitimité propre à la *genèse transcendantale*, il acquiert avec chacun des actes qui émanent de lui un nouveau sens objectif, une *nouvelle propriété perdurante* (*neue bleibende Eigenheit*). Si, par exemple, je me décide pour la primaire fois, dans un acte de jugement, pour un être et un être-tel, cet acte fugitif passera, mais désormais, je suis et je reste ce moi qui s'est décidé (*entschiedene Ich*) de telle ou telle manière, je suis quelqu'un qui partage la conviction (*Überzeugung*) en question.[182]

La définition du moi pur des *Idées I* s'avère incomplète : le moi pur n'est pas un « pôle d'identité vide (*leerer*) ». Si d'un côté, il est le « pôle identique des vécus » (*Ich als identischem Pol*) (§ 31), il acquiert, d'autre part, un nouveau sens à chaque fois qu'un acte est accompli. Il se constitue également comme « substrat des habitus » (*Substrat von Habitualitäten*) (§ 32). Cela n'est cependant pas affirmé d'un point de vue empirique, bien qu'un « nouveau sens objectif » soit également acquis. C'est le moi transcendantal qui acquiert des nouvelles propriétés. C'est la raison pour laquelle il ne peut, à présent, que devenir le moi qui a telle propriété : « ce je qui est convaincu ». Le « moi persistant par ces habitus durables » (*bleibenden Habitus*) n'est pas une unité qui dure, et qui, par sa durée, remplierait le temps immanent. Le moi n'est pas lui-même « un vécu ni une continuité vécue ». La validité de ses prises de position a une « durée temporelle », mais qui n'a pas d'« extension temporelle ». Ce n'est pas quelque chose qui apparaît dans des unités qui durent. Une conviction reste toujours valable, jusqu'à ce qu'il l'abandonne, sans qu'elle s'étende temporellement dans des vécus. Ces « déterminités » durent, dans la mesure où elles peuvent toujours être assumées à nouveau par le moi, pendant qu'elles sont valables pour lui. Parce qu'à chaque fois qu'il « entre en scène » comme accomplissant un acte, le moi « porte » avec soi toutes ses validités et ses propriétés. Il n'est pas quelque chose de séparé de ses propriétés : lorsqu'il abandonne une de ses convictions, il se transforme soi-même[183].

La conception du moi comme « pôle des habitus » signifie que le moi n'est pas simplement le sujet identique du cogito actuel. Ce cogito qui vivait dans tous les vécus de

---

[182] MC (PUF), p. 113, traduction modifiée (Hua I, p. 100-101).
[183] Nous reviendrons sur ce problème des « propriétés habituelles » du moi dans le chapitre suivant.

conscience, à travers lesquels il est dirigé vers l'objet (comme c'était le cas dans les *Ideen I* et *II*). Selon le § 32 des *Méditations cartésiennes*, le moi « perdure » à travers ses « habitualités durables » – pour autant qu'il ne s'étende pas dans des unités qui durent, mais persiste à travers la durée de ses propriétés habituelles. Or, cette permanence du moi et de ses déterminités incluent des changements. À chaque acte qu'il accomplit, le moi instaure une propriété nouvelle. Et ce faisant, d'autres propriétés peuvent être abandonnées. Le moi devient alors un « autre ». Il se transforme soi-même, dans la mesure où il n'est pas quelque chose de séparé de ses habitualités. En se constituant comme « substrat identique », il constitue son identité qui persiste à travers ses changements. S'il ne s'étend pas dans le temps immanent à la manière des vécus, par ses « déterminités habituelles » (*habituellen Bestimmtheiten*), le moi « renvoie » (*zurückbezogen*) toutefois au flux du vécu.

Ces considérations ne réfutent donc pas la définition des *Ideen I* et *II*, mais elles adjoignent un autre mode de constitution de l'identité égologique (note 50). La perspective génétique – vers laquelle nous trouvons déjà des percés dans les *Ideen II* – permet de surmonter les limitations des définitions statiques du moi pur comme pôle identique fonctionnant dans le vécu des *Ideen*.

Si l'identité du moi pur, comme sujet de l'acte intentionnel, est constituée sur le fondement de la saisie réflexive, le moi persistant par ses propriétés habituelles se constitue par contre lui-même originairement : d'un côté il y a conversion du regard, de l'autre il y a « instauration » (*Gestift*). Dans le deuxième cas, son identité se constitue « en vertu d'une légitimité propre à la *genèse transcendantale* ». Husserl écrit, en outre, que le moi comme pôle identique des vécus et comme substrat des habitualités, se constitue « ultérieurement comme moi personnel ». Toutefois, l'exposition de la sphère transcendantale par Husserl, révèle une nouvelle couche de l'autoconstitution du moi. Considéré aussi en sa « pleine concrétion », le moi est défini dans le § 33 comme monade. Cette décomposition analytique le distingue, en revanche, des définitions précédentes :

> Nous distinguons du moi comme pôle identique (*Ich als identischem Pol*) et comme substrat des habitus (*Substrat von Habitualitäten*) l'ego pris dans sa pleine concrétion (que nous désignerons du terme leibnizien de monade), dans la mesure où nous ajoutons au moi ce sans quoi, précisément, il ne peut être concret ; il ne peut l'être, en effet, que dans la diversité du flux de sa vie intentionnelle et des objets qui sont visés en elle et qui se constituent comme éventuellement existant pour elle. Pour ces derniers, le caractère d'être durable et d'être-tel est manifestement à chaque fois un corrélât de l'habitus (*Habitualität*)

> de ses prises de position qui se constituent au sein même du moi comme pôle (*im Ich-Pol selbst*).[184]

Par la réduction transcendantale, exposée dans la première méditation, la subjectivité pure considérée comme vie en flux, n'est pas simplement envisagée en tant qu'objet du cogito réflexif. D'une part, dans l'expérience par laquelle le phénoménologue se tourne vers cette vie, l'ego est « originairement » « accessible » à lui-même comme « présent vivant de soi », qu'il peut donc expérimenter de façon « adéquate »[185]. D'autre part, la vie intentionnelle, bien qu'elle se constitue sur le fondement de la conscience intentionnelle, ne se réduit pas au cogito actuel[186]. Selon les *Méditations cartésiennes*, l'ego est perçu comme flux du présent vivant : « je suis, pour moi, donné de manière perceptive en tant que cet ego, et, ce, dans une perception qui me saisit »[187]. Je suis en outre « toujours déjà antérieurement prédonné à moi-même, mais sans saisie »[188].

La réflexion transcendantale se tourne, dès à présent, vers l' « horizon » du déploiement de cette subjectivité pure. Subjectivité qui inclut le « passé du soi », les facultés et les « propriétés habituelles » égoïques[189]. De cet « horizon » indéterminé – en partie déterminable par une expérience possible – nous pouvons faire une expérience apodictique, quoique non adéquate :

> Mais cette expérience n'offre dans chaque cas que le cœur de ce qui est expérimenté de façon proprement adéquate : à savoir le présent vivant de soi (*die lebendige Selbstgegenwart*), tel que l'exprime le sens grammatical de la proposition ego cogito, tandis que, au-delà de ce cœur, ne s'étend qu'un horizon présomptif d'une généralité indéterminée – un horizon de ce qui n'est pas proprement expérimenté, mais nécessairement visé corollairement (*Mitgemeintem*). A cet horizon appartient le passé du soi, complément obscur la plupart du temps, mais aussi les facultés transcendantales qui appartiennent au moi, et les propriétés qui, dans chaque cas, lui sont habituelles (*habituellen Eigenheiten*). […] De manière analogue, la certitude apodictique de l'expérience transcendantale concerne donc mon je suis transcendantal, dans la généralité indéterminée, qui lui est inhérente, d'un horizon ouvert. […] A quel point le moi transcendantal peut-il se tromper (*tauschen*) sur lui-même, et jusqu'où s'étendent les donnés (*Bestände*) absolument indubitables, en dépit de cette possible illusion ?[190]

---

[184] MC (PUF), § 33, p. 115, traduction modifiée (Hua I, p. 102).
[185] Cf. MC (PUF), § 9.
[186] Cf. Bégout, B. « Commentaire de la *Première Méditation* », *in* Lavigne, J-F (éd). *Les « Méditations cartésiennes » de Husserl*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008, 2008, p. 31 *seq*.
[187] MC (PUF), p. 150 (Hua I, p. 132).
[188] *Id*.
[189] Cf. C-Ms, nº 77, p. 342.
[190] MC (PUF), § 9, p. 66, traduction modifiée (Hua I, p. 62).

Ne serait-ce que comme « cœur de ce qui est expérimenté de façon proprement adéquate », l'ego est accessible à soi uniquement comme « présent vivant de soi ». Pour ce qui est de l'indétermination : « […] la certitude apodictique concerne donc mon je suis transcendantal, dans la généralité indéterminée, qui lui est inhérente, d'un horizon ouvert. »[191]

Les analyses, exposées au début de la quatrième méditation, décrivent le moi abstrait dans sa vie concrète. Le « pôle identique » et le « substrat des habitus » se distinguent – bien que dans une abstraction « anti-naturelle » – de l'ego qui s'auto-constitue dans le courant de sa vie intentionnelle. C'est dans ce flux que les objets sont constitués pour le sujet de l'acte intentionnel. Comme moment abstrait de la « genèse transcendantale, à chaque fois qu'un acte intentionnel est accompli, un objet est visé ou posé par le moi. De plus, une habitualité peut être instauré par lui. Le flux de la vie intentionnelle de l'ego inclut tout ce qui est constitué pour le moi, dans des vécus intentionnels. Par ailleurs, il en va de même s'agissant de l' « horizon ouvert » « d'une généralité indéterminée » et de toute la vie passive de la conscience.

Considéré dans la « diversité » du flux de sa vie intentionnelle et des objets visés et existant pour elle, le moi s'avère un moi concret. Parce que les objets se constituent dans le flux de cette vie, ils sont à chaque fois le corrélat des habitus de ses prises de position, tout en se constituant en un « caractère d'être durable et d'être tel »[192]. Dans la constitution de l'« ego pris dans sa plaine concrétion », se trouvent inclus tous les objets existant pour lui et se constituant en fonction de « systèmes constitutifs, grâce auxquels existent pour l'ego tels et tels objets, telles et telles catégories d'objets »[193]. Enfin, tout ce qui peut apparaître dans mon ego « possède une temporalité propre »[194] :

> L'*a priori* universel qui appartient à un ego transcendantal comme tel est une forme de l'essence qui renferme une infinité de formes, de types *a priori* d'actualités possibles et de potentialités de la vie ainsi que des objets qu'il faut constituer en elle comme effectivement étant. Mais tous les types particuliers possibles ne sont pas compossibles pour la constitution d'un ego unitairement possible, ils ne le sont pas dans n'importe quel ordre ni à n'importe quel point de la temporalité propre à cet *ego* ».[195]

Tous les « types particuliers » qui peuvent apparaître dans un ego ne sont pas compossibles, et ne peuvent pas se constituer dans n'importe quel ordre. Dans l' « unité de la

---

[191] *Id*.
[192] MC (PUF), p. 115 (Hua I, p. 102).
[193] MC (PUF), p. 123-124 (Hua I, p. 109).
[194] MC (PUF), p. 122 (Hua I, p. 108).
[195] MC (PUF), § 36, p. 122 (Hua I, p. 108).

vie », je ne peux pas déplacer arbitrairement une prise de position effectuée maintenant : « L'ego se constitue pour lui-même en quelque sorte dans l'unité d'une histoire […]. »[196]

Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl établit une conception achevée du moi transcendantal. Sans abandonner complètement la définition des *Ideen I* et *II*, dans le § 32 de la quatrième médiation, ce dernier précise que l'identité du moi est le résultat d'une « genèse active », par laquelle il se constitue « comme le substrat identique des propriétés durables »[197]. Bien que ses convictions soient seulement « relativement durables », dans la mesure où leur validité peut être annulée ou supprimée, l'identité du moi persiste et ce, malgré tous ces changements. Par ailleurs, ces prises de position vis-à-vis des objets se effectuant dans le flux de vécus concrets ne se situent pas dans n'importe quel point de l'unité de la vie de l'ego. En effet, celui-ci se constitue historiquement.

La conception du moi transcendantal et de l'ego concret des *Méditations cartésien*nes présente un développement plus achevé depuis les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. A présent, Husserl peut affirmer que le fait que je perdure dans mes prises de position « ne signifie pas simplement que je me souviens ou que je peux ultérieurement me souvenir de cet acte ». La prise en compte de la genèse active du moi adjoint à ces considérations le caractère « durable » (*bleibende*) du souvenir en tant que « souvenir perdurant » (*bleibende Erinnerung*)[198]. L'identité du moi est, en ce sens, constituée à travers ses prises de position ; et, par ses proprietés, le moi se constitue comme moi persistant. Le flux de souvenirs *pour le moi* est donc le flux des « souvenirs perdurants ». Mais est-ce que cela signifie une différence par rapport à d'autre souvenirs ? Nous étudierons ce problème dans le chapitre 3. Par ailleurs, la question est de savoir quel est le rapport entre l'irruption (*Einfall*) passive de souvenirs et le moi, dans la mesure où elle n'est pas sans lien avec lui. En quoi ce qui motive l'association entre un vécu et l'autre se distingue de la « motivation » qui mène le sujet à la prise de position ? Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre 2.

1.8. Remarques sur l'admission de la notion husserlienne de « moi pur »

Nous avons vu que dans la V^{ème} Recherche des *Recherches logiques*, le « moi phénoménologique » endosse simplement la dimension d'un moi empirique réduit. Celui-ci se

[196] MC (PUF), p. 123 (Hua I, p. 109).
[197] MC (PUF), p. 114 (Hua I, p. 101).
[198] Hua IV, p. 117.

révèle dès lors comme un moi produit en tant qu'unité transcendante. Ainsi compris, celui-ci est une production synthétique et transcendantale de la conscience. Selon Husserl dans ce texte, le moi n'est, en effet, pas quelque chose qui constitue les vécus, mais il est bien plutôt identique à l'unité de leur connexion. Or, cette unité se constituerait par l'enchaînement des contenus eux-mêmes, sans que soit requis un principe égologique qui les unifie. Il n'y a pas, selon ce texte, de « moi pur » donné à la perception[199].

En revenant sur les analyses husserliennes qui tiennent à la problématique du temps, nous avons vu que le moi pur n'est pas nécessaire pour comprendre la constitution de l'unité de la conscience perceptive. Dans les *Leçons sur le temps,* Husserl n'a pas eu recours à un principe égologique pour expliquer la formation de l'unité de la subjectivité absolue. À ce moment-là, la conscience perceptive était visée en tant que conscience du présent, ce qui inclut l'impression originaire, les phases et modes d'écoulement qui lui sont rattachés en *continuum*, mais aussi toute l'unité synthétique de la simultanéité et de la succession. Toutefois, un examen plus détaillé du problème de la constitution de l'identité objectale nous oblige à dépasser le champ de la conscience perceptive (les rétentions et les protentions comprises comme phases temporelles de la perception qui dure) et à considérer le rôle constitutif des vécus de présentification. La conscience d'identité d'objet est le produit d'une synthèse qui unifie des vécus présents et passés. Cela revient à admettre qu'un acte intentionnel, renvoyant à des vécus passés, est à l'origine de la constitution de cette unité identitaire, et est donc nécessaire pour qu'il y ait un objet pour la conscience ; objet sur lequel elle peut alors porter son attention, remarquer attentivement, connaître. Un objet, comme unité que le sujet possède, ne se réduit pas à des donnés perçus dans la pure impression originaire, mais à une identité constituée par le renvoi à la conscience du passé lointain. Husserl écrit dans un texte des années 20 sur les synthèses passives :

---

[199] Dans *La transcendance de l'Ego*, Sartre développe une critique de l'entrée dans une conception égologique de la conscience de la pensée husserlienne en défendant un retour à la conception non-égologique des *Recherches logiques*. Sartre a su très bien explorer le caractère « indescriptible » du moi pur, le fait que celui-ci soit saisissable par réflexion comme objet apparaissant dans un acte intentionnel seulement après-coup, ce qui ne supprime pas le caractère douteux de son existence en tant qu'origine du vécu intentionnel. Mais c'est la nécessité même d'un tel principe unifiant que Sartre remet en question : « ce moi psychique et psycho-physique n'est-il pas suffisant ? Faut-il le doubler d'un Je transcendantal, structure de la conscience absolue ? » (Sartre, *La transcendance de l'Ego*, *op. cit*., p. 18-19) Selon Sartre, la conscience est essentiellement intentionnelle, elle n'a pas besoin d'un operateur autre de son intentionnalité : « Or, il est certain que la phénoménologie n'a pas besoin de recourir à ce Je unificateur et individualisant. En effet, la conscience se définit par l'intentionnalité. Par l'intentionnalité elle se transcende elle-même, elle s'unifie en s'échappant » (p. 21). Ainsi la conscience serait elle-même unifiante et individualisante, ces caractères n'étant donc pas attribués à une conscience spécifiquement égologique. Cela ne signifie pourtant pas que l'existence d'un moi soit complètement niée. Mais selon Sartre, il n'y a pas de moi pur, mais seulement le moi produit par les opérations synthétiques de la conscience. Si c'est le cas, la question est donc de savoir pourquoi l'acte réflexif saisit un moi comme pôle-sujet du vécu. Bien que par une saisie après-coup, le moi semble être à l'origine de tout acte intentionnel. Sartre se demande si « ne serait-ce pas précisément l'acte réflexif qui ferait naître le Moi dans la conscience réfléchie » (p. 29). Il nie que dans un acte réflexif en lequel la conscience vise soi-même, le moi réfléchi et le moi réfléchissant soient le même moi, qu'ils s'identifient comme moi unique. Il affirme qu'en fait le moi apparaît *à partir* de l'acte réflexif, et qu'il apparaît seulement dans la conscience réfléchie. Le moi serait donc l'objet transcendant de l'acte réflexif, produit par celui-ci.

> S'il n'y avait pas de ressouvenir (au cas où une vie de conscience serait possible sans celui-ci), alors seule l'objectité à chaque fois constituée conformément à la conscience serait là dans son devenir temporel présent. Mais au sens plein, il n'y aurait proprement aucun objet pour le moi, il lui manquerait la conscience de quelque chose de saisissable en de multiples appréhensions possibles, un étant auquel on puisse toujours revenir et <que l'on> puisse reconnaître comme le même et que, de plus, on puisse posséder en propre comme un bien (*Besitz*) librement disponible. Il manquerait ainsi entièrement la représentation d'un quelque chose, étant en soi, se tenant face aux considérations possibles qui le rendent conscient : en un mot, justement un objet.[200]

Par ailleurs, si l'« intentionnalité transversale » explique la formation de l'unité du flux de la conscience perceptive, celle-ci n'est pas suffisante pour expliquer la formation d'unités qui se constituent et qui se maintiennent dans le flux de façon partiellement ou complètement idéale. L'explication de la formation de l'unité du flux ne rend pas compte de la constitution de toute identité objectale pour la conscience. En d'autres termes, toute objectité pour la conscience se constitue dans le flux, mais le flux n'est pas le seul constituant de toute objectité se produisant en lui. Même si ces unités intègrent le flux du vécu et sont englobées par la « forme universelle » (qui est sa forme la plus générale, comme il est dit dans *Méditations cartésiennes),* celles-ci seraient alors le produit des actes intentionnels au sens spécifique, pour lesquels il y a un sujet producteur.

Il est possible d'affirmer que le procès synthétique de la conscience intentionnelle n'assure pas lui seul la nécessité d'un moi pur. Il est possible de penser que le procès synthétique est propre à la conscience, et que l'individualité de la conscience en résulte. Si les synthèses ont leur source dans le flux absolu, rien ne montre de façon évidente que sans le moi pur la conscience éclaterait en multiples vécus. Dès lors, pourquoi admettre qu'un moi pur serait à l'origine de l'identification synthétique ?

Dans les *Ideen*, Husserl établit qu'un « je pense » doit accompagner toutes mes représentations. Compte tenu de la notion du moi pur les *Ideen* et celle qui avait été exposée dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, il est possible d'envisager que cette thèse ne soit pas suffisamment justifiée. Dans ce dernier ouvrage, le « moi phénoménologique » apparaît comme un principe unificateur du flux de conscience, en tant que flux qui admet également les actes intentionnels de présentification. Le moi pur n'est pas encore, à ce moment-là, le pôle de tout cogito actuel, mais le principe qui unifie tous les actes intentionnels de présentification, ayant lieu dans un même flux de conscience. En tant que principe d'unification, le moi pur est dès lors admis comme constituant, dans la mesure où il « décide » de tout acte intentionnel de présentification possible pour un seul et même flux de conscience – il s'agit à

[200] APS, p. 76-77.

ce moment-là d'un principe qui établit par exemple un « je peux me souvenir » ; et où l'acte intentionnel de présentification est pris en compte dans son rôle constitutif. D'autre part, le moi pur peut encore être envisagé comme unité synthétique constituée. Néanmoins, cela ne veut pas dire qu'il se constitue comme le résultat de l'unité des vécus. En revanche cela signifie que, dans la conscience transcendantale, une identité – rassemblant la conscience divisée par des actes de présentification – est constituée. Ceci marque une rupture par rapport à la définition présentée dans les *Recherches logiques.* Les *Leçons de 1910-11* témoignent d'un principe unificateur qui donc unifierait le flux de conscience d'une façon transcendantale. Ces cours effectuent déjà une focalisation analytique sur les potentialités de l'ego. Analyse qui fait en outre écho aux *Méditations cartésiennes*[201] que Husserl développera plus tard. Implicitement, nous voyons que le phénoménologue ne considère pas encore, à ce moment-là, le moi comme sujet proprement actif, ni la genèse active du moi. Quand Husserl pose le moi pur dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, il n'a pas encore établi que celui-ci soit la source de tout acte intentionnel. Est davantage en jeu le fait que l'unité de la conscience présentifiante ne se résout pas dans la conscience absolue seule.

Dans la réflexion, je reconnais l'« identité absolue » entre le moi qui perçoit maintenant et qui accomplit cette perception, et celui que je trouve dans le ressouvenir. La réflexion me dévoile la relation entre mon identité et moi-même. La saisie réflexive de soi, comme identique, est ainsi un acte pouvant être accompli par le moi. Cependant, le procès de la conscience – qui se divise et qui s'identifie à nouveau – suit son cours dans le flux de la vie intentionnelle, sans que ne soit requis un moi pur qui accomplisse réflexivement cette opération à chaque fois. Dès lors, nous pouvons nous demander en quoi cette synthèse devrait être attribuée au « pouvoir d'un moi pur » ? Deux questions apparaissent maintenant : nous pouvons, en effet, d'abord nous demander si l'unité des vécus est « réalisée » par le « je pense » ; mais cette question amène corrélativement celle de savoir si le « je pense » lui-même ne serait pas rendu possible par l'unification et l'articulation de ces vécus. Dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, les analyses amènent finalement à admettre les deux interprétations. Tandis que le ressouvenir est considéré comme champ du « je peux », il est admis qu'un moi pur est à l'origine de l'acte intentionnel de présentification – ce qui était déjà le cas dans les *Leçons sur le temps*. Par ailleurs, le « je pense » ne serait pas affirmé comme nécessaire au-delà de la portée des actes de présentification qui doivent être, néanmoins, unifiés par le moi pur.

Cependant, dans la suite du développement du problème du moi pur, Husserl attribue à celui-ci une nécessité en le plaçant à l'origine de tout acte intentionnel. Ainsi, même si son identité sera toujours posée, d'une part comme le produit des processus synthétiques, d'autre part le moi pur devient compris comme un pôle d'identité, duquel rayonne chaque acte intentionnel de la conscience (bien que ceux-ci soient à nouveau rassemblés par des synthèses d'identification). Tandis que le moi pur est compris comme principe d'unification du flux de

[201] Cf. MC, § 36.

conscience, et comme constituant, il est aussi envisagé comme une unité constituée de façon passive. Les analyses des *Ideen* montrent que cette identité est médiatisée par l'intentionnalité, qui se constitue de saisie en saisie (quoiqu'une synthèse doit être admise pour rassembler ces différentes saisies). Comme pôle de l'acte intentionnel, le moi pur est constituant de sa vie intentionnelle qui se divise et se rassemble dans une unité pour laquelle il est le centre.

Dès lors que le moi pur est posé comme source de tout acte intentionnel, le rôle actif du moi comme pôle-sujet constituant son identité de façon réflexive est admis dans la mesure où il peut se saisir comme identique : « C'est en rapport avec cette unité du flux que ce moi pur unique se constitue comme unité, ce qui veut dire que, dans son déroulement, il peut se saisir comme identique. Le moi pur a ainsi la possibilité de revenir rétrospectivement, dans des remémorations, à des cogitationes antérieures et être conscient de soi en tant que sujet de ces cogitationes remémorées. »[202] De l'ordre du « je peux », cette possibilité présuppose, en outre, que le moi pur soit « un et le même », comme pôle-sujet de l'acte. Ceci implique qu'il retrouve express, par la réflexion, cette identité. Pris dans une abstraction, ce rôle constitutif du moi ressort, dans la mesure où il est compris comme étant à l'origine de l'acte de dédoublement ainsi que de l'acte réflexif. De plus, considérée dans le flux de sa vie intentionnelle, la conscience est un procès d'auto-division. Elle se divise elle-même, et ainsi l'émergence de nouvelles synthèses est toujours nécessaire pour rassembler la subjectivité en une unité.

Les analyses sur le moi pur révéleront, de même, par la prise en considération de l'auto-constitution du moi (comme d'un procès se déroulant dans le flux de la vie intentionnelle), qu'il se constitue comme quelque chose de permanent (*Verharrendes*) :

> Mais ce caractère distinct unique est bien clair, qui consiste en ceci que, à travers le flux des vécus et à travers l'être qui se constitue synthétiquement en eux en tant que permanent, une synthèse universelle a lieu en vertu de laquelle je suis, même sur un mode non-réflexif, toujours pôle d'identité, relativement à quoi tout le reste est « objectif ». Si je réfléchis sur moi-même, je suis alors, en tant que sujet de l'activité réfléchissante, un moi opérant ; d'un autre côté, je suis objet en tant qu'objet de la réflexion, que je désigne comme moi. Par delà toute ce qui peut par ailleurs être objet, le moi opérant est un pôle idéalement identique de tous les objets.[203]

En ce sens, un certain aspect de la constitution de l'identité du moi peut être comparée à celle de l'identité de l'objet. Dans la vie de la conscience, ces types d'identité ne se limitent pas à la reconnaissance par le sujet d'un identique présent, mais sont au contraire des identités permanentes pour le moi. Et c'est en tant que tel qu'une histoire de l'identité est constituée :

---

[202] Ideen II, p. 166.

[203] Husserl, PP, p. 196. « Klar aber ist diese einzigartige Auszeichnung, die darin liegt, daß durch das Strömen der Erlebnisse und durch alles in ihnen als Verharrendes sich synthetisch konstituierende Sein eine universale Synthesis hindurchgeht vermöge deren ich schon unreflektiert immerfort als Identitätspol bin, in Bezug auf den alles sonst "gegenständlich" ist). Wenn ich auf mich reflektiere, so bin ich als Subjekt des Reflektierens fungierendes Ich, andererseits als Gegenstand der Reflexion Objekt, das ich als mich bezeichne. Über allem, was sonst Objekt sein kann, ist das fungierende Ich als ideal identischer Pol für alle Gegenstände. (Hua IX, p. 208)

« […] l'objet, en tant qu'il apparaît dans la multiplicité des vécus et en tant qu'il est visé dans son être, est irréel par rapport à ces vécus ; il n'est pas un moment réel de ceux-ci, car il est objet identique dans des vécus séparés dans la temporalité immanente. »[204] Ce n'est que pour le moi que cet aspect irréel identitaire a un sens.

Mais si dans le déploiement de la notion du moi pur, comme pôle et comme centre, nous trouvons que cette permanence se constitue synthétiquement, d'autres analyses vont encore montrer que le moi se constitue originairement comme perdurant (*bleibende*) en tant que sujet producteur de la genèse active. Ainsi, à la prise en compte d'un procès en flux, s'ajoute l'idée selon laquelle cette constitution se déroule dans la « conséquence » du moi : « L'identité du moi pur ne réside pas seulement en ce que je (encore une fois ici, le moi pur) peux me saisir, en ce qui concerne chaque cogito, en tant que le moi identique de ce cogito ; bien plutôt : j'y suis également et a priori le même moi, pour autant que, dans mes prises de position, je fais nécessairement preuve de conséquence, en un sens déterminé […]. »[205]

Le moi transcendantal se constitue ainsi comme pôle de ses habitualités, de telle sorte que son identité n'est pas seulement une unité synthétique se constituant dans la synthèse de la conscience en tant que persistante (*verharrende*), mais bien une identité se constituant « activement » malgré ses changements. Dans la « conséquence » immanente de l'ego, dans le rapport à l'horizon de possibilités de son « explicitation », le moi se constitue en une genèse active, et devient à la fois perdurant (*bleibende*) et changeant. Le moi pur est donc le centre de la cohérence du déroulement d'un seul et même flux de conscience ; et partant, de sa vie en flux, par laquelle prend sens toutes ses prises de position. Le moi est constitué comme unité identique, qui demeure la même dans le temps, pour autant qu'il change. Cela signifie qu'il se constitue « originairement » comme changeant, moyennant ses prises de position. Toutefois, ses changements lui sont « conséquents ». En tant que sujet rationnellement motivé dans chaque prise de position, le moi maintient et déploie l'identité qui se constitue à chaque acte accompli. Et en cela, le moi change lui-même, en même temps que ses propriétés.

D'une part, l'identité du moi constituant dure dans le temps en tant que persistant à travers toutes les transformations égoïques. D'autre part, une identité synthétique est constituée rassemblant tous les pôles-sujet et tous les actes intentionnels simultanés et successifs d'un même flux de conscience. Est ainsi produite, à chaque instant, la synthèse du moi unique, comme un seul et même moi qui a vécu et qui vit la multiplicité de la vie de la conscience. La constitution synthétique et la genèse active du moi sont deux « moments » de la constitution de l'identité égoïque, que la phénoménologie génétique peut révéler dans leur interaction. De fait, une sorte de constitution n'exclut pas l'autre. Elles vont ensemble dans le déroulement de la constitution de l'ego ; comme en témoigne un passage des cours de 1925 intitulés *Psychologie phénoménologique* :

---

[204] PP, p. 195 (Hua IX, p. 207).
[205] Ideen II, p. 165 (Hua IV, p. 111-112).

> Le pôle égoïque pur est numériquement et identiquement le même, il est **le centre un et unique de l'ensemble de la pure subjectivité** que nous apprenons à connaître progressivement à partir de notre point de départ, chacun partant de ses perceptions et de ses expériences externes. Mais, de même qu'un pôle-objet est le même selon l'identité numérique, et ce, dans le cours continu qui part de ses apparitions et se dirige vers des apparitions toujours nouvelles qui s'y rattachent sur un mode synthétique concordant, tout en se déterminant pourtant de façon toujours nouvelle à travers des teneurs objectives toujours nouvelles, <et> continue <ainsi> désormais à porter en soi (*in sich trägt*) des sédiments (*Niederschläge*) de ces déterminations, de même en va-t-il pour le moi. Mais, assurément, le moi pur n'est pas un simple objet chosique qui se constitue en tant qu'unité d'apparitions, et se constitue comme substrat de déterminations caractéristiques matérielles. Le moi accomplit des activités. Mais il n'est pas un point polaire idéel et vide, simplement déterminé en tant que point d'intersection des activités qui jaillissent à partir de lui, qui, ensuite, se trouvent prédonnées ; mais il est par là en même temps pôle d'habitualités correspondantes. Pourtant, il ne s'agit pas dans son cas, comme dans celui <de> l'objet comme chose, de propriétés données dans la perception et mises au jour comme propriétés de chose, mais de propriétés constitutives qui naissent en lui à partir de sa genèse, à partir du fait qu'il a à chaque fois accomplit tel actus, et qui ne lui appartiennent historiquement qu'en se référant à celles-ci.[206]

Il apparaît ainsi que l'identité du moi se constitue comme identité persistante, qui a une histoire sédimentée. De plus, l'analyse de la genèse active du moi révèle la participation de l'activité égoïque à ce processus de sédimentation. Celle-ci est rendue possible dans la conscience, et n'appartient pas à une causalité physique. À chaque fois que le moi accomplit un acte, il porte en lui ses propriétés valables, de sorte que son histoire est à chaque fois déployée à travers des propriétés « réitérables ». Comme sujet des prises de position, il est à l'origine de la constitution des unités sédimentées persistantes. Unités qui sont par ailleurs constituées au sein d'un habitus. Nous reviendrons à ces questions au cours du chapitre 2.

Avec Husserl, nous pouvons penser – comme nous avons essayé de le montrer – qu'un moi pur est déjà présupposé dans la description de la constitution de la conscience d'identité objectale ; et que donc un moi pur est nécessaire pour que toute identité se produise comme persistante. Nous pouvons dire, comme le fait le philosophe en 1905, que le moi n'est pas nécessairement producteur de la spontanéité de la conscience, mais qu'il peut l'être. Plus tard, nous verrons que l'ego transcendantal est affirmé comme étant à l'origine de cette production

---

[206] PP, p. 198-199 (nous soulignons). « Der reine Ichpol ist numerisch und identisch derselbe, er ist das eine einzige Zentrum der gesamten reinen Subjektivität, die wir fortschreitend kennen lernen, von unserem Ausgangspunkt aus; jeder von seinen äußeren Wahrnehmungen und Erfahrungen ausgehend. Aber so wie ein Gegenstandspol im Fortgang von seinen Erscheinungen zu immer neuen einstimmig synthetisch sich anknüpfenden Erscheinungen numerisch-identisch derselbe ist, aber dabei doch als sich immer neu durch immer neue Gegenstandsgehalte bestimmend, <und so> Niederschläge dieser Bestimmungen von nun ab weiter in sich trägt, so ähnlich für das Ich. Aber freilich, das reine Ich ist kein bloßer Dinggegenstand, der sich als Einheit von Erscheinungen konstituiert und konstituiert als Substrat von sachlichen Merkmalbestimmungen. Das Ich vollzieht Aktivitäten. Aber es ist nicht ein leerer ideeller Polpunkt, bloß bestimmt als Schnittpunkt der aus ihm hervorströmenden und dann vorgegebenen Aktivitäten; sondern eben damit ineins Pol von entsprechenden Habitualitäten. Das sind aber nicht an ihm als wie <an> einem sachlichen Gegenstand wahrnehmungsmäßig gegebene und auf weisbare sachliche Eigenschaften, sondern Beschaffenheiten, die ihm aus der Genese, aus der Tatsache, daß es den jeweiligen *actus* vollzogen hat, Zuwachsen und nur in Rekurs auf diesen historisch ihm zugehören. » (Hua IX, p. 210-211)

spontanée : même quand l'acte ne rayonne pas d'un moi spécifiquement actif, il provient du centre égoïque. Dans les chapitres suivants, nous essayerons de dévoiler les enjeux que cette affirmation implique. Par ailleurs, dans la suite du développement de sa conception égologique de la conscience, Husserl montre que la genèse active égoïque détermine l'individualité de chaque conscience qui se temporalise comme conscience d'un ego pur. Ce développement précise le rôle du moi et fait un pas supplémentaire par rapport à la notion de moi pur comme principe d'unification et comme pôle-sujet de l'acte.

En ce sens, le développement de la conception égologique de la conscience par Husserl consistera en un mouvement de « centralisation » du flux du vécu, dans lequel il montrera le moi comme *centre* de toute la spontanéité constitutive de la conscience. Le moi pur, dit-il, « est le centre un et unique de l'ensemble de la pure subjectivité »[207]. Si la conscience « renvoie perpétuellement à elle-même », ce n'est, en outre, pas dans n'importe quel rapport au moi. Toute la genèse de la conscience obéit à une « conséquence » interne, à partir de laquelle l'ego concret se constitue dans l'unité d'une histoire. Le flux de conscience n'est pas simplement un courant de vécus connectés, mais un flux de vécus effectifs et possibles à travers lesquels le moi se constitue comme identité qui persiste :

> Par la mise entre parenthèses (*Einklammerung*), je suis devenu conscient (*innergeworden*) de moi-même en tant que l'ego transcendantal qui constitue dans sa vie constituante tout ce qui, à chaque fois, est objectif pour moi, le moi de toutes les constitutions qui l'est dans ses vécus actuels et potentiels et dans ses habitus égoïques, et qui constitue en eux aussi bien tout ce qui est objectif que lui-même en tant qu'ego identique.[208]

Une conception du moi pur élargie, de façon à ce qu'il se rapporte à la vie passive de la conscience, fait déjà du moi le centre de toute la vie de la conscience active et passive[209]. En

---

[207] PP, p. 198 (Hua IX, p. 210).

[208] MC, p. 148, traduction modifiée. « in dessen aktuellen und potentiellen Erlebnissen und Habitualität est ist, und in denen es, wie alles Objektive, so auch sich selbst als identisches Ego konstituiert » (Hua I, p. 130).

[209] Husserl avait déjà rapporté la vie passive de la conscience au moi pur, en attribuant même à celui-ci l'intentionnalité pulsionnelle. Ces apports sont mentionnés par exemple dans les *Manuscrits de Bernau* provenant des années 1917-18 : « a) La réduction que nous visons et qui nous donne une structure a priori nécessaire est l'abstraction d'un moi et de tout ce qui est égoïque (*Ichlichen*) – une simple abstraction bien sûr, néanmoins importante. Dans le premier ordre temporel immanent, nous avons ensuite des data de sensation et des sentiments sensibles. Des pulsions sensibles (*Sinnliche Triebe*) sont des affections (*Affektionen*) [portant] sur le moi et un être-attiré passif du moi (*passives Gezogensein des Ich*), de même des réalisations "sensibles", des "actions pulsionnelles" (*Triebhandlungen*) sont des réactions passives, mais passivement rien ne provient là du moi, rien qui prendrait sa source en lui comme *actus*. C'est donc la sphère des "excitations" (*Reize*) et réactions aux excitations : l'irritabilité. Mais nous entendons mettre <encore> (*auch*) hors circuit (*ausschalten*) celle-ci, car cela met en jeu le moi. En l'occurrence, nous distinguons de ce domaine les *tendances sensibles* "complètement non égoïques" (*völlig ichlosen*) : les *tendances sensibles de l'association et de la reproduction*, par là des formations déterminées d'horizon. <La> question <est> [de savoir] ce qu'il en est déjà de la conscience originaire du temps. Intentionnalité passive. Le moi est ici pensé comme entant hors-jeu, même comme pôle des affections et réactions, ou plutôt il en est fait abstraction. Par conséquent, nous avons alors une première structure, à dégager "par abstraction", celle de la passivité de la sensualité originaire.
b) Nous faisons alors entrer en considération le moi et la polarisation égoïque. Ce qu'on obtient de neuf en primer lieu, c'est bien l'irritabilité, l'empire des affections et réactions qui présuppose bien sur le premier niveau.

prenant en compte les niveaux de la constitution proprement egoïques, il est montré qu'il ne revêt pas pour autant le rôle d'un centre passif, mais d'un pôle qui se constitue continûment comme perdurant. Par delà de la source de chaque acte intentionnel, il sera montré que le moi pur est aussi le pôle de toute la vie intentionnelle de la conscience : « Mais dans ma spécificité intellectuelle, je suis pourtant le pôle égoïque identique de mes multiples vécus purs, ceux de mon intentionnalité active et passive, et le pôle de tous les habitus institués ou qui doivent l'être (*gestifteten und zu stiftenden Habitualität*) par cette intentionnalité. »[210] Dans un manuscrit du groupe C, le moi est affirmé comme « pôle orginaire anonyme de l'unité de toutes les temporalisations »[211]. Le moi est donc à la fois le bout et l'origine de la constitution, en cela que la structure égologique de la conscience implique une « perpétuelle récentration »[212]. Le « moi originaire » est le centre pour toute constitution. Il apparaît ainsi comme le centre pour toute temporalisation effective et possible. Selon les *Manuscrits de Bernau*, dans les vécus issus du moi, chaque couche temporelle est centrée sur le moi identique. C'est en cela que le flux de conscience se temporalise comme flux égoïque.

Dans le flux de la conscience absolue, se constituent toutes les phases temporelles de toutes les « objectivations ». En relèvent toutes les unités immanentes, toutes les synthèses passives, se formant dans un même flux de conscience. De plus, le moi constitue tout ce qui apparaît dans sa vie. Corrélativement, tout ce qui se constitue dans sa vie se constitue *pour* le moi. Il demeure le possesseur ultime de toute unité constituée dans le flux de conscience : « je suis le moi pur de ces vécus en tant qu'ils sont les miens »[213]. Cela est d'une part dû au fait que les objets constitués dans la conscience sont « produits de façon spécifiquement égoïque »[214]. En tant que « sédiments », ils demeurent donc comme des objectités constituées *pour* le moi : « Et c'est seulement en tant que procédant et ayant procédé de l'agir égoïque que cela est là pour le moi »[215]. Les unités constituées ne sont pas, de la sorte, simplement des phénomènes qui apparaissent dans la conscience, mais des phénomènes se temporalisant au sein de la vie de l'ego. Le moi est ainsi, à la fois la source de sa vie et pôle de l'unité de celle-ci (autant que les unités qui y sont constitués acquièrent un caractère permanent à travers le moi) : « Moi – cela ne signifie ici d'abord que le pôle originaire de "sa" vie, de son flux originaire, dans lequel

---

Puis comme troisième niveau (présupposant les précédents) l'empire de l'*intellectus agens*. Il nous faut toutefois auparavant séparer à nouveau : les participations du moi (*Ichbeteiligungen*) comme participations du moi éveillé sont différentes. « Attention » (*Aufmerksamkeit*). Le moi est attentif, il est spécialement éveillé à quelque chose, dirigé dessus, dirigé comme moi pôle sur un pôle intentionnel, un pôle opposé, un objet, de plusieurs manières, saisissant, sentant, désirant, voulant. » (Husserl, *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*, Grenoble, Editions Jérôme Million, 2010, p. 220-221) [Hua XXXIII, p. 276-277]

[210] MC (PUF), § 44, p. 146 (Hua I, p. 129).

[211] C-Ms, nº 1, p. 2. Nous reviendrons sur le terme de « moi anonyme dans le Chapitre V ».

[212] Cf. Benoist, J. *Autour de Husserl : l'ego et la raison*, Paris, J. Vrin, 1994, p. 22.

[213] PP, p. 196 (Hua IX, p. 208).

[214] PP, p. 197 (Hua IX, p. 210).

[215] *Id*.

toutes les unités qu'on peut dire existantes se révèlent (*zeigen*) en tant qu'unités persistantes. »[216]

Dans les *Manuscrits du groupe C*, portant sur la perspective génétique, la réflexion phénoménologique se tourne à la fois vers le « phénomène originaire du flux comme temporalisation des unités permanentes », et vers le « moi comme pôle originaire anonyme de l'unité de toutes les temporalisations ». La constitution synthétique du moi, le « constant se-diviser du moi » et le « s'auto-alors-à-nouveau-identifier », sont envisagés, à présent, comme un procès par lequel l'identité égoïque se constitue temporellement et originairement. Celle-ci se révèle comme unité qui demeure dans le « courant persistant », et qui dure à travers les phases temporelles du flux présent et son *continuum* de rétention et de protention. L'ego est alors posé comme « unité fluante » s'auto-temporalisant : « Dans le flux originaire constant, s'accomplit l'auto-constitution de l'ego comme unité fluante et permanente »[217]. Le « phénomène du flux » est la temporalisation de cette unité. De plus, l'ego est une « unité fluante », au sein de laquelle le moi est constitué, à chaque fois, comme pôle identique[218].

> Mais j'acquiert la subjectivité concrète, qui dans la réduction phénoménologique fait mon existence à travers une nouvelle réflexion thématique. Je fais l'expérience de moi-même comme subjectivité étant dans la vie fluante et dans cette vie comme se constituant dans la première temporalité (*ersten*). Mon être immanent-temporel dans le premier sens indiqué est alors du constitué dans l'être de la couche d'être réflexive supérieure, dans celle dans laquelle je me constitue dans le temps immanent comme unité synthétique à travers les multiples modes d'apparition lui appartenant de manière essentielle. En d'autres mots, je reviens sur mon être subjectif radical, qui n'est pas superposé (*übergelagert*) au sens propre (qui est pris dans la sphère d'être spatio-temporelle) sur l'être immanent-temporel, mais il le porte en soi comme "constitué". Cette inexistence doit être comprise en son spécificité. Le constitué n'est pas réellement (*reell*) dans le constituant ; le perçevoir n'a pas le perçu comme une chose a ses éléments en soi. L'auto-donation immédiate de la perception originaire est un mode de l'expérience, qui a à cote de lui les autres modes lui appartenant essentiellement: celui de la rétention, du ressouvenir, etc., et c'est ne que comme unité de ces modes multiples, comme unité d'identité expérimentée dans leur synthèse que l'étant est expérimenté effectivement comme étant – il faut ajouter à cela la conscience de l'horizon d'une expérience possible comme champ, c'est-à-dire pouvoir toujours à nouveau pénétrer en lui, pouvoir toujours à nouveau poursuivre l'identification.[219]

---

[216] Husserl, *C*-Ms, nº 1, p. 3 : « Ich – das sagt hier zunächst nur der Urpol "seines" Lebens, seines Urstromes, worin alle Einhentein, die da seiende heißen, als verharrende Einheinten sich zeigen. »

[217] *Ibid*., C-Ms, nº 27, p. 117 : « Im ständigen Urströmen vollzieht sich die Selbstkonstitution des Ego als strömend verharrende Einheit. »

[218] Toutefois, dans d'autres écrits, Husserl semble dire que l'identité égoïque n'est pas le produit d'une identification. Appuié sur un texte du groupe A de 1933, Jocelyn Benoist écrit : « l'ego est principe d'identité, donc lui-même identique, or tout identique se constitue comme tel dans le temps. Il suppose même une temporalité complètement développée, puisqu'une recognition dans le souvenir. […] si le moi est fondamentalement identique, il ne l'est "pas par une identification, mais comme originairement un, étant dans le proto-être le plus originaire". Cette unité n'est pas constituée, elle est radicalement constituante. » (Benoist, J. *Autour de Husserl : l'ego et la raison*, *op. cit*., p. 20) ; « nicht durch ein Identifizieren, sondern als ureinig, seiend in dem ursprünglischsten Vorsein » (A V 5 (1933), p. 5), cité par J. Benoist *Id*.

[219] Husserl, C-Ms, nº 9, p. 32-33 : « Aber die konkrete Subjektivität, die mein Dasein in der phänomenologischen Reduktion ausmacht, gewinne ich durch erneute thematische Reflexion. Ich erfahre mich als die im strömenden Leben seiende und in diesem Leben mich in der ersten Zeitlichkeit konstituierende Subjektivität. Mein immanent-

Par la réflexion, le moi peut toujours se saisir lui-même comme pôle identique de l'acte. Si d'un côté l'ego se perçoit comme présent fluant dans lequel sa temporalisation se poursuit de manière fluante, le regard tourné vers l'acte trouve, de plus, le pôle identique de l'unité de toutes les temporalisations. Comme pôle de la vie active de la conscience, l'activité devient la source à partir de laquelle se constituent toutes les autres unités dans le « courant originaire des phénomènes » dans lequel se constitue « ce qui est pour moi ». La vie de l'ego est donc présence originaire se constituant soi-même, et en cela vie égoïque centrée de la passivité, de l'affectivité et de la activité. L'unité de cette vie est unité pour le moi. Toutes les unités de vécus se fondent sur son activité. D'autre part, toutes ces temporalisations sont connectées dans la couche originaire du temps.

La dualité de l'acte intentionnel de présentification détermine que celui-ci peut être un acte relevant de la conscience absolue seule (à travers un éveil associatif) ou un acte accomplit volontairement par le sujet. Les *Leçons de 1905* précisent cette dualité. La question devient celle de savoir s'il nous est possible – en admettant que la présentification appartient au domaine du « je peux » – de poser l'évidence de la constitution égoïque de l'unité de la conscience.

Un ressouvenir peut faire irruption dans la conscience à partir d'associations passives, de sorte que des consciences passées participent synthétiquement à la constitution de sens actuelle. Je peux par la réflexion saisir la conscience rétentionnelle, mais celle-ci n'a pas besoin d'un moi pour se constituer. Elle ne s'écoule pas à partir d'un acte se produisant à partir du moi, et ne s'arrête pas de cette même façon. Je peux, en effet, décider volontairement d'initier la production d'un souvenir, et de la même manière d'y mettre fin. L'écoulement de cet acte est d'ailleurs variable : le ressouvenir peut passer plus ou moins vite. Ainsi, le ressouvenir peut être un vécu se formant à partir de l'activité du moi éveillé, mais également un vécu produit à partir d'opérations passives :

> À partir de l'horizon conscient lointain devenu non intuitif (et non pas comme dans la conscience spatiale, où il est toujours encore intuitif), ceci ou cela peut, dans ce qui est impliqué, exercer une excitation particulière, affecter le moi, orienter son intérêt dans cette

---

zeitliches Sein im angegebenen ersten Sinne ist dann Konstituiertes in dem Sein der reflexiv höheren Seinsschicht, in derjenigen, in welcher ich als in strömender Gegenwart Lebendes und in ihr durch die mannigfaltigen, ihr wesensmäßig zugehörigen Erscheinungsweisen mic him immanent zeitlichen Sein als synthetische Einheit konstituierte. Ich gehe, mit anderen Worten, zurück auf mein radikaleres subjktives Sein, das nicht übergelagert ist in einem eigentlichen Wortsinn (der abgenommen ist der raum-zeitlichen Seinssphäre) über das immanent-zeitliche Sein im ersten Sinn, sondern es als "Konstituiertes" in sich trägt. Diese Inexistenz muss in ihrer Eigenartigkeit verstanden, gesehen werden. Das Konstituierte ist nicht wie ein Ding seine Stücke in sich. Die unmittelbare Selbstgebung der Ur-Wahrnemung ist ein Modus der Erfahrung, der neben sich die wesensmäßig sugehörigen anderen Modi, die der Retention, der Wiedererinnerung etc. hat, und nur als Einheit dieser mannigfaltigen Modi, in deren Synthesis als Identitätseinheit erfahren, ist das Seiende in der Tat als Seiendes erfahren – hierbei ist zuzuziehen das Bewusstsein des Horizontes möglicher Erfahrun als Felds, <d.h> immer wieder darin eindringen, die Identifikation immer wieder fortführen zu können. »

> direction, de sorte que le lointain dans la forme du ‘à nouveau’. Mais ceci peut également entrer en scène sans participation du moi, un ressouvenir clair peu soudain faire irruption.[220]

Ces différents apports ont une influence effective. L’enjeu ne devient plus seulement la saisie du ressouvenir par la réflexion, mais porte davantage sur la notion de ce qui la motive. Cet acte actualise une décision du sujet, puisqu’il m’est dès lors possible d’accomplir de façon « libre » un acte de ressouvenir. D’autre part, les ressouvenirs peuvent être éveillés dans la conscience absolue à partir d’associations passives, car ils y demeurent en tant qu’unités sédimentées. Par ailleurs, une conscience égoïque se constitue comme identité perdurante, de sorte que tout souvenir relevant de la conscience absolue n’est pas le produit de synthèses aléatoires, mais renvoie à la « conséquence » du moi. En cela ils se constituent en tant que « visées perdurantes » (*bleibenden Meinungen*).

La compréhension husserlienne du moi transcendantal pose celui-ci comme une instance très différente d’une chose constituée en transcendance, et par ailleurs, d’un pôle vide. En tant que pôle d’habitualités, son rapport à ses propriétés est d’un ordre particulier, puisqu’à travers lui il se constitue également en une genèse active. Dans le chapitre suivant, nous allons traiter le problème des habitualités du moi. Nous essayerons de clarifier le rapport de la genèse active du moi aux synthèses passives de la conscience.

[220] APS, TC 6, p. 288.

Chapitre 2

Les propriétés habituelles du moi

Dans le présent chapitre nous aborderons le problème de l'habitualité du moi. Si la perspective génétique révèle qu'il n'est pas un pôle vide, mais un « substrat » d'habitus, la question est de savoir ce que sont les propriétés habituelles et comment elles se constituent dans le flux de conscience. Dans les *Méditations cartésiennes,* la description de la constitution de l'habitus du moi prend en considération une perspective génétique, et pose la constitution de l'identité du moi comme quelque chose d'à la fois de permanent et de changeant, ce qui est le mode d'être de son identité concrète. Les propriétés habituelles sont aussi décrites dans le cadre d'une analyse statique, au § 29 des *Ideen II*. Ce paragraphe porte sur la compréhension de ce que sont ces types de « formations d'unité » (*Einheitsbildungen*) que Husserl nomme propriétés habituelles. Cependant, le moi n'est pas encore lui-même considéré à ce moment-là comme sujet concret qui change tout en restant identique. La perspective statique des *Ideen II* sépare fermement le « moi pur » du « moi personnel ».

Ce chapitre portera sur les descriptions husserliennes des propriétés habituelles, ainsi que sur le débat entre les commentateurs qui ont été nombreux à problématiser ce type d'unité immanente. Est-ce qu'il s'agit d'un type spécifique de « constitué », différent alors des objectités constituées dans le flux de conscience, et qui sont transcendantes, étrangères au moi ? En renvoyant au débat initié par Roman Ingarden, nous essayerons au cours de ce chapitre de traiter également le problème de la constitution des habitualités du moi. Nous essayerons ainsi de comprendre son rôle dans la genèse de l'ego. Après avoir abordé ce qui pourrait être compris comme les spécificités de ce type de « constitué » dans ce chapitre, nous tenterons dans le chapitre suivant de répondre à la question de savoir quelle est la spécificité des propriétés habituelles, comprises comme habitualité active, vis-à-vis de l'habitus passif.

Pour comprendre le rôle de l'habitus, nous devons tenir compte du rapport entre la genèse active et la genèse passive. Or, le moi n'est pas toujours le sujet éveillé du « flux habituel », qui inclut aussi un « soubassement de la non-vigilance » (*Unwachheit*)[221]. Les synthèses passives pré-donnent au moi les données qui l'affectent et le déterminent à agir. Par ailleurs, ce dernier est également le pôle actif du vécu et, en tant que tel, il est constituant d'habitualités. Cette genèse active n'a pas lieu sans un procès de sédimentation, qui est lui-même passif[222]. En outre, l'activité égoïque procure une partie du matériau des synthèses passives[223]. La plupart des analyses husserliennes de perspective génétique impliquent ces deux

[221] Cf. C-Ms, nº 13, p. 43.
[222] Cf. Holenstein, E., *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl* (Phaenomenologica 44), Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972, p. 60.
[223] Cf. MC, § 38.

types de genèses qui, bien que distinctes, interagissent, toutes deux se déroulant dans le flux de conscience. Le point de contact entre activité et passivité fera l'objet d'un questionnement de la part de Husserl dans quelques-uns de ses textes, et pour que nous puissions traiter du problème de l'habitus, notre exposé devra porter sur cet enjeu.

Dès lors que la conception du moi comme pôle formel du vécu exposée dans les *Ideen I* est rectifiée par la prise en considération de la genèse du moi en tant qu'identité concrète dans les *Méditations cartésiennes*, le sujet est conçu comme substrat qui « se tient et se maintient » (*stehendes und bleibendes*). Si d'une part ce changement éloigne le moi d'un pôle vide, il l'approche d'autre part davantage du caractère personnel du sujet. Le moi acquiert un caractère concret (« personnel ») à travers ses habitualités : il acquiert par là un caractère durable comme moi identique qui « persiste » (*bleibt*). En tant que pôle de l'habitus, le moi est dans le présent fluant de sa vie intentionnelle, le sujet de toutes ses propriétés valables pour lui. Les propriétés habituelles sont constitutives de l'identité égoïque concrète : sans elles le moi serait un pôle vide et ne se constituerait pas dans une individualité concrète. Que l'intentionnalité puisse renvoyer à une conviction antérieure, montre que cette sorte d'« unité » dès lors constituée est un « avoir » du moi. Mais une propriété habituelle est quelque chose dont le moi ne peut pas être séparé dans son intentionnalité. Ainsi se pose la question du rapport du moi et de ses habitualités. Celles-ci sont-elles des corrélats de l'activité égoïque ? Ou bien, existent-elles de manière indépendante ?

Nous évoquerons ainsi le problème de la constitution des habitualités, qui fut d'ailleurs la source du débat initié par Roman Ingarden à propos des *Méditations cartésiennes*[224]. Dans les termes d'Ingarden se pose la question suivante : « Les "habitualités" sont-elles seulement des "simples corrélats" des systèmes correspondants de vécus liés de manière cohérente, ou bien leur existence est-elle "absolue" ? »[225] Comprendre le rapport du moi à ses propriétés habituelles peut en effet nous aider à clarifier cette question. Si les habitualités sont déterminantes pour la genèse de l'ego dans son identité concrète, alors peut-on affirmer qu'elles ne sont que des « simples corrélats » des vécus ? Il semble que si le moi n'est qu'un pôle vide considéré en tant que pôle séparé de ses vécus, son rapport aux habitualités devient d'un ordre

[224] Ingarden se demande si les habitualités se constituent-elles à partir des « actes tout à fait particuliers » ou à partir d'une « composante matérielle particulière » qui se trouve dans chaque vécu ? Il y aurait ainsi un « vivre perdurant » (*das Durchleben*) dans chaque vécu. Cf. Ingarden, R. « Remarques critiques », *in Méditations cartésiennes - Et les conférences de Paris*, abrégé MC (PUF), p. 229.

[225] « Qu'elles soient, par exemple, "un simple corrélat" d'une diversité de vécus ou, au contraire, un objet existant absolument, cela tient-il à des raisons épistémologiques – à la manière d'être donnée d'une objectité – ou à la nature matérielle d'une objectité, en particulier d'une propriété habituelle ? » *Ibid*., MC (PUF), p. 228 (Hua I, p. 205-218).

diffèrent : le moi se transforme soi-même lorsqu'il abandonne une de ses propriétés. Toutefois, cette proximité avec le moi ne suffit pas à considérer l'habitualité égoïque comme une unité absolue : elle est sa propriété et ainsi « portée » dans son soubassement de validité présupposé dans chaque acte s'accomplissant dans le présent fluant[226]. Elle a donc une durée immanente pendant qu'elle est valable pour le moi, quoiqu'il ne soit pas question de durée objective.

Dans les *Recherches logiques*, le « moi phénoménologique » correspondait au moi empirique réduit. Cependant, cette identification disparaît dès lors qu'un « moi pur » est admis. Par conséquent, la distinction du moi empirique s'avère donc nécessaire dans les analyses menées dans la réflexion d'ordre transcendantal. Dans le § 29 de *Ideen II*, Husserl affirme que les propriétés habituelles n'appartiennent pas au moi empirique, mais au moi pur[227]. De plus, il distingue au cours de plusieurs paragraphes le moi pur du moi personnel. Dans ce cadre, Husserl affirme qu'une séquence de réflexions dans lesquelles le moi pur peut se saisir ne donne pas un savoir cumulatif sur les traits de caractère du sujet. La réflexion permet en outre au moi de se saisir lui-même comme sujet identique et unique de l'acte intentionnel. Au contraire, pour connaître la « personne », nous prenons en considération des aspects qui correspondent au « moi réal » :

> Quel est le sens de la mutation du moi pur, au sein de la mutation de ses actes, c'est ce que nous pouvons discerner avec évidence (*evident einsehen*). Il peut présenter des mutations dans ses pratiques, ses activités et passivités, dans l'attrait et la répulsion qu'il subit, etc. Mais ces mutations ne le font pas muter lui-même. En soi, il est bien au contraire, immuable. Ce n'est pas quelque chose d'identique qui dans des circonstances changeantes aurait à manifester et à faire la preuve de propriétés permanentes dans des état déterminés. C'est pourquoi on ne doit pas le confondre avec le moi en tant que personne réale (*realen Person*), avec le sujet réal propre à l'homme réal ; il n'a pas, pour sa part, de traits de caractère originaires et acquis, pas de capacités, de dispositions, etc. Il n'est pas relié dans des circonstances réales changeantes avec des propriétés et des états réaux et donc il n'est pas donné conformément à l'apparence en rapport avec des circonstances apparaissantes[228].

Si le moi pur est objectivé par la réflexion, il ne l'est pas en tant que sujet réal, mondain. Il n'a pas des traits de caractère, de capacités, de dispositions. Le moi pur agit. Il est affecté, attiré, repoussé, motivé. Mais nous ne le connaissons pas à travers ce qui l'attire, ce qui le repousse ou pas, ce qui le motivait et ne le motive plus. Ces données me permettent de connaître dans une « explicitation infinie » le sujet personnel. Selon les *Ideen II*, au contraire, dans tous les actes dans lesquels il est actif ou affecté, le « moi pur » est toujours le pôle identique

---

[226] Cf. C-Ms, nº 13, p. 47.
[227] Cf. Ideen II, p. 165 (Hua IV, 111).
[228] Ideen II, § 24, p. 156, traduction modifiée (Hua IV, 104).

fonctionnant. Comme pôle fonctionnant qui, dans une conversion du regard tourne son attention vers soi-même, le « moi pur » se donne dans une « ipséité absolue » :

> Pour savoir ce qu'est un homme ou ce que je suis moi-même en tant que personne humaine (*menschliche Persönlichkeit*), je dois entrer dans l'infinité (*Unendlichkeit*) de l'expérience, où j'apprends à me connaître moi-même sous des aspects toujours nouveaux, selon des propriétés toujours nouvelles et de façon toujours plus parfaite : elle seule peut révéler, comme aussi bien infirmer, mon être-ainsi (*Sosein*) et même déjà mon existence (*Dasein*). Que moi, cette personne-ci, je ne sois tout simplement pas, c'est toujours une possibilité de principe, de même que c'est une possibilité que ma chair matérielle ou une autre chose matérielle quelconque ne soit pas, bien qu'elle soit donnée par l'expérience, c'est-à-dire que, dans une expérience future, cette chose puisse se révéler comme n'étant pas. Tout au contraire, pour savoir que le moi pur est et ce qu'il est, aucune accumulation, aussi grande soit-elle, d'expériences de moi-même ne peut m'instruire là-dessus mieux que l'expérience singulière d'un unique cogito simple. Ce serait une absurdité de penser que je – en tant que moi pur – ne serais pas effectivement ou bien que je serais quelque chose de tout autre que le moi qui fonctionne dans un tel *cogito*. Tout ce qui "apparaît", tout ce qui prend figure et qui se manifeste de quelque manière que ce soit, peut aussi ne pas être et je peux me tromper là-dessus. Mais le moi n'apparaît pas, ne prend tout simplement pas figure sous un aspect donné, ne se manifeste tout simplement pas par des déterminités, des aspects, des moments singuliers qui, en plus, eux-mêmes ne font qu'apparaître ; il est bien, au contraire, donné dans une ipséité (*Selbstheit*) absolue et dans son unité qui ne donne lieu à aucune esquisse ; il doit être saisi, de façon adéquate, dans la conversion du regard propre à la réflexion et qui opère un retour sur lui en tant que centre de fonction (*Funktionszentrum*). En tant que moi pur, il ne recèle pas de richesses intérieures latentes, il est absolument simple, il est donné au grand jour, toute sa richesse réside dans le cogito et dans le mode, qui peut y être de façon adéquate, de la fonction[229].

Par l'« auto-perception » ou l' « auto-réflexion », le « moi pur » se dirige vers la conscience irréfléchie[230] ; c'est-à-dire vers le vécu de conscience donné dans une perception interne, et ainsi vers le pur sujet accomplissant l'acte. Pourtant, dans ce type d'auto-réflexion, le moi n'est pas saisi comme personnel, mais comme sujet identique qui « fonctionne » dans chaque vécu :

> Cependant, tandis que je me meus ainsi dans les champs de la réflexion (c'est-à-dire dans des subjectivités objectivées), au sein d'actes vivants, et eux-mêmes irréfléchis, de la réflexion, je *fais l'expérience* de la manière dont je me "comporte" (*verhalte*) dans différentes circonstances subjectives, c'est-à-dire en rapport avec la sphère de mes pré-données chaque fois concernées (de mon monde environnant, au sens le plus large du terme) ; et quand je pénètre dans l'entrelacs des motivations de mon cogito, dans les intentionnalités patentes ou latentes de la motivation, je fais alors l'expérience de la manière dont je suis motivé par elles et dont j'ai l'*habitude* (*pflege*) d'être motivé, du *type propre d'expérience* que je possède *en général* en tant que sujet de motivation dans telles et telles circonstances motivantes : ou bien de l'espèce particulière de *sujet personnel* (*persönliches Subjekt*) que je suis (339-340) [248-249].[231]

---

[229] Ideen II, § 24, p. 156-157, traduction modifié (Hua IV, 104-105).
[230] Ideen II, § 57, p. 338-339 (Hua IV, 247-248).
[231] Ideen II, p. 339-340 (Hua IV, 248-249).

Dans ce passage, nous voyons que dans les *Ideen II* Husserl réserve au sujet personnel le rapport de motivation à l'objet : en tant que moi réal il est le « sujet de motivation ». Ainsi, il est dit que dans la réflexion, je peux par ailleurs me tourner vers mes comportements, vers les motivations impliquées dans mes actes. Ce faisant ce n'est plus le pur sujet de l'acte que je vise, mais le sujet personnel qui est motivé et se comporte de telle ou telle manière dans circonstances afférentes. Le moi pur considéré dans la particularité de son rapport de motivation à l'objet est nommé, dans les *Ideen II,* moi personnel :

> Nous distinguons donc de la *réflexion egologique pure*, de la réflexion sur le moi pur inhérent par essence à tout *cogito*, l'*expérience thématique réflexive* effectuée sur le fondement de l'aperception d'expérience qui en résulte, dont l'objet intentionnel est cet moi empirique, c'est-à-dire le moi de l'intentionnalité empirique, en tant qu'elle est auto-expérience du *moi personnel* en rapport avec les contextes d'expériences (*Erfahrungszusamenhänge*) dans lesquels se manifeste ce moi personnel-ci (donc en rapport avec les actes qu'il accomplit dans les circonstances motivantes y afférentes), quant à ses "*propriétés en tant que personne*" ("*persönlichen Eigenheiten*") ou ses *propriétés de caractère* (*Charaktereigenschaften*).[232]

La réflexion sur le moi personnel vise un objet « naturel », par exemple une chose. Il n'est pas un acte réflexif dédoublant le sujet de l'acte, mais l'objectivation empirique du sujet qui peut être opérée par lui-même mais également par d'autres sujets : « En tant que moi personnel, je suis pour moi, une fois développée l'aperception empirique du moi, une pré-donnée, tout comme la chose est pour moi une pré-donnée, une fois développée l'aperception de chose. »[233] Dans le développement de l'observation à travers des séquences d'aperceptions, je fais l'expérience de la chose, c'est-à-dire je l'observe, et j'apprends à la connaître de plus près en fonction de mon intérêt d'observation, de ma focalisation. Or, ce qui est valable pour la chose l'est également pour le moi personnel. De cette façon, j'apprends à me connaître de plus près, affirme Husserl. Je peux observer mon propre comportement dans les circonstances afférentes de mon monde environnant ainsi que le comportement des autres d'autres circonstances. De cette observation, c'est-à-dire de la « réflexion réitérée sur le comportement identique dans des circonstances identiques » résulte une « aperception inductive » :

> Dans la mesure où je me saisis moi-même par aperception comme homme dans le contexte humain et où je trouve assez souvent l'occasion d'observer mon propre comportement et ce, en tant que comportement soumis à des règles (c'est-à-dire mes habitudes (*Gewohnheiten*), les régularités actives de mon comportement), j'apprends à me connaître moi-même en tant que

[232] Ideen II, § 57, p. 340, traduction modifiée (Hua IV, 249).
[233] Ideen II, p. 341, traduction modifiée (Hua IV, 250).

> "réalité" de type personnel (*persönliche "Realität"*). La réflexion personnelle que je pratique alors est ainsi une réflexion très médiatisée, quant à son intentionnalité.[234]

En me tournant vers moi-même en tant que « personne », je saisis mes comportements comme je saisirais les comportements d'un autre sujet. Dans l'observation des comportements soumis à des règles, c'est-à-dire dans l'aperception empirique du moi, « je me trouve moi-même d'avance (*vorfinden*) constitué en tant que moi personnel »[235]. Ce que je connais m'est prédonné, tant que ce qui est visé est le moi empirique :

> L'auto-perception en tant qu'auto-perception de la personne et l'ensemble des auto-expériences réflexives m'« enseigne » que mes actes égologiques (*Ichakte*) purs se déroulent (*abwickeln*) de façon réglée (*geregelt*) dans les circonstances subjectives qui sont les leurs. Je reconnais ou je peux reconnaître *en idée* que, en conformité avec ces processus réglés, la « représentation » du moi-personne, l'aperception empirique du moi doit *nécessairement* se développer et se développer sans relâche, que donc, quand je réfléchis sur le cours d'un vécu, sur le cours de diverses *cogitationes*, je me trouve moi-même d'avance constitué en tant que moi personnel. Le cours du vécu de la conscience pure est nécessairement un processus de développement dans lequel il faut que le moi pur prenne la forme aperceptive du moi personnel, et par conséquent devienne le noyau de toutes sortes d'intentions qui trouveraient leur ostension ou encore leur remplissement dans des séries expérientielles du type déjà mentionné.[236]

Dans le premier chapitre, nous avons tenté de montrer le passage d'une interprétation qui n'envisage que le moi empirique à la conception égologique de la conscience dans la phénoménologie husserlienne. Admettre l'existence d'un « moi pur » implique de montrer que le sol transcendantal est constitutif de la vie de la conscience. Selon les analyses menées sous la réflexion d'ordre transcendantal, la « personne » tombe sous la réduction phénoménologique, et le moi est ainsi saisi en tant que pôle unitaire et identique de l'acte, qui ne change pas avec la multiplicité des vécus. Le « moi pur » est donc un moi abstrait de sa vie concrète et qui doit l'être pour « apparaître » dans la réduction en tant que pôle constituant.

Le point de vue génétique développé par Husserl lui permet de montrer que le moi a des « propriétés persistantes », qu'il « change » à mesure que ses propriétés sont supprimées et que de nouvelles propriétés sont acquises. La décomposition analytique de la genèse du moi exposée dans la *4ème Méditation* révèle que l'auto-constitution active du moi précède – en tant que moment de la constitution – la « personne » : « En se constituant par une genèse active propre comme le substrat identique (*identisches Substrat*) des propriétés permanentes du moi, le moi

---

[234] Ideen II, note 1, p. 341 (Hua IV, note 1, 250).
[235] Ideen II, p. 342 (Hua IV, 251).
[236] Ideen II, p. 342, traduction modifiée (Hua IV, 250-251).

se constitue aussi *ultérieurement* (*in weiterer Folge*) comme moi personnel (*personales Ich*) qui se tient et se maintient […]. »[237]

La prise en compte du moi comme pôle d'habitualités révèle que le moi transcendantal est une identité « persistante », constituée dans le déploiement de la vie de la pure subjectivité. Dans les *Ideen II*, Husserl attribuait des habitudes (*Gewohnheiten*) au moi personnel, mais il apporte également une nuance dans une de ses notes. En effet, en tant que moi, j'ai « ma manière propre de prendre position »[238]. La prise en considération de la genèse active du moi a mené Husserl à lui attribuer des propriétés changeantes, un style et voire un « caractère personnel » : « […] le moi confirme, malgré de tels changements, qu'il a un style permanent où règne une unique identité, qu'il possède un *caractère personnel*. »[239] Dans un manuscrit du groupe C, il rapporte également les « habitualités personnelles » au moi transcendantal : « Je suis comme moi identique, comme moi des habitualités personnelles demeurant dans ma temporalité de flux, moi de ce qui est à chaque fois mes intérêts, qui dans la succession sont et étaient les miens, devant moi (*vor mir*) l'horizon des <intérêts> futurs. »[240] Il va même jusqu'à affirmer dans la *Psychologie phénoménologique* : « ce que nous nommons moi au sens propre […] signifie une individualité personnelle. Il y a dans ce concept une unité perdurant de façon identique et se constituant dans le changement des décisions. »[241] Un basculement a donc lieu, de sorte que certains caractères qui étaient auparavant attribués exclusivement au moi empirique, sont pris en compte dans le moi transcendantal. Cela est rendu possible par le fait que le moi n'est plus considéré comme s'il était abstrait du flux présent fluant de sa vie intentionnelle, mais aussi parce que la subjectivité transcendantale est conçue comme permettant de concevoir cette sorte d'unicité qui à la fois change et demeure identique (« avant » même que le « moi humain » proprement dit soit constitué).

Cela n'équivaut pour autant pas à affirmer que le moi transcendantal est tout simplement le moi empirique réduit. Tout le développement de la notion de moi pur par Husserl a consisté justement à montrer que si un *moi* existe, c'est en tant que *centre* spécifiquement constitutif de

---

[237] MC (PUF), p. 114 (traduction modifiée), nous soulignons.
[238] Cf. Ideen II, p. 339. « Es ist hier zu unterscheiden: Gewohnheiten, die ich habe, die ich aber in verschiedenen Vergangenheiten nicht hatte, sondern ich hatte andere. Andererseits: der Gewohnheits-Stil. Aber ist "Gewohnheit" hier der gute Titel? Habe ich als Ich nicht meine Stellungnahmen und meine Art Stellung zu nehmen und nicht aus bloßen Gewohnheiten sondern aus Freiheit und Vermögen verschiedener Art? »
[239] MC, p. 115, traduction modifiée : « bewährt das Ici in solchen Veränderungen einen Stil, einen personalen Charakter » (Hua I, 101).
[240] C-Ms, nº 7, p. 18 (« Ich bin als identisches, in meiner Stromzeitlichkeit verharrendes Ich der personalen Habitualitäten, der jeweiligen Interessen, die im Nacheinander die meinen sind und waren, vor mir den Horizont der künftigen Interessen. »)
[241] PP, p. 202 (Hua IX, 215).

la vie du sujet. Le « moi pur » est cependant une abstraction méthodique – et en tant que telle séparée du moi personnel (*Ideen II*) – qui peut être dépassée par une analyse génétique, comme le font les *Méditations cartésiennes* en montrant qu'il n'est pas quelque chose de séparé du moi personnel. Par ailleurs, l'observation de la « personne » comme objet de l'aperception inductive vise des comportements soumis à des règles ; et ce, dans le rapport du sujet intentionnel et de l'objet qui le motive de telle ou telle manière. À cet égard, le « moi pur » ouvre une autre dimension pour l'observation spécifiquement phénoménologique qui révèle le champ transcendantal : toujours actif, le moi est le sujet de prises de position, ce qui inclut la « réception » de l'intentionnalité passive. Dès lors que le moi est considéré dans le flux concret de sa vie intentionnelle, il est admis comme sujet d'une « vie de la passivité, de l'affectivité et de l'activité centrée sur le moi »[242]. Le moi transcendantal, qui se constitue « ultérieurement » comme personne, est déjà dans la sphère transcendantale le sujet des propriétés habituelles persistantes.

Il est important de remarquer que suite à ce basculement qui rapproche le sujet transcendantal et la personne – qui est exposé surtout dans les *Méditations cartésiennes* –, Husserl n'utilise plus le terme de « moi pur » dans les textes publiés. Il n'abandonne cependant pas la notion de moi transcendantal. Au contraire, son développement lui permet de s'opposer autrement à la thèse qui considérait que l'unité de la conscience coïncide avec le moi empirique. Nous verrons dans le développement de nos analyses qui se pencherons à partir de ce chapitre sur la notion d'habitus que celui-ci a une origine spécifiquement transcendantale et se distingue donc des habitudes empiriques de la personne.

Le moi transcendantal s'affirme au cours des analyses de Husserl comme pôle essentiellement constituant, comme pôle des prises de positions et comme centre et pôle de la vie intentionnelle de la conscience (active et passive). Par ailleurs, outre la corrélation noético-noématique, dans la perspective génétique entrent en considération les possibilités motivées du flux de conscience qui procèdent de l'unicité du moi comme « centre de motivation », comme nous le verrons plus loin.

La séparation abstractive entre moi pur et moi personnel mène à la question de savoir quel est le rapport entre la constitution de ces deux instances. Dans le cadre de la phénoménologie statique, la question devient alors celle-ci : dans quelle mesure le moi transcendantal participe-t-il à la constitution originaire de la « personne » ?[243] Il est à noter que

---

[242] Cf. C-Ms, nº 13, p. 42 (« *ichzentriertes Leben der Passivität, Affektivität und Aktivität* »).
[243] Cf. Ideen II, § 58.

le moi personnel est compris comme le moi donné d'avance, pré-donné à soi-même ou à quelqu'un d'autre, qui l'observe et apprend à le connaître. Le moi transcendantal, au contraire, ne peut être donné que dans une auto-réflexion. De ce point de vue, la difficulté est de savoir quel est le rôle du moi transcendantal dans la constitution du moi pré-donné. En tant que constitué originairement dans le flux du vécu[244], la constitution du moi personnel est soumise aux lois de la conscience. Est-il donc le simple produit des synthèses d'association ou de l'expérience réflexive ? Nous reprenons là les mots de Husserl lui-même :

> Par avance, je me trouve donc toujours moi-même par avance en tant que moi personnel. Or, celui-ci se constitue originairement dans la genèse qui gouverne de part en part le flux du vécu. La grande question est alors : est-ce que le moi personnel se constitue sur le fondement des réflexions du moi, donc tout à fait originairement sur le fondement de l'auto-perception et de l'auto-expérience pures ? Nous avons des légalités structurales, comme celle qu'on trouve sous le terme d' « association », qui régissent le flux du vécu avec la totalité de son fonds, donc aussi bien les cogitationes qui s'y présentent que les autres vécus. La question est donc de savoir si c'est uniquement grâce à de telles légalités structurales que peuvent se développer des aperceptions en général et, spécialement, celles du moi personnel dont le comportement, soumis à des règles, est en rapport avec les circonstances subjectives, en sorte que les réflexions sur les cogitationes ne jouent dans ce cas aucun rôle privilégié ; ou bien si, au contraire, elles ont là justement une *fonction constitutive* particulière et tout à fait *essentielle*. Faut-il que je parcoure, dans une expérience réflexive, mes modes de comportement, afin que le moi personnel, en tant qu'il est leur unité, puisse devenir conscient, ou bien peut-il être déjà « conscient » dans la pré-donnée, avant d'avoir été donné originairement par de telles séries d'expériences, sources d'identification et de réalisation et qui, en tant que réflexions sur les cogitationes, dirigent le regard sur le comportement en rapport avec les circonstances ? Mais qu'est-ce donc qui s'organise alors dans la sphère pré-réflexive ?[245]

Toutefois, le point de vue génétique nous intéressera ici davantage dans la mesure où il permet d'envisager ces procès en tant qu'entrelacés et non opposés, la vie intentionnelle étant considérée comme quelque chose de fluant. Ainsi, en d'autres termes la question est de savoir quel est le rapport entre la sphère pré-reflexive et la sphère égoïque, et plus généralement entre passivité et activité ; ou encore en d'autres termes, la « correspondance entre l'itération conséquente de la genèse passive et la causalité de motivation de la genèse active »[246]. Par conséquent, l'accent ne sera pas mis ici sur la comparaison entre la constitution de la personne et celle du moi pur, mais sur la genèse transcendantale du sujet à travers l'habitualité. Nous reviendrons à ces enjeux tout au cours de nos analyses ultérieures. Le fait que les propriétés habituelles soient désormais attribuées essentiellement au moi transcendantal permet d'envisager dans la subjectivité transcendantale, une genèse par laquelle ne s'excluent pas le

---

[244] Cf. Ideen II, p. 342 (Hua IV, 251).
[245] Ideen II, p. 342-343 (Hua IV, 251).
[246] Kokoszka, V. *Le devenir commun : corrélation, habitualité et typique chez Husserl*, *op.cit*., p. 80-81.

moi unique et identique et l'individuation égoïque qui se déroule à travers des propriétés changeantes. Comme nous le verrons, ce changement est au centre des acquis de la perspective génétique sur l'individuation de l'ego.

2.1. La spontanéité comme motivation

Comme quelque chose qui a une histoire – à la différence de la causalité physique – , la « conscience » fonctionne de façon motivée. Cela signifie que ce qui « apparaît » dans le flux de conscience résulte la plupart du temps d'une connexion de motivation et l'absence de motivation lui correspond comme « cas zéro ». Dans une perspective statique, dans laquelle un acte du type cogito est observé en abstraction, le déroulement de la motivation est pris en compte comme base du rapport qui lie le sujet à l'objet. Dans les *Ideen II*, il est précisé que l'affection du moi-pôle par un objet montre que celui-ci provoque une excitation à laquelle réagit le sujet, selon son mode d'apparition qui peut être plaisant ou déplaisant par exemple. À l'excitation d'un objet, le moi répond avec un comportement de réaction, il est motivé « en un sens déterminé » par cette expérience. Au fait d'être « déterminé passivement » par l'objet, le sujet réagit activement, il passe à l'acte. Husserl affirme que le rapport du « moi de l'intentionnalité » à son monde environnant « n'est immédiatement nullement un rapport réal, mais bien un rapport intentionnel à un réal »[247]. En d'autres termes, les rapports entre le « sujet de l'intentionnalité » et les objets sur lesquels son attention est dirigée sont « des rapports entre ce qui est posé en tant que réalité et le moi qui pose, non pas des rapports réaux, mais des *rapports sujet-objet* (*Subjekt-Objekt-Beziehung*) »[248]. Ce rapport nommé « spirituel » ne concerne pas le rapport de causalité à l'égard de la chair (*Leib*), de « causalité réale », mais de « causalité de motivation » (*Motivationskausalität*) :

> Le moi est toujours sujet des intentionnalités, ce qui veut dire qu'un noème et un objet noématique est constitué en immanence (il s'agit de l' « aperception »), qu'un objet devient conscient, et plus particulièrement, qu'un objet posé en tant qu'étant, dont j'ai conscience dans son « comment », entre dans un rapport, « intentionnel » en un sens nouveau du terme, avec le sujet : le sujet manifeste *un comportement* à l'égard de l'objet et l'objet *excite*, *motive* le sujet. Le sujet est sujet d'un « pâtir » ou d'un « être actif », il est passif ou actif par rapport aux objets qui sont présents pour lui sous forme de noèmes, et nous avons corrélativement des « actions » (*Wirkungen*), partant *des objets, sur le sujet*. L'objet « s'impose au sujet », il l'excite (au plan théorique, esthétique, pratique), il veut être en quelque sorte objet de la

[247] Ideen II, p. 299 (Hua IV, 215).
[248] Ideen II, § 55, p. 300 (Hua IV, 216).

> « conversion » (*Zuwedung*), il frappe à la porte de la conscience en un sens spécifique (au sens de la « conversion »), il se constitue en pôle d'attraction, le sujet est attiré jusqu'à ce que finalement l'objet devienne objet de l'attention. Ou bien il attire en pratique, il veut en quelque sorte être pris, il invite à la jouissance, etc. Il y a un nombre infini de tels rapports et un nombre infini de couches noématiques que l'objet reçoit par de telles « conversions » et qui se superposent au noème originaire – s'agissant des choses, au pur noème de chose.[249]

La motivation est la « loi structurale fondamentale de la vie de l'esprit »[250]. Un segment du flux du vécu observé révèle déjà des rapports de motivation entre les membres, se déroulant sur la base d'une histoire, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être séparé du reste du flux, serait-il déjà écoulé. Par exemple, un jugement motive un autre jugement, mais celui-ci peut être motivé par une perception, etc. Des prises de position sont motivées par des prises de position, tandis que ces motivations peuvent avoir un fond logique ou non – lorsque par exemple un jugement peut être motivé par un affect, ou qu'une chose me plaît par elle-même.

Dans le cas de la « motivation de raison », au contraire, ce qui est motivé c'est le sujet, car il est à cet égard toujours agissant, en tant que sujet du cogito qui œuvre dans les actes qu'il accomplit. Il y a pour autant une liaison logique entre les thèses qui sont posées par le moi : en ne regardant que les thèses en elles-mêmes, nous voyons qu'elles se motivent entre elles. Du coup, cela reviendrait-il à dire qu'un autre moi, en poursuivant une réflexion avec les mêmes thèses arriverait aux mêmes conclusions ? La question est de savoir jusqu'à quel point la motivation « subjective » peut se réduire à des rapports logiques entre deux éléments. Il y a un « rapport de raison » des thèses entre elles, une liaison basée sur le fond de leur « matière » : « les propositions dans leur complétude, et, corrélativement, les vécus dans leur complétude, ont ainsi une "liaison de motivation" »[251]. Mais si nous considérons le sujet de l'acte, affirme Husserl, nous disons que le moi est lui-même motivé : « Dans tous ces cas, j'accomplis ici mon cogito et je suis déterminé par le fait que j'ai accompli un autre cogito. »[252] Je pose telle thèse parce que j'ai jugé cela antérieurement. Si les actes se motivent entre eux, l'orientation subjective ne peut en aucun cas être négligée d'un autre point de vue : « on peut designer ainsi les simples relations et connexions de postulation entre ce qu'il faut proprement nommer des "actes". Le sujet est ici le sujet "opératoire", d'une certaine manière il est partout ici "agissant", même dans la pensée logique pure. »[253] Cela veut dire que nous pouvons observer les motivations selon des points de vue différents : en se tournant vers le sujet de l'acte, en

[249] Ideen II, § 55, p. 304-305, traduction modifiée (Hua IV, 219-220).
[250] Cf. Ideen II, § 56.
[251] Ideen II, § 56, p. 306 (Hua IV, 221).
[252] Ideen II, p. 306 (Hua IV, 221).
[253] Ideen II, p. 306 (Hua IV, 221).

observant ce qui le motive ; ou en se tournant vers les thèses elles-mêmes qui se motivent entre elles. Par ailleurs, une « connexion de motivation » se déroule déjà dans la conscience absolue comme sa « première loi » – même si une motivation proprement dite est celle qui porte sur le moi en le déterminant à agir.

Toutefois, le fait d'être motivé de façon rationnelle, ne m'empêche pas de me tromper dans la mesure où une motivation de raison est « relative ». La cohérence logique entre deux thèses ne garantit pas que je ne me trompe dans mes jugements – ni que je me trompe sur moi-même. Je peux par exemple juger de façon logique à partir d'une prémisse qui n'est pas juste. Il se peut que j'adhère à un postulat moral, mais plus tard je reconnais que je me trompais. Cela est pourtant diffèrent d'une « tendance aveugle », comme dans le cas des pulsions : « Celui qui se laisse entraîner par des pulsions, par des penchants, qui sont aveugles parce qu'ils ne sont pas issus du sens même des choses fonctionnant comme excitation, parce qu'ils n'ont pas dans ce sens leur source, celui-là est entraîné de façon non rationnelle. »[254] Cela signifie que le jugement non strictement fondé sur des prémisses logiques a une validité relative qui s'explicite dans le déroulement intentionnel du flux des vécus auquel il appartient. Ainsi, une conclusion rationnellement et clairement obtenue, se constituant sur la base de jugements antérieurs, peut être correcte à l'égard de ceux-ci, mais peut s'avérer erronée vis-à-vis d'une expérience qui entre en conflit avec elle.

Par ailleurs, la motivation de raison se distingue de l'association. Sur ce dernier type de « motivation », Husserl écrit : « Ce sont des rapports qui s'instaurent (*gestiftet*) entre une conscience antérieure et une conscience ultérieure […]. »[255] Dans ce cas, le moi ne participe pas à l'acte en tant que sujet qui est motivé. Une « motivation » se retrouve dans le fait qu'un élément en rappelle un autre en fonction de sa position. Un certain vécu qui a eu lieu dans le flux de conscience détermine selon son type des vécus futurs dans le même sens.

Il ne s'agit plus de la liaison de raison entre deux prises de position ou entre la matière d'une thèse et d'une autre, qui se lient de façon rationnelle lorsque l'une « mène » à l'autre dans une prise de position active. L'association éveille des contenus de vécus qui sont des « dépôts »[256] (*Niederschläge*) d'actes rationnels antérieurs, d'opérations rationnelles antérieures, ou d'« unités aperceptives » qui apparaissent par « analogie » avec de tels actes ; ou encore des vécus entièrement dépourvus de raison (*vernunftlos*). Comme exemples de ce

[254] Ideen II, p. 307 (Hua IV, 221).
[255] Ideen II, p. 307, traduction modifiée (Hua IV, 222).
[256] Hua IV, p. 222.

dernier type, Husserl donne « ce qui relève de la sensibilité, ce qui s'impose de force, ce qui est prédonné, ce qui relève de l'impulsion dans la sphère de la passivité »[257].

Les associations se forment sans qu'un sujet ne participe « activement » à l'effectuation des connexions dans la conscience. Il ne s'agit donc pas d'une « motivation de raison » pour autant qu'une connexion rationnelle puisse être trouvée dans le lien entre les vécus. Cela veut dire qu'il y a un « motif » derrière l'irruption d'une pensée ou d'un souvenir dans la conscience, qui peut pour autant être obscur pour le sujet. Nous trouvons ainsi dans les évènements du flux de conscience des motivations « latentes » : « Même sans que nous les accomplissons, les actes de croyance interviennent dans des motivations »[258], et par conséquent dans la perception externe, le souvenir et l'imagination : « Les appréhensions de choses et les connexions chosiques sont des "entrelacs de motivations" : elles s'édifient entièrement à partir de rayons intentionnels qui, dotés de leur teneur de sens et de remplissement, procèdent par indication et renvoi [...]. »[259]

Cela ne signifie pas que nous ne pouvons pas trouver « ce » qui motive ses connexions, mais que les motifs peuvent être « inconscients ». Mais en analysant ces connexions, ces « motifs » peuvent apparaître – par exemple à travers l'analyse psychanalytique – ce qui ne s'effectue qu'après-coup. Ainsi, si le « motif » pour ces « positions d'existence » peut être « inconscient », il n'est pas irrationnel :

> L'élément singulier qui s'y profile y est motivé dans un arrière-plan obscur, il a ses "fondements psychiques" au sujet desquels on peut se demander : comment en suis-je arrivé là, qu'est-ce qui m'y a amené ? Que l'on puisse poser cette question, c'est ce qui caractérise en général toute motivation. Les "motifs" sont profondément cachés, mais peuvent être mis au jour par la "psychanalyse". Une pensée me "rappelle" d'autre pensées, ramène à mon souvenir mon vécu passé, etc. Il y a des cas où cela peut être perçu. Mais dans la plupart des cas, la motivation subsiste certes effectivement dans la conscience, mais elle ne parvient pas à se détacher, elle n'est par aperçue ou pas perceptible (elle est "inconsciente").[260]

La « motivation de raison », au contraire, consiste en un motif clair et se déroule sur deux niveaux – à la fois les thèses se motivent entre elles et le sujet est lui-même motivé –, quoique dans ce type de motivation le sujet est toujours opératoire. Dans les connexions associatives, le motif n'est pas clair – mais peut le devenir après-coup – et le sujet n'opère pas

---

[257] Ideen II, p. 308 : « die Sinnlichkeit, das sich Aufdrängende, Vorgegebene, das Getriebe in der Sphäre der Passivität » (Hua IV, 222).
[258] Ideen II, p. 310 (Hua IV, 224).
[259] Ideen II, p. 310 (Hua IV, 224-225).
[260] Ideen II, § 56, p. 308 (Hua IV, 222-223).

de manière active : les synthèses se déroulent sans qu'il porte son attention sur elles. Par ailleurs, elles peuvent affecter le sujet ou pas.

À travers des connexions motivées, le semblable me rappelle le semblable et par analogie, j'attends un semblable ultérieur. La ressemblance associative – qui inclut aussi le cas de la dissemblance – serait donc au fond de toute aperception de chose :

> A renvoie à B en tant qu'il s'y rapporte, parce que, antérieurement, dans des cas analogues, A s'est présenté du même coup que B. Ainsi toute aperception chosique, toute aperception des unités que constitue la connexion de plusieurs choses ou de plusieurs processus chosiques, reposerait sur des motivations associatives.[261]

Les connexions de motivation sont essentiellement constitutives de la vie intentionnelle, et toute la vie du flux égoïque s'édifie grâce à elles. En d'autres termes, ce qui se joue dans la sphère réflexive se forme sur la base de synthèses motivées s'articulant dans la sphère pré-réflexive. Par ailleurs, c'est grâce aux connexions de motivation que le flux égoïque se déploie dans le sens d'un *telos*, et en cela en tant que vie passive et active.

Si le sujet ne participe pas en tant que moi actif à l'intentionnalité passive qui rappelle un vécu à la conscience de façon motivée, « l'intervention, dans ces connexions, du sujet de l'accomplissement » « rend possible leur explicitation »[262]. Cela signifie qu'à la différence de la formation temporelle de l'unité du présent intentionnel en tant que phases temporelles et modes d'écoulement de la conscience du temps, l'intentionnalité passive appartient de façon apriorique au champ du « je peux ». En ce sens, les rapports s'instituant entre un vécu antérieur et un vécu ultérieur se déroulent « à l'intérieur d'une même conscience égologique »[263]. Ce qui se passe dans la sphère pré-reflexive, pour toutes les raisons que nous avons évoquées depuis le chapitre précédent, s'avère être déjà une constitution égoïque – quoique que la teneur de cette affirmation doive être précisée. Cependant, à l'intérieur du flux égoïque, la sphère passive et la sphère active se séparent. Si dans l'activité, la conscience est proprement égoïque en sa spontanéité, la pré-donation passive est en même temps tournée vers la sphère purement affective, et nous verrons ce point dans le chapitre suivant dans lequel nous nous concentrerons sur les synthèses passives.

Pour l'instant, nous nous pencherons sur les propriétés habituelles du moi qui doivent être comprises comme habitualités actives. Puisque l'écoulement du flux de conscience et le

---

[261] Ideen II, p. 312 (Hua IV, 225).
[262] Ideen II, p. 310.
[263] Ideen II, p. 307.

déroulement de la vie sont essentiellement « motivés », cela implique que les formations habituelles sont les premières lois de la conscience. Comme ce qui appartient de façon transversale à la sphère passive comme à la sphère égoïque, l'habitus occupe une place centrale dans l'entrelacement entre les genèses passive et active dans l'individuation de l'ego ainsi que dans son devenir personnel. Dans le présent chapitre, nous verrons en quoi consiste la spécificité de l'habitus du moi qui forme son habitualité personnelle. C'est vers ces formations que nous nous tournerons dans ce qui suit, pour revenir par la suite sur les motivations et enfin sur la notion du moi comme « unicité » fonctionnant en tant que « centre de motivation ».

2.2. L'habitus du moi

Dans le § 29 des *Ideen II*, Husserl écrit : « Or, à l'intérieur d'un flux de conscience monadique absolu se présentent maintenant certaines formations d'unité (*Einheitsbildungen*), lesquelles sont toutefois complètement différentes de l'unité intentionnelle du moi réal et de ses propriétés. À ce type appartiennent des unités telles que, par exemple, les "visées persistantes" (*bleibenden Meinungen*) d'un seul et même sujet. »[264] Il ne s'agit pas des « dispositions habituelles » (*gewohnheitsmäßig*) du sujet empirique : c'est bien au « moi pur » qu'appartient l'habitus, précise bien Husserl. Il ne s'agit donc pas de la sphère pré-réflexive, mais bien des formations d'unité activement instaurées par le sujet à travers des prises de position :

> On peut les nommer, en un certain sens, "habituelles", bien qu'il ne s'agisse pas d'un *habitus* relevant de l'habitude proprement dite (*gewohnheitsmäßig Habitus*), comme s'il agissait du sujet empirique qui, lui, peut acquérir des dispositions réales qu'on appelle habituelles (*gewohnheitsmäßig*). L'*habitus* (*Habitus*) dont il s'agit ici n'appartient pas au moi empirique, mais au moi pur. […] toute "nouvelle" prise de position instaura une "visée" persistante et, par conséquent, un thème (un thème d'expérience, un thème de jugement, un thème de joie, un thème de vouloir), de telle sorte que désormais, toutes les fois où je me saisis comme le même que j'étais auparavant, ou comme le même qui est maintenant et qui était auparavant, je conserve mes thèmes, je les assume comme des thèmes actuels, tels que je les ai posés auparavant.[265]

Il affirme à présent que, quand le moi prend position, il « instaure » (*stiftet*) une « visée persistante », un thème qui se conserve. Cela révèle, à la différence des descriptions du premier tome des *Ideen*, que le moi qui opère la réflexion n'est pas lui-même un pôle vide : à chaque

[264] Ideen II, p. 164-165 (Hua IV, p. 111).
[265] Ideen II, § 29, p. 164-165, traduction modifiée (Hua IV, 111-112).

fois qu'il se saisit comme le même moi, il porte (*trägt*) en lui ses thèmes, il est et continue à être le moi de ses prises de position précédentes. Cela signifie que l'acte de détermination du sens ne se limite pas à la connaissance de l'objet, mais qu'en même temps toute nouvelle prise de position instaure une visée persistante.

Comme formation première du flux de vécu, des tendances se forment dans la conscience à chaque fois qu'un acte intentionnel a lieu. L'unité constituée, et dès lors sédimentée, va dorénavant déterminer la formation d'unités ultérieures. De même, un segment du flux du vécu détermine par ressemblance la formation d'autres segments semblables. Toutefois, le § 29 montre que, dans la sphère égoïque, ceci se passe autrement. Une conviction n'est plus, à cet égard, l'objet d'une tendance se déroulant à partir de positions d'existence. La question est donc de savoir en quel sens ces propriétés deviennent « habituelles » comme quelque chose appartenant proprement au moi.

Sans exclure la définition des *Ideen I* et tout en exposant le moi pur comme identité se constituant dans la saisie de soi comme identique, le § 29 fait un pas supplémentaire et donne une interprétation qui s'approche déjà de celle des *Méditations cartésiennes*. Cette identité est donc montrée comme étant produite dans le rapport du moi au flux du vécu. « C'est en rapport avec cette unité du flux que ce moi pur unique se constitue comme unité, ce qui veut dire que, dans son déroulement, il peut se saisir comme identique. »[266] À la différence du premier tome des *Ideen*, cette analyse prend donc en compte le fait que l'identité du moi n'est pas constituée comme quelque chose de séparé de son flux, mais c'est dans son « déroulement » (*Verlauf*) que le moi se produit comme le même. Cela n'implique pas seulement une saisie de l'identique, mais qu'une « sorte de conséquence » du moi (*eine Art Konsequenz des Ich*) se forme. Dans le déroulement de l'unité du flux, le moi peut revenir à ses souvenirs, mais aussi prendre conscience de soi en tant que sujet des vécus passés, dont dépende cette « conséquence ». Cela veut dire que l'unité du moi ne pourrait se constituer que si le flux ne se constituait comme quelque chose de « persistant » (*bleibende*).

Une conviction peut être un contenu répété dans différents vécus, tandis que *le* vécu lui-même dure pendant un laps de temps au sein de la durée immanente et puis tombe en arrière dans l'obscurité du flux du vécu écoulé. De même, un vécu de jugement apparaît et disparaît, et ne revient pas, alors que le jugement lui-même persiste : « J'ai une conviction (*Überzeugung*) qui persiste, je "nourris une rancune" ("*hege einen Groll*") ; à différents moments, j'ai différents

[266] Ideen II, p. 166 : « Das reine Ich ist konstituiert als Einheit mit Beziehung auf diese Stromeinheit, das sagt, es kann sich als identisches in seinem Verlauf finden » (Hua IV, p. 112).

vécus de rancune, ou encore différents vécus de jugement, mais “la” rancune ne fait que se répéter dans la donnée, c’est une rancune qui persiste (ou encore une conviction qui persiste). »[267] Le même vécu ne peut pas apparaître deux fois, seul peut se répéter le contenu du vécu : « Mais il peut également se présenter de telle manière que j’ai conscience que c’est seulement l’*ancienne* conviction qui revient, celle qui fut accomplie autrefois et l’est maintenant de nouveau, et qu’il n’y a là qu’une seule et même conviction persistante que je nomme la mienne. »[268]

En se succédant les uns les autres, les vécus sont en rapport entre eux ; un rapport par lequel ils font durer une conviction dans le temps phénoménologique. Il est dit dans les *Ideen II* que, dans la mesure où cette rancune constitue le contenu de nouveaux vécus et, partant, a une durée dans le temps immanent, elle est une « propriété persistante » du moi, c’est-à-dire un type de ses « formations d’unités » (*Einheitsbildungen*).

Husserl affirme que la conviction se trouve dans la durée phénoménologique là même où elle n’était pas constituée sur le « mode du vécu ». Cette conviction naît à un certain moment, de tels ou tels motifs, et pendant qu’elle peut être à nouveau assumée, c’est-à-dire pendant qu’il n’y a pas un motif qui amène le moi à l’abandonner, elle « demeure » (*verbleibt*) pour lui dans la chaîne de souvenirs. Il ne s’agit pas pour autant d’un jugement qui peut être une nouvelle fois accompli et ainsi reste le même d’un point de vue logique. Ce fait de « perdurer » (*bleiben*) est d’un autre type, et Husserl le décrit ainsi : « Si j’“acquiers de nouveau” une conviction ancienne, en accomplissant le changement correspondant, la conviction acquise (un “acquis qui persiste”) “subsiste” pour moi aussi longtemps que je peux assumer (*aufnehmen*) “de nouveau”, en reproduire pour moi la donnée (dans un nouvel accomplissement). »[269] Si pour autant j’abandonne la conviction et si par la suite je reviens à elle, la conviction n’a pas été maintenue. C’est-à-dire qu’une deuxième conviction naît et rétablit la première. Ces « formations d’unité » sont donc d’un type spécifique : « Mais une chose est claire, c’est que l’unité qui se constitue ici n’est pas unité *du vécu* de celui qui juge, mais unité “du” jugement qui persiste pour le sujet qui juge, lequel sujet, en se rapportant aux différents cas du ressouvenir et de la remise en vigueur, saisit ce jugement en tant que quelque chose qui lui est propre et qu’il ne fait que réassumer et ressaisir. »[270]

---

[267] Ideen II, p. 167 (Hua IV, 113).
[268] *Id*.
[269] Ideen II, p. 168 (Hua IV, 114).
[270] Ideen II, p. 171 (Hua IV, 117).

Dès lors que je pose un jugement, je peux par la suite revenir sur lui, le présentifier dans la conscience, me souvenir de lui. Ce jugement est en cela une unité reproduite dans la conscience, de sorte que le même jugement « réapparaît » en tant que reproduction dans le flux de conscience. Mais si ce jugement est en plus de cela instauré comme une conviction pour moi, sa validité ne dure pas seulement dans le présent actuel, elle dure de façon continue, sans pour autant prendre la forme d'une validité objective.

La teneur d'une conviction persistante est donc constituée comme unité d'un type spécifique. Bien que je puisse m'en souvenir, revenir à elle à plusieurs reprises, elle n'est pas « persistante », en ce sens, simplement du fait qu'elle peut être *reproduite* dans la conscience tel qu'un contenu souvenu. Il n'est donc pas simplement question d'un vécu dont la durée immanente s'écoule à travers ses phases temporelles. Cette unité « durable » (*bleibende*) ne dure pas dans le flux de conscience comme un « objet temporel ». Sa durée est quelque chose qui perdure pour le sujet. Les convictions sont durables jusqu'à ce que leur validité soient supprimées, elles sont donc « relativement durables ».

En ce sens, les « visées persistantes » sont de l'ordre de la *possession* du sujet : « Toutes les unités dont on a parlé, sont des unités qui se rapportent à un moi pur, au flux de conscience duquel elles appartiennent, et elles se constituent comme son "avoir". »[271] Le sujet instaure sa conviction et par la suite il l'a en son pouvoir. Elle est donc pour lui la même jusqu'à ce qu'il la supprime. Constituées dans la sphère immanente, ces unités deviennent des propriétés du moi pur.

Dans les *Ideen II*, Husserl parle de l'identité de la conviction et pas encore de l'identité persistante du moi. Bien que ses visées persistantes soient déjà comprises à ce moment-là comme ces propriétés qu'il porte en lui, il n'y a pas encore la constatation explicite que le moi lui-même « dure » ; que c'est son identité qui persiste à travers la durée de ses habitus. Dans les *Méditations cartésiennes*, cette coïncidence entre l'identité du moi et la persistance de ses prises de position sera explicitement posée :

> Il faut remarquer cependant que ce moi central (*zentrierende Ich*) n'est pas un pôle d'identité vide (pas plus que n'importe quel objet) ; avec tout acte qu'il effectue et qui a un sens objectif nouveau, le moi – en vertu des lois de la « genèse transcendantale », – acquiert une propriété permanente nouvelle. Si je me décide, par exemple, pour la première fois, dans un acte de jugement, pour l'existence d'un être et pour telle ou telle détermination de cet être, cet acte passe, mais je suis et je reste désormais un moi qui s'est décidé de telle ou telle autre manière. « J'ai une conviction correspondante. »
> Or cela ne signifie pas seulement que je me souviens ou que je pense me souvenir à l'avenir de cet acte ; j'aurais pu le faire même si j'avais entre temps « perdu » (*aufgegeben*) cette

[271] Ideen II, p. 174 (Hua IV, 119).

> conviction. Après avoir été « biffée » elle n'est plus ma conviction, mais elle l'avait été d'une manière permanente jusque-là. Tant qu'elle est valable (*geltende*) pour moi, je peux revenir vers elle à plusieurs reprises et je la retrouve toujours comme mienne, comme m'appartenant en tant qu'habitus (*habituell eigene*) ; je me trouve moi-même comme un moi qui est convaincu, comme un moi permanent déterminé par cet habitus persévérant (*bleibenden Habitus*). Il est ainsi en ce qui concerne toute décision que je prends. Je me décide, l'acte vécu s'écoule, mais la décision demeure – que je m'affaisse en devenant passif, dans le sommeil (*dumpfen Schlaf*), ou que je vive d'autres actes – la décision demeure continuellement en vigueur et, corrélativement, je suis désormais déterminé d'une certaine façon ; et cela aussi longtemps que je n'abandonne pas ma décision. Si la décision a pour objet une action, elle n'est pas « abandonnée » avec la réalisation de son but. Elle demeure en vigueur – dans le mode de l'accomplissement – et s'exprime ainsi : « c'est mon action et je la reconnaît mienne ». Mais je me transforme moi-même, moi qui persévère dans ma volonté permanente, lorsque je « biffe », lorsque je renie mes décisions et mes actes.[272]

Si j'acquiers une « propriété permanente » ou si j'en supprime une, c'est moi-même qui me transforme. Après avoir abandonné une conviction, je peux toujours m'en ressouvenir, cependant sa validité n'est plus constitutive de mon identité concrète. Je suis un moi qui a pris telle décision, qui a abandonné telle conviction. Le rapport du moi à la conviction n'est pas celui d'un vécu qui peut être reproduit, mais d'une validité que le moi conserve comme sa propriété, celle du « moi convaincu ». Ainsi, lorsque je biffe des décisions ou des actes antérieurs, je me transforme moi-même. Chaque prise de position obéit à la « conséquence » du moi, de sorte qu'il ne peut pas être « infidèle » à lui-même dans ses prises de position.

D'après ces descriptions, il est possible d'envisager qu'une conviction est une unité qui dure en tant qu'elle est valable pour le moi. C'est quelque chose que le moi possède en lui comme « son avoir », auquel il peut revenir à plusieurs reprises, et qu'il peut assumer à nouveau, « actualiser » à nouveau. Cela reviendrait-il à dire qu'il y a une différence entre une simple reproduction et une propriété valable ? Le moi est celui qui a telle conviction, qui a pris telle décision, et en cela ces propriétés forment son identité concrète. En ce sens, une propriété acquise ou abandonnée transforme le moi lui-même. Le rapport du moi à une « visée persistante » ne serait pas le même qu'à une objectité sédimentée quelconque. Je peux me souvenir de décisions que j'ai prises et qui n'ont plus de validité pour moi. Toutefois, avoir de la validité en tant que propriété du moi, cela veut dire ceci : à chaque fois que le moi accomplit un acte, il porte en lui toutes ses propriétés valables comme toujours valides dans le présent fluant.

C'est en tant qu'un moi qui prend position qu'il est un moi ayant une conviction (et ne pouvant pas être autrement). Cette idée apparaît déjà dans le § 29 des *Ideen II*, mais dans le

[272] MC (Vrin), § 32, 115-116 (Hua I, 101).

§ 32 des *Méditations cartésiennes*, l'identité du moi n'est plus considérée comme quelque chose de fixe en vertu d'une abstraction méthodique – comme c'était encore le cas dans les *Ideen II* : le moi persiste à travers ses changements. Considérée dans sa genèse, son identité n'est pas simplement numérique, elle demeure dans le déroulement du flux de la vie intentionnelle :

> Cela vaut également pour tous les habitus que me sont à chaque fois propres, qui se constituent comme convictions durables à partir d'actes fondateurs qui me sont propres, convictions au sein desquelles je deviens moi-même durablement convaincu de cela et grâce auxquelles j'acquière, en tant que moi polaire (au sens particulier de simple je-pôle) des déterminations spécifiquement égoïques »[273].

Les habitualités se forment originairement dans le moi[274] à partir d'un acte instaurateur en tant qu'une unité de formation valable pour lui-même quand le vécu dont elle était le contenu est passé à l'inactualité. Tant que demeure cette validité pour le moi, l'unité durable – qui n'est pas « le » vécu – peut être à nouveau éveillée comme la même, celle qui lui appartient toujours. Ce faisant, ce n'est pas seulement l'objet qui est prédonné selon une typique à laquelle son identité renvoie ; en outre il appartient au sujet en permanence comme intégrant l'histoire égoïque : « Cette activité, par laquelle je pose et j'explicite l'existence, instaure une habitualité de mon moi (*Habitualität meines Ich*) ; et de par cette habitualité, l'objet en question m'appartient en permanence (*bleibend zu eigen ist*), comme objet de ses déterminations. »[275]

Dans le ressouvenir, un contenu qui a été originairement perçu est reproduit à nouveau. J'ai la faculté de revenir à nouveau à un même ressouvenir, et d'ainsi avoir des souvenirs de mes souvenirs antérieurs, de sorte qu'une « unité du même souvenu » « subsiste » (*besteht*) : « Il peut arriver que ce qui fut soit pris comme perdurant. »[276]. Le contenu du ressouvenir réitéré est donc le même, il est ce qui est « persistant » : « J'ai, dans chaque souvenir, le même aspect de ce qui fut, la même "perception antérieure", avec le même visé en tant que tel, la même apparence antérieure et la même thèse de l'être. »[277] Cette chaîne de ressouvenirs se constitue comme une « unité » qui « existe en tant que quelque chose d'objectif » et qui « se déploie dans le temps » « d'une manière qui lui est propre ». L'unité dont je me souviens comme une certaine « idée du souvenir » – qui inclut contenu et thèse – est instaurée dans un premier vécu, et

---

[273] MC (PUF), p. 152-153, traduction modifiée (Hua I, 134).
[274] Cf. AMC, p. 22.
[275] MC (Vrin), § 33, 118 (traduction modifiée) : « Diese meine Aktivität der Seinssetzung und Seinsauslegung stiftet eine Habitualität meines Ich, vermöge deren mir nun dieser Gengenstand als der seiner Bestimmungen bleibend zu eigen ist » (Hua I, 102).
[276] Ideen II, p. 168 (Hua IV, 114).
[277] Ideen II, p. 169 (Hua IV, 115).

« demeure en tant que chose » durant dans le temps, là même où elle était absente en tant que contenu éveillé. Puis, l'idée du souvenir qui persiste s'actualise à nouveau dans des actes singuliers :

> Si j'accueille à présent le souvenir, il est alors motivé en soi et, à tout moment du temps, la répétition de ce souvenir serait quelque chose de motivé. Tout au long du temps, ce souvenir "subsiste" (*besteht*) aussi longtemps que des motifs ne se présentent pas, qui les suppriment et du même coup invalident aussi le souvenir originaire. Une telle râture biffe tout souvenir futur de ce même contenu et tout souvenir passé jusqu'à la perception originaire (qui est contenue dans chaque souvenir en tant que motivation). Le contenu du souvenir en tant que matière de la thèse de souvenir reste bien alors quelque chose d'identique, mais la thèse a cessé d'être.[278]

Ces descriptions du § 29 des *Ideen II* soutiennent une distinction entre l'unité durable du thème du souvenir – qui s'étend au-delà du souvenir – et « le » souvenir en tant que reproduction du contenu de vécu. Le moi pose un objet – une identité objective qui possède par ce moyen une histoire – et ce faisant, il pose aussi une thèse qui devient sa propriété habituelle, quelque chose qui lui appartient. Le contenu du ressouvenir demeure en tant que contenu dont le moi peut se souvenir. C'est du « sédimenté » qui peut être éveillé par le moi actif ou par des synthèses d'association, c'est un avoir du moi, une objectité constituée dans l'ego[279], et que le moi porte en lui comme son histoire[280].

Il y a la possibilité phénoménologique que je me souvienne des actes passés. Mais une propriété habituelle du moi n'est pas simplement un acte ou une unité pouvant être remémorée, mais elle garde toujours pour lui une certaine validité en tant que *sa* conviction. Si la « thèse de souvenir » est supprimée par le moi, elle n'est plus valable, elle ne lui appartient plus en tant que sa propriété. Cela signifie que je peux toujours me souvenir de sa « matière », mais la thèse que j'avais posée est supprimée[281], c'est-à-dire qu'elle n'existe plus comme éveil potentiel. Un contenu de vécu, au contraire, ne peut jamais disparaître complètement : il tombe en arrière, il passe à l'inactualité. Et si un éveil le rappelle dans la conscience, il « réapparaît » en tant que reproduction. Alors, cette « unité du thème persistant » (*Einheit des bleibende Themas*) se forme-t-elle comme quelque chose d'autre que l'objectité constituée par l'acte du moi, et en même temps que le sujet constitue celle-ci ? C'est une unité qui demeure comme durable même

---

[278] Ideen II, p. 169-170 (Hua IV, 115-116).
[279] Cf. MC, § 37.
[280] Cf. Hua IX, p. 211.
[281] « Le "contenu" du souvenir est le même. L'unité n'est pas, dans ce cas, visée de manière à permettre de poser des différences, en ce qui concerne la clarté et la non-clarté de la donnée. Il s'agit du corrélat thétique du souvenir, il s'agit du "thème du souvenir", de ce qui fut, mais sur le mode du souvenir dans lequel il prend figure pour moi identiquement dans des souvenirs réitérés possibles. Dans des souvenirs réitérés, cette unité va jusqu'à la coïncidence : elle existe en tant que quelque chose d'objectif. » Ideen II, p. 169 (Hua IV, 115)

quand des vécus ne la présentifient pas et, après avoir été supprimée, elle ne revient plus en tant qu'unité du thème : je peux toujours me souvenir de la conviction dans la mesure où elle a été « posée » en tant que contenu du vécu, mais elle n'est plus « ma » conviction.

La thèse pendant qu'elle est valable, forme l'unité du souvenir qui dure. Cela ne veut donc pas dire que le même vécu se répète à chaque fois dans la conscience, mais c'est la validité de la thèse articulée en lui qui demeure en tant qu'unité pendant qu'elle est valable pour le moi : c'est d'une seule et même unité qu'il s'agit :

> L'idée du souvenir A n'est pas "le" souvenir A, que je posséderais en tant qu'une unité sans cesse valable (bien qu'elle n'ait pas pour autant une validité objective). Il en va ici comme dans le cas de "la" conviction prédicative, qui est ma conviction entretenue par sa persistance, ma propriété (*Eigentum*), que je peux saisir, dans des actes réitérés (*widerholten*) et réiterables (*wiederholbaren*) aussi souvent qu'on voudra, comme une seule et même conviction, comme celle que j'ai sans cesse.[282]

Le moi peut abandonner l'un de ses thèmes, mais pour cela il faut qu'il y ait un changement des motifs. Au contraire, vis-à-vis des mêmes motifs, le moi conserve ses prises de position. Ma prise de position persiste ainsi que je persiste en elle, et il doit y avoir dans le changement de motif une raison pour un changement de ma prise de position, de sorte que je ne peux pas devenir « inconséquent » par rapport à moi-même. Tout changement se justifie alors par le fait que je suis sujet à d'autres motivations.

La conviction ne dure donc pas en tant qu'unité objective. Elle ne s'étend pas dans le temps jusqu'à ce qu'un acte la pose à nouveau : elle est reprise comme la même ancienne conviction, « de nouveau reçue dans sa validité ». Cela veut dire qu'il s'agit d'une unité dont l'identité est immanente et n'est constituée que pour le sujet : « Il ne s'agit pas ici de la teneur partout identique de la conviction en tant qu'unité idéale, mais de sa teneur en tant que quelque chose d'identique pour le sujet (*für das Subjekt*), en tant que quelque chose qui lui est propre, qu'il a acquis dans des actes antérieurs, mais qui n'est pas momentané comme de tels actes, mais au contraire appartient au sujet perdurant (*dauernden Subjekt*), en tant que ce qui persiste pour lui dans la durée. »[283]

Comme reproduction d'un « souvenir clair » éveillé depuis le présent, le ressouvenir joue un rôle pour l'« explicitation » et la « vérification », de sorte que sans lui la « moindre prédication » ne pourrait s'accomplir[284]. C'est une loi première de la conscience que l'état

---

[282] Ideen II, p. 170 (Hua IV, 116).
[283] *Id*.
[284] Cf. NG, 174

antérieur « détermine fonctionnellement » l'état ultérieur – par exemple lorsque le « semblable induit un déroulement semblable »[285]. Les vécus et les segments du flux de conscience antérieurs ont donc des « répercussions ». Toutefois, lorsqu'il s'agit de la même ancienne conviction, cela signifie que le ressouvenir n'est pas pure et simple reproduction du perçu originaire, mais c'est bien la même « unité de thème » qui s'étend à travers le temps, et peut être à nouveau actualisée par le moi comme toujours ayant pour lui de la validité. Ainsi, il n'y a pas uniquement des connexions de motivation dans lesquelles une partie semblable induit une partie semblable comme « motivation de position » : dans l'actualisation de l'originairement « instauré », c'est une même unité qui se répète. Au sujet de cette différence entre une simple reproduction et une visée persistante, Husserl écrit:

> Si nous considérons les reproductions répétées et la répétition des positions (*Wiedersetzungen*) qui longent en la « traversant de part en part » la chaîne des reproductions et qui concernent le thème originaire reproduit en elles, alors ce qu'un acte du cogito pose, le thème, est quelque chose qui persiste aussi longtemps que la reproduction n'est précisément pas pure et simple reproduction, mais bien « répétition de position », ou mieux co-position (*Mitsetzung*) actuelle, reprise du posé « antérieur ».[286]

À partir d'une « archi-instauration » (*Urstiftung*) la conviction persiste comme la même conviction : non pas comme quelque chose qui s'étend dans le temps immanent, mais « au simple sens de la reprise de l'ancienne certitude, déjà instaurée, qui est de nouveau reçue dans sa validité »[287]. Il ne s'agit pas simplement d'un vécu qui me serait disponible en tant qu'« unité sans cesse valable » ; unité que je pose et qui peut revenir à la conscience dans sa validité qui lui est propre – et que par conséquent serait accessible à d'autre sujets. C'est quelque chose qui doit être entretenu par moi et que je peux saisir comme ma propriété et comme la *même* conviction, comme le *même* souvenir qui n'a pas cessé d'être valide de sorte que sa validité m'appartient. « L'unité dont il est question ici n'est pas une simple abstraction, une idée, mais bien une unité de vécu concrète (*eine konkrete Erlebniseinheit*). »[288] Ainsi, il ne s'agit pas de l'unité du vécu de jugement, mais de l'unité du jugement lui-même qui persiste pour le sujet à travers différents vécus.

Dans le ressouvenir, je me rappelle l'acte accompli et aussi le fait que je suis le sujet de cet acte. Je m'identifie à moi-même comme le même et identique à moi. Mais ce faisant, je

---

[285] NG, p. 174.
[286] Ideen II, p. 174 (Hua IV, 119).
[287] Ideen II, p. 173 (Hua IV, 119).
[288] Ideen II, p. 170 (Hua IV, 116).

peux ne pas participer à l'acte passé. Dans l'actualisation d'une propriété habituelle, au contraire, le moi participe nécessairement à nouveau à l'acte. Donc, il ne s'agit pas d'une simple identification formelle : le moi est le même parce qu'il n'a pas cessé de persister à travers toutes ses validités qui sont des unités de vécu concrètes : « Si j'acquiers une conviction et si, ce faisant, je me représente un futur dans lequel je reviens à telle conviction, alors je me représente moi-même tout simplement comme "participant" ("*mitmachend*") à la conviction et pas uniquement comme me souvenant du vécu. »[289] Il faut que j'y « participe » (*mitgemacht*), sinon ce ne serait plus ma conviction : « Quant à la *thèse de croyance*, il faut nécessairement ici (comme pour le souvenir d'un perçu) y "participer" de nouveau : sinon, cela signifie que c'*était* bien ma conviction, mais qu'à présent elle a cessé de l'être. »[290] Ainsi, les convictions sont des unités pouvant « cesser (*aufhören*) et éventuellement être réinstaurées » (*gestiftet*)[291].

2.3. La validité comme participation

À la fin de la 40e leçon et au cours de la 41e leçon de *Philosophie première 2*, au sujet du dédoublement du moi, Husserl écrit que dans le cas de la réflexion sur ma perception de la maison – dont nous avons déjà traité dans le premier chapitre –, je ne suis pas simplement le spectateur de l'acte de percevoir et du sujet percevant : « […] je partage aussi la croyance perceptive de ce moi, moi en ma qualité de moi réfléchissant j'accomplis avec lui la croyance du moi percevant la maison »[292] ; je partage avec lui la « croyance perceptive » en ce que je vois. Cela veut dire que la maison a « valeur d'existant » pour moi également dans la réflexion, et comme moi de la réflexion « je suis aussi sujet d'accomplissement pour cette validité »[293].

Cependant, « il n'est pas nécessaire que moi en tant que moi réfléchissant je sois toujours aussi un moi qui croit en même temps »[294]. Cela est possible par exemple lorsque j'opère la réduction phénoménologique et deviens spectateur de moi-même sans participer à la prise de position du moi réfléchi. Ainsi, je peux, « *fort de ma liberté, m'abstenir* de participer à cette croyance naturelle accompagnant la réflexion », en me comportant « en spectateur

[289] Ideen II, p. 171 (Hua IV, 117).
[290] *Id*.
[291] *Id*.
[292] EP 2, p. 129 (Hua VIII, 91).
[293] EP 2, p. 130 (Hua VIII, 92).
[294] *Id*.

absolument non intéressé à l'existence et au mode d'être de la maison perçue et à l'existence du monde en général »[295]. Le moi peut même refuser la prise de position antérieure.

Dans la scission du moi, le moi réfléchissant peut participer à l'intérêt du moi précédent et ne faire « qu'un avec lui dans le *type* de la prise de position intéressée qu'il partage avec lui »[296]. De l'autre côté, nous avons « la possibilité que cette participation et unité ne soient pas données et que le moi réfléchissant appréhende et considère l'acte du moi sous-jacent et son orientation intéressée vers le but, mais justement sans être lui-même intéressé par ce à quoi s'intéresse le moi considéré »[297]. Dans le dédoublement réflexif, il peut y avoir donc une scission de l'intérêt du moi. Cela ne veut pas dire pourtant que le moi réfléchissant est un moi complétement désintéressé, car il persiste en lui un intérêt cognitif :

> Et c'est en cela que je diffère, moi, *le spectateur de moi-même et connaisseur de moi-même non intéressé*, du moi se tenant sous le regard de ma réflexion. En tant que tel, au lieu d'être intéressé par l'être et le mode d'être de la maison, je suis tout à fait exclusivement intéressé par le moi du vécu perceptif […].
> Moi en tant que moi réfléchissant, je ne suis pas désintéressé à tous points de vue ; puisque j'accomplis un acte, je manifeste un intérêt cognitif ; mais cette manifestation de l'acte de connaissance réflexif et du juger se rapporte à moi et à mon acte de percevoir dans son originalité pure.[298]

Grace à un intérêt cognitif, je suspens la validité de ma croyance à l'être. Cela est possible parce qu'un autre intérêt se présente à moi dans le changement de l'attitude phénoménologique. Cela ne veut pas dire que la croyance naïve est supprimée : simplement, sa validité est suspendue lorsque j'opère la réduction phénoménologique. Le moi est en effet dédoublé, car il ne participe pas, à ce moment-là, à sa prise de position antérieure ; et il prend position à partir de cette nouvelle condition. Toutefois, la non-participation à la croyance naïve n'est pas un biffage d'une conviction. Si cette suspension est en effet un dédoublement, cela est différent d'une annulation de la validité antérieure. En changeant d'attitude, le moi assume un nouvel intérêt qui pour autant n'est pas conflictuel avec lui-même, c'est-à-dire que le moi reste toujours « fidèle » à soi. Il peut, toutefois, prendre une position qui annule une conviction ancienne, mais, ce faisant, il se transforme lui-même.

Précisons : dans l'attitude théorique, mais aussi dans l'attitude axiologique et l'attitude pratique, les prises de position du moi réfléchissant et du moi réfléchi peuvent concorder ou

---

[295] *Id*.
[296] EP 2, p. 136 (VIII, 96).
[297] EP 2, p. 136-137 (VIII, 96).
[298] EP 2, p. 137 (VIII, 97).

bien ne pas concorder. Plus encore, il est possible que l'acte du moi réfléchissant soit d'un autre type que l'acte du moi réfléchi et, partant, que l'intérêt de l'un et celui de l'autre soient différents :

> Moi en tant que moi réfléchissant ne puis-je pas avoir en moi-même mon objet intentionnel, même dans le plaisir ou le déplaisir, dans l'amour et la haine, dans la délibération pratique et dans l'acte-de-me-décider, dans la réalisation pratique, en moi en tant que je suis le sujet de ce genre d'actes affectifs accomplis dans une naïveté passée. J'aime, et en réfléchissant je me réjouis d'aimer, de la manière dont j'aime, ou bien alors en me déplaisant a moi-même je m'en fais à moi-même des reproches. J'avais voulu et agi, et après coup, à la réflexion, j'ai du remords d'avoir agi de la sorte. *Conscience morale* est le nom désignant une classe de ce genre de références réflexives à soi-même en tant que prises de position affectives du moi à l'égard de lui-même, qui peuvent alors souvent se muer en jugements sur soi-même, en jugements sur ma valeur propre.
>
> Il appert en même temps que le moi réfléchissant, dans ces actes affectifs réflexifs, peut aussi en ce qui concerne leurs prises de position tantôt s'accorder et tantôt ne pas s'accorder avec le moi sur qui il réfléchit. Le désaccord par exemple intervient lorsque je condamne actuellement une haine nourrie précédemment ou que je renonce à une appréciation esthétique, un remords antérieur, etc., et ce dans l'attitude affective contraire qui est la mienne actuellement ; il en va ainsi dans tous les cas où il y a une critique dans la sphère de l'affectivité. Il peut aussi arriver que l'acte, et plus exactement l'acte dominant du moi réfléchissant, soit un acte d'une autre sorte que l'acte du moi réfléchi. Au lieu de cela, nous pouvons dire aussi, et c'est à présent une extension de ce qui vient d'être exposé précédemment, que l'intérêt de l'un et celui de l'autre moi peuvent être différents.[299]

Dans ces descriptions, nous n'avons pas simplement une suspension de la validité ou des prises de position, ou même la suspension de l'intérêt. Le rapport entre le moi réfléchissant et le moi réfléchi soumis à des actes réflexifs est toujours concerné par la prise de position du moi réfléchi. S'il n'est pas d'accord avec lui, c'est dans la mesure où il effectue une critique de lui-même, mais tout en étant le même, en se reconnaissant comme moi qui s'est comporté de telle ou telle manière. La haine persistante est une ancienne conviction qui est toujours une propriété du moi. Elle peut être reproduite dans le ressouvenir, et le moi peut la saisir dans un ressouvenir de réflexion. J'ai du remords d'avoir nourri cette haine. Cependant, cela ne veut pas dire que la haine est abandonnée. La critique des affects n'est possible que si le moi participe toujours à la validité de sa conviction. Elle ne sera plus sa propriété habituelle, dès lors qu'elle n'aura plus de validité pour lui ; il ce sera ainsi transformé moyennant tel abandon. Dans tous ses actes, soit dans une critique de soi, ou dans une suspension de la croyance, le moi assume différents intérêts en fonction de l'attitude présente. Toutefois, il n'est pas infidèle à lui-même : il ne peut le faire qu'à partir de *son* passé, et dans la mesure où les différents intérêts qu'il partage sont tous *ses* intérêts. Cela est pourtant diffèrent d'un conflit à l'intérieur du même moi :

---

[299] EP 2, 42e Leçon, p. 149 (Hua VIII, p. 105-106).

un conflit ne peut pas en effet subsister ; l'un des éléments conflictuels doit donc être supprimé. La vie égoïque se déploie dans le sens d'une suppression de tout ce qui peut être abandonné, qui entre en conflit avec sa cohérence interne.

La diversité des intérêts co-existe avec le moi. Cela signifie que même si le moi peut avoir différents intérêts, c'est en tant que le même moi qu'il les a. S'il se dédouble dans une critique des affects, s'il n'est pas d'accord avec son comportement, une identification subsiste qui l'identifie au sujet de l'acte antérieur : c'est toujours du même moi dont il s'agit. Il ne s'agit donc pas seulement d'une auto-identification formelle, mais d'une identification aux mêmes propriétés qui sont les siennes, c'est-à-dire d'une identification concrète. Si les intérêts du moi peuvent par moment être contradictoires, ce n'est qu'une contradiction possible à l'intérieur du moi. Ainsi, tout ce qui se déploie dans la vie intentionnelle égoïque est déjà une possibilité de l'ego. Cependant, cette possibilité ne peut pas être actualisée à n'importe quel moment de la vie du sujet. Si cela révèle l'histoire dans laquelle l'ego se constitue, en se temporalisant en tant que monade, c'est dans chaque prise de position que l'histoire de cette vie se déploie. Le moi prend une décision dans un acte dont il est le pôle. Il peut par la réflexion se saisir comme le même moi, celui dont il se souvient et qui a pris telle décision.

L'intérêt fait partie du moi, il demeure inhérent à lui. C'est en cela qu'il peut revenir, dans la réflexion, à sa haine persistante, du fait qu'elle est son « avoir », sa propriété habituelle. De ce point de vue, la vie égoïque ne peut donc pas être réduite aux synthèses aperceptives présentes, dans la mesure où, à chaque acte et même lorsqu'il n'est pas éveillé, le moi porte en lui son passé, ainsi que l'horizon de son avenir. Cela implique en outre que le dédoublement réflexif produisant un désaccord affectif ne biffe pas ce qui se trouve en lui comme « soubassement dormant » et qui peut à un autre moment être de nouveau reçu dans sa validité.

Si seulement une nouvelle prise de position peut le faire, comment des modifications peuvent-elles persister ? Y a-t-il encore quelque chose qui change qui puisse les provoquer ? Bien que ce soit une modification ayant lieu à l'intérieur du moi, elle a des conséquences effectives pour le sujet. Nous avons vu qu'il ne s'agit pas seulement de « connexions de motivation » liées au présent fluant ; les unités appelées habituelles consistent en une « conséquence » égoïque dans la mesure où une même unité dure pour le sujet. Pour instaurer ce type de formation, il est besoin d'une prise de position dans laquelle le moi est rationnellement motivé. Cela signifie que le moi ne peut pas simplement renoncer par la suite à une décision, s'il n'a pas de motif qui le détermine à cela. En quoi consiste alors cette causalité de motivation ?

Si je reviens à une conviction que j'ai acquise, cela signifie que j'y participe et pas seulement que je m'en souviens. Je peux ne pas me rappeler de pourquoi je l'ai instaurée, mais elle est toujours ma conviction et pour que je l'abandonne, je dois prendre une position. C'est seulement si la conviction n'appartient plus à la chaîne de ressouvenir qu'alors je n'y participe plus :

> Pour s'écarter de l'ancienne conviction, il est besoin de raisons qui la suppriment. La question se pose, il est vrai, de savoir ce qu'implique ici ce « il est besoin ». Il ne s'agit nullement d'un fait empirico-psychologique – nous avons bel et bien à faire à la conscience pure, avant la constitution du sujet psychique real. La conviction antérieure (l'expérience, etc.) garde sa validité pour moi – cela ne veut rien dire d'autre que : je l'« assume », je participe à la croyance en la reproduisant. Il ne s'agit pas d'un consentement, d'une acceptation, comme quand je m'interroge, quand je doute, quand je présume simplement. Et cependant il y a nécessairement une sorte de consentement de ma part, dans la mesure où toutefois nous pouvons distinguer les deux couches : le souvenir lié au sujet antérieur, à la croyance, la conviction, l'expérience, etc., antérieures, alors que le sujet actuel n'y participe pas. Et il en va de même dans le cas où il y a participation, en quoi la participation n'est certes pas une étape propre, un oui propre, mais, au contraire, ce qui est remémoré se trouve là pour moi dans une unité homogène du souvenir et la qualité actuelle de la thèse passe (*geht*) dans le souvenu. Il en va de même pour les actes de tous genres, pour les vécus de toutes sortes de qualifications.[300]

Néanmoins, Husserl observe que ce changement d'attitude n'est pas simplement un « ne pas faire » comme dans le sommeil, et que je ne peux pas simplement renoncer à l'intérêt que j'avais auparavant. En d'autres termes, la suspension de la validité de l'objet dans l'attitude naturelle n'est pas un renoncement à son existence. Il n'est pas question, dans ce cas, de me rendre compte que la maison n'existe pas, ou que ce que je perçois est diffèrent de quelque chose comme une maison. S'il n'y a pas un *motif* pour que je le fasse, je ne peux pas tout simplement renoncer à la croyance que j'avais avant. Cependant, à l'égard d'une « motivation particulière », je peux la suspendre dès lors que je me positionne en observateur de moi-même. Cela requiert un intérêt cognitif en moi-même en tant que sujet de l'acte de perception de l'attitude naturelle :

> Du reste, il est manifeste aussi que, lorsque je passe de l'accomplissement naïf latent du « je perçois la maison » à la réflexion, je ne puis renoncer purement et simplement à l'intérêt

[300] Ideen II, p. 171, traduction modifiée. « Es bedarf aufhebender Gründe, um von der alten Überzeugung abzugehen. Es fragt sich freilich, was hierin liegt, in diesem "es bedarf". Es ist kein empirischpsychologisches Faktum — wir haben es ja mit dem reinen Bewußtsein vor der Konstitution des realen psychischen Subjekts zu tun. Die frühere Überzeugung (Erfahrung usw.) behält für mich Geltung — das sagt nichts anderes als: ich "übernehme" sie, reproduzierend mache ich den Glauben mit. Es ist nicht ein Zustimmen, ein Jasagen derart wie bei einer Frage, einem Zweifel, einer bloßen Zumutung. Und doch muß ich so etwas wie zustimmen, sofern wir doch die zwei Schichten unterscheiden können: die Erinnerung mit dem früheren Subjekt, dem früheren Glauben, Überzeugtsein, Erfahren etc., während das jetzige Subjekt nicht mitmacht. Und dasselbe in eins mit dem Mitmachen, wobei das Mitmachen freilich kein eigener Schritt ist, kein eigenes Ja, sondern in einer homogenen Einheit der Erinnerung steht das Erinnerte für mich da und geht die jetzige Setzungsqualität hinein in das Erinnerte. Ebenso ist es bei Akten jeder Gattung, bei Erlebnissen jederlei Qualifizierung. » (Hua IV, p. 117)

> existentiel que je manifestais naïvement. Il fait partie du moi, de ce moi que je suis à présent, et reste inhérent à ce moi lors même que je m'absorbe dans les actes nouveaux, aussi longtemps que ne survient aucun motif qui me détermine à y renoncer. En d'autres termes, réfléchissant spontanément, je ne puis m'empêcher de sympathiser avec moi-même, d'assumer mes intérêts tout en réfléchissant sur moi. Il faut d'abord une *motivation particulière* qui me délivre de cette sympathie et qui me permette ainsi de devenir le pur spectateur de moi-même ou le spectateur de mon Soi pur et de l'acte chaque fois pris purement en soi et pour soi. Seul *l'acte libre de la suspension du jugement* du vouloir-s'affranchir du co-interêt originaire qui me fait participer aux actes est ici capable de produire cette attitude du spectateur impartial ; c'est sous son influence que, dans l'observation de mon propre acte de percevoir, le perçu cesse pour moi tout simplement d'exister comme valant dans son champ d'existence ou comme objet possible d'expérience. Quel peut en être le *motif* ?[301]

Ces descriptions issues d'analyses sur la réflexion exposent le problème de la participation dans l'acte de dédoublement du moi. La suspension de la participation a son origine dans un co-intérêt, qui, même s'il est conflictuel avec d'autres intérêts du moi, co-appartient au moi. Une suspension n'est pas une annulation de la conviction. Au contraire, quand une déterminité est supprimée, il n'y a plus de participation ; c'est-à-dire que le moi ne porte plus sa validité en lui. Ainsi, un même moi peut avoir différents co-intérêts, il peut en suspendre quelques-uns en fonction de l'attitude qu'il assume dans le présent fluant. Mais ils sont liés dans une « unité homogène », qui ne peut changer que s'il y a un motif déterminant une modification. Il y a donc une unité égoïque habituelle dans laquelle non seulement le moi porte des sédiments pouvant être réactivés dans le ressouvenir, mais une « unité homogène » qui caractérise une espèce de « consentement » qui à chaque fois le moi actualise. Ainsi, il participe actuellement à tout ce qui est pour lui actuellement valide. Il peut se souvenir de ses intérêts et de ses convictions anciennes, mais il se peut qu'ils n'appartiennent plus à l'ensemble de ses validités durables. En d'autres termes, ils ne composent plus l'« unité homogène » des proprietés du moi. La question est donc de savoir s'il y a une distinction phénoménologique entre un ressouvenir auquel je ne participe plus et un ressouvenir traversé par la « qualité actuelle de la thèse ».

---

[301] EP 2, p. 139. « Es ist ja auch offenbar, daß ich, vom naiv-latenten Vollzug des "Ich nehme das Haus wahr" in die Reflexion übergehend, das Seinsinteresse, das ich naiv betätigte, nicht ohne weiteres fahrenlassen kann. Es gehört zu mir, der ich jetzt bin, und bleibt mir, mag ich auch in die neuen Akte eintreten, solange nicht ein Motiv auftritt, das mich bestimmt, es fahrenzulassen. Anders ausgedrückt: Schlicht reflektierend, kann ich nicht anders als mit mir selbst zu sympathisieren, als, über mich reflektierend, meine Interessen zu übernehmen. Eine besondere Motivation muß mich erst von dieser Sympathie befreien und es dadurch ermöglichen, daß ich zum reinen Betrachter meiner selbst werde, oder zum Betrachter meines reinen Selbst und des jeweiligen rein in sich und für sich genommenen Aktes. Nur durch die freie Tat der Urteilsenthaltung, des Willentlich-sich-loslösens vom ursprünglichen Mitinteresse, kann hierbei jene Einstellung des unbeteiligten Betrachtens Zustandekommen, wodurch für mich in der Betrachtung des eigenen Wahrnehmens das Wahrgenommene aufhört, schlechthin dazusein <als> in seinem Seinsfeld Geltendes oder zu Erfahrendes. Was kann hier das Motiv sein ? » (Hua VIII, p. 98)

2.4. L'unité du moi comme centre de motivation égoïque

Il y a un lien entre le moi et ses propriétés habituelles qui permet la pérennité de la validité de celles-ci pour le moi dans le présent fluant. Il est donc besoin d'un motif qui mène le moi à abandonner une conviction, à en renforcer une, ou encore à en instaurer une nouvelle ; et l'instauration d'une conviction a en effet une « motivation de raison ». Qu'une conviction persiste signifie qu'elle est toujours valable pour le moi. La décision est toujours *sienne*, elle est *sa* propriété, et pour qu'elle soit abandonnée il est besoin d'un motif qui mène le moi à le faire. Devenue une propriété habituelle, la conviction devient sa possession et quelque chose qui lui appartient comme son habitualité :

> En tous cas, c'est là une loi eidétique de l'identité d'un seul et même moi et qui, partant, est une co-donnée inhérente à la connaissance de l'identité, que je maintienne une prise de position intérieure actuelle, au cours d'actes réitérés que je reconnais et que j'assume comme étant les miens. Telle est ici la loi : que toute « visée » est une instauration (*Stiftung*) qui reste une possession (*Besitz*) du sujet aussi longtemps que des motivations ne se présentent pas en lui qui requièrent un « changement » (*Änderung*) de la prise de position, un abandon de l'ancienne visée ou encore un abandon partiel concernant ses composantes et, du même coup, un changement concernant le tout de la visée. Toute visée émanant d'un seul et même moi demeure nécessairement dans la chaîne des ressouvenirs, aussi longtemps qu'il n'y a pas de motifs qui la biffent.[302]

Au cours du temps, le motif qui a auparavant mené le moi à instaurer une conviction peut être oublié, ce qui n'annule pas pour autant la validité d'une conviction. De même, un nouveau motif est nécessaire pour qu'une propriété habituelle soit supprimée. Quelque chose motive le moi à l'abandonner. Cela veut dire que l'unité de la thèse du vécu ne demeure (*verbleibt*) plus dans la « chaîne de ressouvenirs », quoiqu'un souvenir de la conviction puisse monter à la surface – ce qui n'est pas la même chose que la réapparition de la conviction en tant que propriété valable : celle-ci doit durer pour le moi, même quand un vécu ne l'actualise pas. Ainsi, il ne s'agit plus simplement d'un événement de sédimentation, ce qui est un procès

[302] Ideen II, § 29, p. 166-167 (traduction modifiée). « Jedenfalls ist doch auch dies ein Wesensgesetz der Identität desselben Ich und somit in der Erkenntnis der Identität mitgegeben, daß ich eine innere aktuelle Stellungnahme festhalte, in wiederholten Akten als die meine anerkenne und übernehme. Und so ist es also Gesetz: daß jede "Meinung" eine Stiftung ist, die solange Besitz des Subjekts bleibt, als nicht Motivationen in ihm auftreten, die eine "Änderung" der Stellungnahme, eine Dahingabe der alten Meinung, bzw. hinsichtlich ihrer Komponenten eine partielle Preisgabe, hinsichtlich der ganzen eine Veränderung fordern. Jede Meinung eines und desselben Ich verbleibt notwendig in der Kette von Wiedererinnerungen, solange sie nicht auf Motive hin durchgestrichen wird. » (Hua IV, 113)

« passif par excellence »[303]. Le moi « se tient et se maintient » par le biais de ses propriétés, auxquelles il demeure lié :

> J'en viens à la conviction A, sur le fondement d'une réflexion et de certains motifs ; elle s'instaure ici comme conviction persistante. Plus tard, j'y fais référence comme à ma conviction notoire ; un souvenir émerge, clair ou non, les motifs, les raisons du jugement en sont peut-être complément obscurs : quant à mon ancienne conviction, instaurée je ne sais plus quand, elle a ses raisons que je recherche peut-être – ce qui est autre chose que de rechercher pour elle de nouvelles raisons. […] La conviction reste la même, quand les témoignages sont les mêmes. Il s'agit d'un jugement, plus précisément d'une matière de jugement, avec la thèse qui lui est afférente, et qui se rapporte à certaines raisons. Cependant les raisons peuvent changer au cours du temps, de nouvelles raisons peuvent s'y adjoindre, il peut se produire un renforcement, par la répétition : « j'ai telle conviction depuis longtemps déjà et elle n'a cessé de se renforcer, de se confirmer pour moi au cours du temps… ». Le rapport aux motifs peut ne pas être clair du tout, de même que le rapport aux différents cas de remise en vigueur et de renforcement de la conviction.[304]

La teneur de la conviction n'est donc pas celle de son identité objectale qui doit être constituée sur le fond d'actes intentionnels de ressouvenir, et qui dure en tant qu'« apparaissant » dans l'unité du présent fluant, dans l'enchaînement de rétentions et de protentions. La conviction « dure » pour le sujet, même si elle n'est pas présentifiée dans un souvenir actuel. Elle n'est pas réduite à la possibilité de réapparaître dans le *continuum* de rétention et de protention.

Une formation qui demeure est toujours dans un rapport au moi, et ne persiste que comme telle. Mais qu'est-ce que maintient le lien entre le moi et sa propriété habituelle ? Si au cours du temps, le motif qui mène le sujet à prendre une position peut être oublié par lui, le lien de motivation demeure-t-il alors comme sédiment dans le flux écoulé, comme motivation subsistante ? Il apparaît qu'un nouveau motif pourrait s'avérer nécessaire pour un changement de la propriété, soit pour que celle-ci se renforce, soit pour qu'elle soit abandonnée. Autrement,

---

[303] Cf. Holenstein, E. *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl* (Phaenomenologica 44), Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972, p. 60.

[304] Ideen II, p. 170-171 (traduction modifiée). « Auf Grund einer Überlegung und gewisser Motive komme ich zur Überzeugung A, sie wird hier als meine bleibende Überzeugung gestiftet. Späterhin rekurriere ich darauf als auf meine bekannte Überzeugung; eine Erinnerung taucht auf, unklar oder klar, die Motive, die Urteilsgründe vielleicht völlig dunkel: meine alte Überzeugung, gestiftet ich weiß nicht mehr wann, sie hat ihre Gründe, nach denen ich vielleicht suche, was ein anderes ist als nach neuen Gründen für sie suchen. Es handelt sich hier nicht um den überall identischen Gehalt der Überzeugung als ideale Einheit, sondern um den Gehalt als Identisches für das Subjekt, als ihm Eigenes, von ihm in früheren Akten gewonnen, aber nicht mit den Akten vorübergehend, sondern dem dauernden Subjekt zugehörig als ihm dauernd Verbleibendes. Die Überzeugung bleibt dieselbe, wenn die Zeugen dieselben sind. Es ist ein Urteil, genauer eine Urteilsmaterie mit einer zugehörigen Thesis und bezogen auf gewisse Gründe. Doch können die Gründe sich im Lauf der Zeit ändern, es können sich neue Gründe beigesellen, es kann wiederholt Bekräftigung erwachsen: "ich habe schon seit langem die Überzeugung, und sie hat sich mir im Lauf der Zeit immer bekräftigt, bestätigt...". Die Beziehung auf die Urteilsmotive kann dabei sehr unklar sein, ebenso die Beziehung auf die verschiedenen Fälle der Erneuerung und Bekräftigung der Überzeugung. » (Hua IV, 116)

sur la base du même motif, la conviction se maintient. Le fait qu'une conviction se tienne valide pour le moi repose sur la base de la motivation, de sorte qu'à chaque fois que la conviction est actualisée, cette répétition est motivée :

> Si j'accueille à présent le souvenir, il est alors motivé en soi et, à tout moment du temps, la répétition de ce souvenir serait quelque chose de motivé. Tout au long du temps, ce souvenir "subsiste" (*besteht*) aussi longtemps que des motifs ne se présentent pas, qui les suppriment et du même coup invalident aussi le souvenir originaire. Une telle rature biffe tout souvenir futur de ce même contenu et tout souvenir passé jusqu'à la perception originaire (qui est contenue dans chaque souvenir en tant que motivation).[305]

Il y a cependant d'autres types de « connexion de motivation », comme nous l'avons vu plus haut, qui se forment dans le flux de conscience sans la participation du sujet – mais de sorte que l'intervention du sujet dans ces connexions rende possible l'explicitation des motivations – : « nous avons des motivations dont la portée va au-delà de la continuité propre à la connexion de contiguïté et à la connexion interne, et, de même, au-delà de la continuité du donné unitaire, du côté du constitué. Là non plus le moi de l'accomplissement n'a pas besoin de vivre dans les motivations. »[306] Dans ce cas, la teneur de la position est elle-même motivée :

> Je possède l'intentionnalité unitaire dans laquelle je détiens, d'un seul regard, une chose comme donnée. Alors, quelle que soit la façon dont je parcours l'ensemble, il en résulte une série d'actes continus qui eux-mêmes se déroulent au sens posé en premier et dans une concordance de sens conforme à n'importe quelle donnée ultérieure : tout, en d'autres termes, est ici « motivé », toute nouvelle position ou toute phase de la position d'ensemble unitaire et toute nouvelle position partielle qui peut éventuellement, mais pas nécessairement, s'en détacher. Et cela concerne de la même manière toute nouvelle teneur ; la position est précisément motivée avec sa teneur, sa qualité, sa matière : mais chacun de ces éléments intervient sur un mode différent.[307]

Une même série de vécus peut être motivée de différentes manières. En nous focalisant sur différents niveaux de la constitution, nous constatons que plusieurs types de motivation sont déterminants dans le présent fluant. Les actes proprement égoïques, les prises de position du moi sont des évènements ayant lieu dans la conscience absolue, dont les « connexions de motivation » sont la première loi. Cela veut dire que toute prise de position repose sur des connexions de motivation pré-réflexives.

Si ces dernières descriptions se concentrent sur les couches de la temporalité immanente, il nous faut pas oublier les connexions de motivation qui se trouvent ou relèvent de

---

[305] Ideen II, p. 169.
[306] Ideen II, p. 311 (Hua IV, 225).
[307] Ideen II, p. 310-311 (Hua IV, 255).

la conscience du temps. Husserl demande : L'« unité d'un flux de conscience dépourvu de la moindre motivation » est-elle envisageable ?[308] Un jugement motive un autre jugement dans une motivation du « par suite de » – une progression continue de position en position (noétique) ; ou du « par suite de » corrélatif (noématique) – dans laquelle le moi n'a pas non plus besoin de participer. En vertu de l'« unité de la co-appartenance », la position d'un jugement conditionne la position d'un jugement futur ou renvoie à un jugement antérieur. Toutefois, qu'un vécu soit déterminé par la position d'un autre vécu, cela n'est pas une loi nécessaire selon Husserl : « Mais c'est maintenant que nous rencontrons la difficulté principale. Rien ne dit que, dans l'unité de mon flux de vécus, chaque vécu soit nécessaire, nécessairement conditionné par les vécus passés et contemporains. »[309] Cela ne signifie pourtant pas que, dans la constitution de la chose, il peut y avoir une totale absence de motivation. La vie se déroule « à l'intérieur » des « systèmes de motivation »[310]. Il y a, par ailleurs, un type de motivation qui se trouve déjà dans la forme de la conscience du temps, qui « est déjà une forme de motivation qui articule tout, et qui règne notamment en chaque singularité »[311] :

> Je n'y peux rien changer. Tout de même, il existe ici une unité de la co-appartenance en vertu de laquelle la position du jugement « il se passe quelque chose maintenant », conditionne la position du futur « quelque chose arrivera » ; ou encore : « j'éprouve maintenant tel vécu » – « j'ai éprouvé tel vécu ». Nous avons ici un jugement motivé par un autre jugement, mais, antérieurement au jugement, les formes du temps elles-mêmes sont motivées l'une par l'autre. On peut dire, en ce sens, que l'unité qui traverse le flux de conscience est aussi une unité de motivation. Dans l'attitude personnelle, cela veut dire que tout acte est, dans le moi, soumis à une appréhension elle-même constante, à savoir qu'il a le caractère d'un acte de « ce » moi, le caractère de « mon » vécu.[312]

À la différence des motivations du « par suite de » qui n'ont pas la participation du moi, la forme de la conscience du temps n'est pas de l'ordre du « je peux » : « je n'y peux rien changer ». Cependant, en tant que forme motivée, elle appartient à la subjectivité – comprise comme « subjectivité absolue »[313]. Dans ce passage cité plus haut, Husserl introduit l'idée selon laquelle la forme de la conscience du temps est déjà une forme égoïque. Cette conception sera plus développée dans § 37 des *Méditations cartésiennes*, dont le titre est « Le temps comme forme universelle de toute genèse égologique »[314] ; et notamment dans les *Manuscrits du*

---

[308] Ideen II, p. 312 (Hua IV, 226).
[309] Ideen II, p. 313 (Hua IV, 227).
[310] Cf. APS, p. 342.
[311] MC, § 37, p. 123 (Hua I, p. 109).
[312] Ideen II, p. 314, traduction modifiée (Hua IV, 227-228).
[313] Cf. *Leçons sur le temps*, § 36.
[314] « Cette forme, la plus générale de toutes les formes particulières de vécus concrets et des formations qui, fluantes, sont constituées au sein de son flux, est déjà une forme de motivation qui articule tout, et qui règne

groupe C, où il est montré que la temporalisation de l'ego a lieu dans la couche originaire du temps, dans laquelle il y a donc déjà une genèse égologique. Néanmoins, la participation de la conscience du temps à la constitution égologique doit être clarifiée. Les synthèses temporelles sont-elles déjà motivées, et si c'est bien le cas, sont-elles motivées comme procès égoïque ?

Il est en tout cas certain pour Husserl que, à l'intérieur d'une même conscience égologique, se déroulent des rapports de motivation passifs et actifs. Dans *De la synthèse passive*, il accentue la distinction entre « ce qui a lieu dans la sphère égoïque, ce que le moi accomplit à partir de lui-même » et les évènements ayant lieu dans la « sphère constituée réceptivement »[315]. Lorsque le moi se comporte simplement de manière réceptive – par exemple en observant simplement dans une perception – il est un « moi éveillé » qui a affaire à une « simple passivité ». En tant que sujet qui perçoit, le moi est envisagé comme sujet « ouvrant l'intentionnalité aperceptive latente »[316]. Par celle-ci, les intentions se forment dans les modes du « remplissement concordant » continu, ou de l'empêchement en tant qu'intentions « liées conflictuellement ». Dans cette sphère, nous trouvons des « évènements purement aperceptifs » comme la suppression complète ou relative d'un sens d'objet. Husserl écrit que ce qui se passe entre les intentions aperceptives se passe synthétiquement entre elles et « chacune pour soi » : elles « passent synthétiquement de manière concordante l'une dans l'autre et s'unissent » ; ou elles « vont l'une contre l'autre et se scindent »[317].

Même si, dans ces descriptions, nous employons pour la sphère de l'intentionnalité aperceptive les mêmes termes que pour la sphère de la « spontanéité égoïque », les événements ayant lieu dans l'une et l'autre sphère ne sont pas du même genre selon Husserl. Les prises de position du moi sont donc d'un autre ordre. Ce n'est pas de l'interaction synthétique entre deux vécus dont il s'agit, dans laquelle un vécu rappelle un autre vécu ou conditionne l'actualisation de vécus futurs dans l'unité du présent fluant. Dans la prise de position, c'est le moi qui est motivé et non l'éveil d'une donnée – même si un éveil de cette sorte peut participer à l'acte comme matériau offert à la prise de position. Il ne s'agit donc pas des vécus qui concordent en menant à un renforcement ou une clarification, ou « discordent » en menant à un refoulement.

---

notamment en chaque singularité ; nous pouvons aussi la considérer comme une *normativité formelle d'une genèse universelle* selon laquelle passé, présent et avenir se reconstituent sans cesse unitairement en une certaine structure formelle noético-noématique des modes fluants de donation. Mais, au sein de cette forme, la vie se déroule comme le cours motivé de constitutions particulières accompagnées de motivations et de systèmes de motivation particuliers et multiples qui, selon les lois générales de la genèse, produisent une unité de la genèse universelle de l'ego », MC, § 37, p. 123 (Hua I, p. 109).

[315] APS, p. 342 (Hua XI, 358).

[316] « die latente apperzeptive Intentionalität eröffnendes » (Hua XI, p. 358).

[317] APS, p. 343.

C'est le moi qui se décide d'après les possibilités qui se présentent à lui : nous ne sommes pas dans la sphère où chaque intention aperceptive participe « pour soi ». Si le moi n'est pas lui-même motivé à agir, aucune décision ne peut être effectuée. Que le moi soit lui-même motivé signifie, de plus, qu'il n'agit que « de manière conséquente », de sorte qu'il ne peut pas prendre une position dans laquelle il serait « infidèle » à l'« unité homogène » de validité pour lui :

> Des décisions ne sont cependant pas des vécus avec lesquels quelque chose se passe. À la différence des aperceptions synthétiques, elles ne possèdent pas la concordance et la discordance comme propriétés se produisant pour ainsi dire concrètement (*sachlich*), et constituant par là des objets d'expérience, les maintenant ou les limitant ou refoulant mutuellement ; bien plutôt je me décide. Si je le fais pour une possibilité problématique, alors je « dois » me décider contre les possibilités en concurrence, en les rejetant. Que signifie ici le « dois » et la négation ? Le « dois » ne signifie pas ici que cela se fait de soi-même, comme tout se fait de soi-même dans la sphère aperceptive. Mais au contraire la décision qui accepte, qui affirme, et que j'accomplis selon un côté me conditionne à devoir accomplir « de manière conséquente » les rejets correspondants et le « devoir » signifie : dans cette motivation « je ne peux faire autrement »[318]

S'il y a dans cette sphère un conflit entre deux décisions, cela signifie que je dois en abandonner une et que je suis motivé à le faire. Je ne peux pas ignorer la motivation qui m'amène à choisir l'autre décision. Ceci implique que ce type de motivation est radicalement différent de celle qui concernait la sphère des synthèses d'aperception, où il y a unité de l'appréhension (conscience du temps), ou unité de la connexion perceptive (sphère de la réceptivité). Dans les prises de position spontanée, l'« unicité <du> moi comme moi spontané » (*Einigkeit des Ich als <des> spontanen Ich*)[319] du moi fonctionne comme « centre de motivation » à partir duquel s'oriente une cohérence interne.

Ainsi, si nous pouvons parler de concordance et de conflit dans les deux sphères, dans un cas, il s'agit d'intentions s'écoulant dans un « remplissement concordant » ou « s'empêchant mutuellement » et, dans l'autre, du moi qui, par une prise de position, biffe une conviction, en confirme ou en renforce une. Ceci nous amène ainsi à clarifier la différence entre les deux procès, qui pourrait être brouillée par une analogie apparente :

> L'adéquation mutuelle de décisions, ce que l'on nomme leur concordance, et de même le se-maintenir non combattu d'une conviction authentique pour soi, comme prise de position, est tout autre chose qu'une concordance dans l'aperception passive ; de même, la suppression de convictions comme le refus, la prise de position contre, accomplies par le moi lui-même, tout

[318] APS, p. 343 (Hua XI, 359).
[319] Cf. Hua XI, 359.

> comme le conflit mutuel de ces convictions, est tout autre chose que ce qui est dénommé par le même terme dans les intentions aperceptives.[320]

Dans les deux cas, il y a un déroulement conséquent, et dans une certaine mesure ce qui peut se passer dans une sphère est analogue à ce qui peut se passer dans une autre. Cependant, ici la question concerne la spécificité du déroulement de la vie égoïque lorsque nous mettons en jeu, d'une part le moi éveillé, mais aussi le moi spécifiquement actif. Une imbrication est toujours présente dans la mesure où la sphère aperceptive motive le moi affectivement et l'incite à agir. Toutefois la prise de position confère une certaine « liberté » au moi. Il est dit « libre » dans la mesure où il obéit au « motif » et non à ce qui l'affecte. Ce faisant, il constitue une « unicité » qui « se tient et se maintient » à travers des changements successifs. Cela veut dire que toutes ses prises de positions ultérieures vont dans le sens d'une préservation de l'unité homogène de décisions qui se modifie comme un tout cohérent. Dans ce cas, une genèse active oriente cette préservation.

Le déroulement d'intentions aperceptives poursuit des vérifications, des confirmations et des suppressions pour la constitution du sens objectal présent : elles donnent une constitution de chose concrète et opèrent dans un certain segment du flux de conscience : « la motivation se déroule dans la conscience "au présent", à savoir dans l'unité du courant de conscience qui est caractérisé en tant que conscience du temps actuelle (conscience originaire) »[321].

Au contraire, les prises de position du moi ne visent pas simplement une constitution momentanée, mais le maintien de la cohérence de tout le système de prise de position : « chaque se-décider qui juge […] n'est en aucun cas seulement un acte momentané du moi ; bien plutôt tout acte est soit originairement instituant soit un acte de simple reprise »[322]. Le moi élimine par là tout ce qui est conflictuel vis-à-vis de ce système et qui peut se confronter à ses décisions. La conservation de cette cohérence interne comme ensemble de la vie égoïque – qui inclut ses horizons de passé et d'avenir et tout le soubassement de non-vigilance – est visé par le moi dans ses buts sur la base desquels s'édifie la vie et se déploie :

> Ce qui signifie que des thèmes sont posés originairement, soit simplement, soit d'après des motifs (l'absence de motif étant prise comme cas zéro de la motivation) ; et sur le fondement des mêmes motifs je ne peux, moi qui prend position, me comporter autrement. Ma thèse, ma prise de position, ma décision sur moi-même, d'après les motifs (y compris le cas zéro), c'est là mon affaire. Si je suis celui que je suis, alors ma prise de position ne peut pas faire autrement que de "persister" (*bleiben*) et moi que de persister en elle, je ne peux accomplir un

[320] APS, p. 342 (Hua XI, 358-359).
[321] Ideen II, p. 307 (Hua IV, 222).
[322] APS, p. 344.

> changement que du fait que les motifs deviennent autres. Aussi longtemps et pour autant que je suis un moi actuellement rationnel, prenant position par l'intellection, je ne peux me décider que d'une seule manière, de la manière rationnelle, et ma décision est alors identique à celle de tout sujet rationnel en général, qui a la même vue intellectuelle que moi : ou encore, si un autre sujet ne peut avoir les mêmes motifs, il peut toutefois les comprendre, et approuver ma décision, par intellection rationnelle. Je ne peux (pour généraliser encore une fois le cas particulier de la raison) devenir « inconséquent » par rapport à moi-même que du fait que je suis devenu précisément un autre, que dans la mesure où je suis sujet à d'autres motivations. Mais, en vérité, je ne suis pas infidèle (*untreu*) à moi-même, je suis sans cesse le même, mais dans le flux changeant des vécus dans lesquels souvent de nouveaux motifs se constituent.[323]

Il ne s'agit pas du fait que les convictions et les jugements se tiennent « mutuellement dans l'unité d'une connexion aperceptive ». L'unité du moi comme sujet actif, au sens spécifique, apparaît comme un « centre de motivation » pour les prises de position spontanée. La question est donc de savoir si le moi dans la réceptivité et motivé affectivement par des intuitions qui l'affectent, l'est aussi vis-à-vis de celles-ci. En effet un tel statut ferait de lui, un centre pour toute la vie intentionnelle de la conscience. Les *Manuscrits du groupe C* semblent justement aller dans ce sens.

De plus, l'unité aperceptive est constamment en changement, par le biais des datas et de leur relation de concurrence réciproque : ils se refoulent, se confirment, etc. Néanmoins, à un niveau plus élevé de la constitution, l'« unicité du moi spontané » conditionne toute prise de position, de sorte que chacune d'elle doit s'accorder (même si cela engendrait un certain refoulement) à cette unité. Il y a donc un but qui oriente toute visée égoïque : cette unité est centre d'orientation pour tout horizon possible.

---

[323] Ideen II, p. 165-166 [traduction modifié]. « Und das sagt: Themata sind ursprünglich gesetzt, schlechthin oder auf Motive hin (Motivlosigkeit wird als Nullfall der Motivation genommen) ; auf Grund derselben Motive kann ich, das stellungnehmende Ich, nicht anders mich verhalten. Meine Thesis, meine Stellungnahme, mein auf die Motive hin Mich-entscheiden (den Nullfall eingeschlossen) ist meine Sache. Bin ich derselbe, der ich bin, so kann die Stellungnahme nicht anders als "bleiben" und ich bei ihr bleiben, ich kann eine Änderung nur dadurch vollziehen, daß die Motive andere werden. Solange und soweit ich aktuell vernünftiges, einsichtig stellungnehmendes Ich bin, kann ich mich nur auf eine Weise, auf die vernünftige, entscheiden, und dann ist meine Entscheidung identisch mit derjenigen eines jeden vernünftigen Subjekts überhaupt, das die gleiche Einsicht hat: bzw. wenn ein anderer nicht die gleichen Motive haben kann, dann kann er sie verstehen und meine Entscheidung vernünftigeinsichtig billigen. Ich kann mir (um wieder den besonderen Fall der Vernunft in die Allgemeinheit übergehen zu lassen) nur dadurch "inkonsequent" werden, daß ich eben ein anderer geworden bin, insofern ich anderen Motivationen unterliege. In Wahrheit bin ich mir aber nicht untreu, ich bin immerfort derselbe, aber im wechselnden Strom der Erlebnisse, in denen öfter neue Motive sich konstituieren. » (Hua IV, 112)

2.5. Réceptivité et spontanéité

Husserl affirme que le moi « porte » en lui son histoire. C'est en tant que « moi éveillé », « actif en un sens spécifique »[324] que le moi constitue pour lui un monde d'objets. Il est le sujet du cogito qui inclut tous les actes appartenant au domaine de ses facultés, tous ces actes que « je peux » accomplir. C'est ainsi que « j'accomplis une présentification », que « je me dirige vers le passé par le souvenir ». Par de tels évènements, le moi est là comme un centre et comme un pôle. Chaque acte procède du pôle égoïque « sur le mode de l'activité » quoiqu'une intentionnalité passive soit toujours présupposée comme ce qui affecte le moi en le déterminant à agir. Tout ce qui est produit à partir de l'activité égoïque lui appartient dorénavant comme son « acquis permanent », et comme ce à quoi il peut revenir dans des actes qu'il accomplit comme pôle actif :

> cela conduit à un enrichissement du monde d'objets, qui une fois constitué, peut toujours à nouveau affecter et motiver des nouvelles activités du moi, par quoi se constituent des objets toujours nouveaux, produits de façon spécifiquement égoïque, qui s'insèrent dans le monde environnant du moi. […] Même des objectités de cette sorte possèdent leur mode de donation originelle, sont perçus en un sens plus large et le plus large du terme. Mais leur caractère originel est un caractère originel issu d'une conduite active du moi, sur la base de pré-données passives quelquonques. Et c'est seulement en tant que procédant et ayant procédé de l'agir égoïque que cela est là pour le moi. Et une fois là, c'est dorénavant son acquis permanent (*bleibender Erwerb*) ; il s'agit de quelque chose à quoi le moi peut à chaque fois revenir en y portant le rayon de son regard, qu'il peut rétrospectivement voir après-coup de façon réceptive, qu'il peut se présentifier à nouveau, identifier objectivement, prendre et traiter par ailleurs comme point de référence en vue de nouvelles actions s'y rapportant. »[325]

Dans ce « degré supérieur du monde environnant », le moi est le « point-source de toutes les productions ». Le pôle égoïque est « le centre un et unique de l'ensemble de la pure subjectivité »[326]. Cependant, son identité numérique n'est pas comme celle d'une « unité d'apparitions », comme celle d'une chose : le moi « accomplit des activités ». Et ce faisant, il n'est pas un « point idéel et vide », il est un « pôle d'habitualités »[327], des « propriétés constitutives qui naissent en lui à partir de sa genèse, à partir du fait qu'il a à chaque fois

---

[324] PP, p. 197.
[325] PP, p. 197-198. « Auch solche Gegenständlichkeiten haben ihre ursprüngliche Gegebenheitsweise, werden in einem weiteren und weitesten Sinn des Wortes wahrgenommen. Aber ihre Ürsprünglichkeit ist Ursprünglichkeit aus einer tätigen Handlung des Ich aufgrund irgendwelcher passiver Vorgegebenheiten. Und nur als aus dem ichlichen Tun her Hervorgehendes und Hervorgegangenes ist es für das Ich da. Und einmal da, ist es hinfort sein bleibender Erwerb, ein Etwas, auf das das Ich jederzeit in einem Blickstrahl zurückkommen, auf das es nachträglich rezeptiv zurückschauen kann, das es sich wiedervergegenwärtigen, gegenständlich identifizieren, zum Beziehungspunkt neuer beziehender Aktionen nehmen und sonstwie behandeln kann. » (Hua IX, 210)
[326] PP, p. 198 (Hua IX, 210)
[327] Cf. PP, p. 198.

accomplit tel acte, et qui ne lui appartiennent historiquement qu'en se référant à celles-ci »[328]. Ainsi, dans son rapport au moi, l'histoire d'une intériorité intentionnelle acquiert une dimension proprement égoïque : c'est-à-dire que les unités sédimentées sont, de ce point de vue, ce que le moi possède en lui comme son histoire, mais auxquelles il est à chaque fois référé comme moi pour lequel telle unité « persiste » comme sa propriété :

> Par cette décision d'origine, le moi devient ce moi qui a à l'origine fait l'objet d'une décision. Il peut à présent avoir aussitôt une telle intuition de lui-même, et avoir une telle intuition en s'identifiant comme étant le même, étant toujours encore le même qui a été l'objet de cette décision. Le moi possède une histoire et, à partir de son histoire, il crée quelque chose qui demeure (*Verbleibendes*) pour lui sur le mode de l'*habitus* et comme le même.[329]

Ce que le moi développe, il le fait à partir de ce qui est déjà déposé en lui. Il porte en lui « son » histoire à travers son passé, et toutes les prises de position futures sont un déploiement de ce qui a été précédemment instauré : « le moi comme moi se développe continuellement à travers ses décisions originaires et il est à chaque fois un pôle de résolutions actuelles multiples, pôle d'un système de rayonnement habituel de potentialités actualisables pour des prises de position positives et négatives et, en correspondance avec celles-ci, il porte en soi, assurément par le moyen du ressouvenir, toute son histoire qu'il lui faut déployer entièrement à nouveau. »[330]

Si le produit d'un acte demeure pour le moi en tant que son « acquis permanent » (*bleibender Erwerb*)[331] alors celui-ci ouvre une « perspective sur l'avenir ». Cette perspective apparaît de fait comme un déploiement de ce qui est déposé en lui en tant qu'unité qui peut elle-même continuer d'être explicitée ou bien biffée. Le déploiement de cette unité correspond au déploiement du moi lui-même. Notons que, du point de vue de la réflexion, celui-ci demeure toujours identique à travers les changements de ses propriétés : « Le fait que j'exerce une activité et que j'aie acquis une certaine conviction, un certain résultat d'une effectuation positionnelle, ouvre pour le moi une perspective sur l'avenir. Avec l'instauration de cette conviction un être-tel s'est développé pour moi-même, un tel être-durable (*ein bleibendes*) pour moi, non pas une attente empirique de la manière dont je vais me comporter plus tard. »[332]

---

[328] *Id*.
[329] PP, p. 199 [traduction modifiée]. « Mit der ursprüngliehen Entscheidung wird das Ich ursprünglich zu dem so entschiedenen. Es kann sich nun alsbald als das erschauen und sich später als dasselbe erschauen, als dasselbe noch immer so entschiedene. Das Ich hat eine Geschichte und aus seiner Geschichte schafft es ein ihm habituell und als dasselbe Ich Verbleibendes. » (Hua IX, p. 211)
[330] APS, p. 344 (Hua XI, 360).
[331] Hua IX, p. 210.
[332] PP, p. 199, traduction modifiée. « Das Faktum, daß ich eine Betätigung übe und eine gewisse Überzeugung, ein gewisses positionales Leistungsergebnis gewonnen habe, hat einen Zukunftsprospekt für das Ich. Mir selbst ist

Mais tout cela présuppose un soubassement passif qui affecte le moi et le détermine à agir : « […] des évènements dans la sphère du soubassement passif, simplement aperceptif et ceux relevant des modes de comportements égoïque et des prises de position vont main dans la main de manière remarquable, et comment par là des équivoques originaires se développent qui, d'un coup, deviennent compréhensibles. »[333] La sphère passive est celle de la réceptivité, par laquelle des aperceptions forment ce qui, pour le moi, « semble » une pré-donnée qui l'affecte et le motive à agir. Le moi y participe en tant que pôle de l'affection qui, dans la réceptivité, exerce le degré le plus bas de l'activité[334]. Toutefois, dans les synthèses dont résultent les formations qui affectent le moi, les vécus interagissent entre eux. Les formes d'identité sont déposées à partir d'une « instauration originaire » (*Urstiftung*), et en tant que « formations persistantes » (*verharrender Gebilde*), affectent le moi et déterminent pour lui le sens du déploiement de ce qui est à expliciter par la suite. En outre, une explicitation est rendue possible quand intervient ce renvoi à l'histoire de cette forme et qu'il aboutit à connaissance de l'objet, qui devient lui-même par là un « acquis durable ». Dans ce procès, les produits de la genèse active, en se modifiant pour devenir des sédiments dans l'ego, deviennent des composantes de la synthèse passive pouvant être éveillés par celle-ci :

> Mais là, nous rencontrons aussitôt les normes de l'essence d'une formation passive de synthèses toujours nouvelles, qui tantôt précède toute activité, et tantôt les englobe toutes de nouveau, nous rencontrons une genèse passive des multiples aperceptions comme formations persistantes (*verharrender Gebilde*) au sein d'un *habitus* propre, qui, pour le moi central, semblent des prédonnées formées, et qui, chaque fois qu'elles deviennent actuelles, l'affectent et sont pour lui une motivation à agir. Grâce à cette synthèse passive (dans laquelle entrent donc aussi les résultats de la synthèse active), le moi se trouve sans discontinuer dans un environnement d'*objets*. […] C'est là, en effet, une forme finale possible et connue à l'avance des possibilités d'explicitation qui fait connaître et, comme telle, constituerait un objet comme un acquis durable, comme quelque chose qui serait toujours accessible : et cette forme finale est d'avance intelligible dans la mesure où elle provient d'une genèse. Elle renvoie elle-même à une *instauration originaire* de cette forme.[335]

---

mit der Stiftung dieser Überzeugung ein Sosein zugewachsen, als ein bleibendes, nicht eine empirische Erwartung, wie ich mich später verhalten werde. » (Hua IX, p. 212)

[333] APS, p. 341 (Hua XI, 358).

[334] Cf. EU, § 17.

[335] MC, p. 128, traduction modifiée. « Da aber stoßen wir bald auf Wesensgesetzmäßigkeiten einer passiven, teils aller Aktivität voranliegenden, teils alle Aktivität selbst wieder umgreifenden Bildung von immer neuen Synthesen, auf eine passive Genesis der mannigfaltigen Apperzeptionen als in einer eigenen Habitualität verharrender Gebilde, die für das zentrale Ich geformte Vorgegebenheiten scheinen, wenn sie aktuell werden, affizieren und zu Tätigkeiten motivieren. Das Ich hat immerzu dank dieser passiven Synthesis (in die also auch die Leistungen der aktiven eingehen) eine Umgebung von *Gegenständen.* Schon daß alles mich als *entioickeltes ego* Affizierende apperzipiert ist als *Gegenstand,* als Substrat kennenzulernender Prädikate, gehört hierher. Denn das ist eine im voraus bekannte mögliche Zielform für Möglichkeiten der Explikation als bekannt machender, als solcher, die einen Gegenstand als bleibenden Besitz, als immer wieder Zugängliches konstituieren würde: und diese Zielform ist im voraus verständlich als aus einer Genesis entsprungen. Sie -weist selbst auf eine *Urstiftung* dieser Form zurück. » (Hua I, p. 113)

L'instauration originaire d'une forme est le point premier de son histoire, et en cela sa forme devient un acquis durable ; et à chaque fois qu'une perception nouvelle a affaire à quelque chose d'analogue à cette forme, elle peut être éveillée par une synthèse d'association en fonction de son type. L'« induction dirigée en arrière » met en relation le présent effectif de la vie et le passé. Cela ne veut pas dire qu'une « causalité objective » existe et lie le présent à l'horizon co-présent, mais comme « intériorité intentionnelle », qui se trouve déjà dans le soubassement passif. D'une part, la vie est elle-même « historique », elle est donc ouverture au dévoilement de ce qui est en elle intentionnellement inclus.

Sous un point de vue spécifiquement égoïque, une habitualité résulte d'une opération active qui instaure une « unité » persistante : « dans l'acte d'origine j'acquiers une connaissance, mais pas la connaissance momentanée de l'acte, bien plutôt la connaissance en tant que conviction qui demeure en moi. »[336] Il ne s'agit pas là simplement d'un éveil de l'acte passé, en établissant un rapport de similitude avec la teneur objective donnée à la perception. Il ne s'agit pas non plus simplement du fait que je participe à la croyance passée (quoique le moi doive nécessairement participer à ses propriétés, comme nous l'avons vu plus haut).

La conscience a une histoire, et en tant que réalité historique, le flux présent fluant est motivé par ce qui en lui a été expérimenté, de sorte qu'un vécu détermine l'autre moyennant l'éveil passif – ceci peut admettre, en outre, d'autres procédés que celui que nous venons de voir. Cependant, le rapport du moi à une propriété habituelle est d'un tout autre genre. La reprise de la conviction ancienne signifie qu'à chaque fois le moi doit décider activement, ce qui est autre chose que le déroulement continu des synthèses passives qui pour autant ne cesse pas quand le moi est sujet éveillé. Les propriétés habituelles du moi « ne lui appartiennent historiquement qu'en se référant à celles-ci »[337], le moi maintient par son activité son histoire vivante, et il la déploie comme « centre de motivation » qui doit être à chaque fois motivé dans ses prises de position.

Une unité se constitue dans le moi comme « centre de motivation », et toute propriété habituelle est liée à ce centre en tant que soubassement valide. Cela est différent de ce qui se passe dans la sphère où se forment les intuitions aperceptives. En concurrence, les données motivées ne sont pas prioritairement rapportées à un centre de motivation, quoiqu'elles se réfèrent au moi comme pôle affecté. Toutefois, le moi actif n'est pas simplement pôle

[336] PP, p. 199.
[337] PP, p. 198.

d'affection, mais unité formant un « centre de motivation » qui entretient un rapport direct aux motifs.

> À vrai dire, l'un et l'autre type de motivation s'entrelacent, la « causalité » dans les soubassements de l'association et de l'aperception et la « causalité » de la raison, la causalité passive et la causalité active ou libre. La causalité libre est purement et pleinement libre là où la passivité ne joue son rôle que pour procurer l'archi-matériau (*Urmaterial*) qui ne contient plus aucune thèse implicite.[338]

Le cas des propriétés habituelles ne renvoie pas simplement à l'idée selon laquelle le sens constitué se sédimente et peut être potentiellement éveillé. Il est plutôt question d'un moi qui est acteur de décisions particulières. Par là, il se transforme lui-même. Ceci est important, car cela implique qu'une propriété habituelle puisse devenir quelque chose d'acquis en permanence, et que seulement le moi, par une prise de position, puisse annuler : « Ce que j'ai dit, je l'ai dit, ce que j'ai décidé reste décidé. »[339] Le moi prend une décision originaire. Et c'est toute l'unité du moi qui se modifie originairement à chaque fois qu'une nouvelle décision est prise : « Par cette décision d'origine, le moi devient ce moi qui a à l'origine fait l'objet d'une décision. »[340] Cela veut dire qu'une unité se tient et se maintient au-delà du fait que des sédiments se sont déposés comme acquis intentionnel : « Le pôle égoïque ne possède pas seulement ses sédiments changeants mais une unité constituée dans ce style à travers leurs changements. »[341]

Toutefois, il ne s'agit pas de propriétés se constituant empiriquement, mais bien de propriétés qui « naissent » dans le moi « à partir de sa genèse »[342]. Ainsi, si à travers les propriétés habituelles le moi se constitue comme concret et comme ayant des propriétés personnelles changeantes, celles-ci ne sont pourtant pas des « propriétés de chose », mais proviennent de la genèse transcendantale du moi transcendantal.

> Le moi transcendantal n'est pas pré-donné comme cela, n'est pas valable d'avance en tant que cela, mais il devient valide dans l'épochè radicale, dans la connaissance que la réduction au phénomène inhibe certes mon être humain dans le monde (dans sa possibilité d'être posée conformément au jugement), mais me laisse toujours encore dans la possibilité d'être posée comme moi "pur" dans sa spécificité essentielle pure. (Ms C, nº 13, p. 40)

---

[338] Ideen II, 309-310 (Hua IV, 224).
[339] APS, p. 343-344.
[340] PP, p. 198.
[341] PP, p. 202 (Hua IX, 215).
[342] Cf. PP, p. 198.

Par un changement, le moi se transforme lui-même en devenant un autre. Toutefois cet autre est une reprise de ce qu'il était avant : « je suis encore le même – moi, qui ai adopté à nouveau une telle conviction, je suis le même –, dans la mesure où j'ai toujours à nouveau une telle conviction. »[343] Ce faisant, le moi se constitue comme quelque chose qui demeure comme persistant. En cela il n'est pas simplement une unité se constituant aperceptivement, mais une « unicité » qui demeure en tant que centre de validités, et qui à travers un style personnel se préserve dans le changement :

> Les convictions en tant que convictions, les jugements en tant que jugements ne se tiennent pas mutuellement dans l'unité d'une connexion aperceptive ; au contraire l'unité est ici une unité constituée comme centre de motivation égoïque dans le moi comme moi, elle est l'unicité du moi comme unicité < du > moi, spontané qui, motivé affectivement par la sphère aperceptive, se décide à présent de telle ou telle façon et, formant toujours de nouvelles décisions, est à présent également motivé pour renoncer à des décisions de jugement. Puis motivé à nouveau pour configurer et élaborer son système de jugement de telle manière qu'il ne contienne que des jugements qui sont protégés contre l'abandon ; c'est-à-dire que le moi se préserve de devoir se décider autrement. Ainsi il reste concordant comme moi, concordant avec "lui-même », conséquent comme moi. Ce que j'ai dit, je l'ai dit, ce que j'ai décidé reste décidé. Ainsi je reste toujours le même, un sujet identique d'une spontanéité concordante. »[344]

Une synthèse d'identification constitue le moi comme un et identique, comme le même sujet du présent et des souvenirs. Enfin, la genèse active du moi se déploie dans le flux concret, changeant par ses prises de position à travers lesquelles il acquiert des propriétés nouvelles et transforme celles déjà instaurées. Ainsi, est établie une identité concrète qui change dans la conséquence égoïque[345], et par là même, se tient comme la même. Cela veut dire que le moi cherche à préserver la cohérence interne de ses décisions, de sorte que toute décision future pourra s'accorder et renforcer ce qui a déjà été instauré. Ce n'est donc pas seulement un sujet identique, mais un sujet qui concorde à chaque fois avec lui-même :

> En dernière instance, la vie égoïque est traversée par une aspiration à parvenir à une unité et à une unanimité dans la multiplicité de ses convictions, de telle sorte que le moi veut devenir un moi tel qu'il reste fidèle à lui-même, ou tel qu'il peut rester fidèle à lui-même, pour autant qu'il n'est plus jamais enclin à abandonner ses convictions et – cela va de pair de façon essentielle – à se perdre lui-même.[346]

---

[343] PP, p. 199 (Hua IX, 212).
[344] APS, p. 343-344 (Hua XI, 359-360).
[345] Selon Husserl dans les *Ideen II*, le moi se constitue dans une sorte « conséquence », comme nous voyons dans ce passage : « ich bin auch darin und a priori dasselbe Ich, sofern ich in meinen Stellungnahmen notwendig Konsequenz übe in einem bestimmten Sinn ».
[346] PP, p. 201.

Les synthèses d'association « éveillent » – par ressemblance ou par dissemblance – des souvenirs dès lors constitués et sédimentés dans le même flux de conscience. À cet égard, le souvenir est une reproduction. Tous les vécus et tous les segments du flux obéissent à la première loi du flux de conscience selon laquelle une partie semblable rappelle une partie semblable. Un ressouvenir, comme ce qui a déjà eu lieu dans la conscience absolue, détermine les vécus ultérieurs par sa position. Si nous prenons en considération les couches proprement égoïques de la constitution, il nous faut dire que toutes les objectités constituées par le moi deviennent des « sédiments » qui peuvent être à nouveau éveillés dans la conscience. À l'égard du moi-pôle, le vécu « persiste » en tant qu'unité toujours valable pour lui, pour lequel il demeure comme « validité-subsistante ». Il ne s'agit pas seulement du fait qu'une « formation persistante » affecte le moi et le détermine à agir comme ce qui lui est pré-donné dans la passivité. Le moi n'agit que comme moi qui possède déjà telle propriété, et est à chaque fois celui qui l'a acquise et qui peut la réactualiser.

Si les propriétés habituelles appartiennent à l'horizon du « je peux », elles sont en outre constitutives de l'« unicité » égoïque dès lors où elles sont valables pour le moi. En cela, le présent vivant de la vie du moi inclut la « couche fondamental du sommeil » (*Grundschicht des Schlafes*)[347] des habitus. Il ne s'agit pas simplement d'acquis pouvant être éveillés, et alors déployés et clarifiés : « L'unité n'est pas, dans ce cas, visée de manière à permettre de poser des différences, en ce qui concerne le clarté et la non-clarté de la donnée. »[348] A cela s'adjoint ces unités qui forment un soubassement d'acquis permanents, qui dure pour le moi dans le temps et qui change, mais toujours en fonction de la conséquence du flux égoïque. Les propriétés habituelles forment un « tout de validité » que le moi porte à chaque fois. La motivation s'articule donc avec sa cohérence interne : un motif opérant doit porter sur le moi, tandis que l'« unicité egoïque » demeure inchangée. Le moi porte en lui dans le présent vivant le tout de ses « validités-subsistantes ». Il se constitue comme « unicité » qui est formée par tout ce qui est encore valide pour lui dans le présent fluant.

> Le valable pour moi est ma conviction comme avoir-été-posé-comme-valide (dans son mode respectif), pas seulement dans le moment dans lequel j'ai formé pour moi la conviction (instauration originaire) "à nouveau", justement avec le "nouveau" poser-comme-valide, le premier. Cet acte est-il accompli, je peux revenir dessus et éventuellement m'éveiller à nouveau pour ce qu'il a posé comme valide.[349]

---

[347] Cf. C-Ms, nº 13, p. 43.
[348] Ideen II, p. 169 (Hua IV, 115).
[349] C-Ms, nº 13, p. 43 : « Das mir Geltende ist meine Überzeugung als In-Geltung-Gesetztes (in seinem jeweiligen Modus), nicht nur in dem Moment, in dem ich "neu", eben mit dem "neuen" In-Geltung-Setzen, dem erstmaligen,

2.6. Le problème de la constitution des propriétés habituelles du moi

Au début de ce chapitre, nous avons évoqué la question posée par Roman Ingarden à propos des habitualités, en nous demandant si celles-ci ne peuvent être considérées que comme des « simples corrélats intentionnels » ou comme des unités absolues. Sont-elles posées par des actes intentionnels ou se forment-elles dans la conscience indépendamment de la constitution du sens d'objet ?

Ces descriptions nous mènent également à d'autres difficultés évoquées par Roman Ingarden, au sujet de la constitution des propriétés habituelles. Il indique à ce propos quatre possibilités : A) Les habitualités sont constituées dans des « actes tout à fait particuliers » ou à partir d'une « composante matérielle particulière » dans chaque vécu. De cette façon, leur constitution est conduite à partir d'un « contenu » particulier présent dans des actes particuliers ou dans des « moments d'actes ». Mais pour ce faire, l'existence d'un « vivre perdurant »[350] (*das Durchleben*) doit être admise, ce qui est pourtant une hypothèse refusée par Husserl ; B) La constitution des habitualités n'est pas due au contenu du vécu, mais au « simple accomplissement d'acte ». Pour autant, ce qui est ainsi constitué « ce n'est pas un corrélat des vécus correspondants, mais pour ainsi dire une réalité seconde naissant en même temps que l'accomplissement de l'acte, laquelle, toutefois transcenderait l'acte même, et, de ce fait, ne formerait avec lui aucune unité d'être » ; C) Les propriétés habituelles ne sont pas les produits d'une « constitution », mais d'une « genèse ». Cela signifie qu'il s'agit d'objectités qui sont « formées » dans le flux de conscience de « manière absolue », et non à partir de la « détermination du sens » à travers laquelle l'objectivité se constituerait comme donnée. Leur « formation » ne dépend pas d'un acte objectivant qui pose un objet connu dans ses modes de donation. Comme le produit d'une genèse, l'habitualité pourrait donc exister absolument ; D) L'existence des propriétés habituelles doit être niée, de sorte que nous reviendrons au point de vue des *Ideen*.[351]

À la différence de Roman Ingarden qui choisit l'hypothèse A, la plupart de commentateurs optent pour les alternatives B et C. Werner Bergmann et Gisbert Hoffman résument ce débat dans l'article « Habitualität als Potentialität : Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl » :

---

die Überzeugung mir gebildet habe (Urstiftung). Ist dieser Aktus dahin, so kann ich für das, was er in Geltung setzte, eventuell wieder wach werden, darauf zurückkommen.

[350] Traduction modifiée (traduction publiée par le traduteur : « vie perdurante »), MC (PUF), p. 228.

[351] Ingarden, R. « Remarques critiques », MC (PUF), p. 230.

> Gerhard Funke par contre refuse la conception d'Ingarden et propose pour sa part une combinaison de possibilités B et C rejetées par Ingarden : dans l'accomplissement ou le vivre perdurant (*Durchleben*) d'acte d'intentionnalité d'objet co-apparaît une deuxième réalité effective (*Wirklichkeit*) : apparaissent les propriétés habituelles du moi. Constitution d'objet et genèse du moi doivent être distinguées comme *deux* sortes de constitution. Tandis que dans la constitution est opérée une détermination de sens, l'auto-genèse du moi conduit à la formation d'habitualités seulement « quasi-constituées », « données » dans l'immédiat vivre perdurant. Chaque *cogitatio* n'est pas seulement une « conscience de… », elle donne aussi en même temps une « 'intériorisation' pré-phénoménale » dans laquelle elle se transcende en direction du moi-pôle. Cette conception de G. Funke a été vivement rejetée par Elmar Holenstein parce que dans celle-ci, la genèse d'habitus et la genèse du flux de conscience sont complètement mélangées. Selon Holenstein, il faut rigoureusement différencier ces deux formes de constitution du moi comme il veut le montrer à propos de la différence entre souvenir et conviction habituelle : la genèse du moi se construit dans l'élaboration rétentionnelle et protentionnelle du courant de conscience, ses résultats sont à nouveau saisissables dans le souvenir ; par contre, la *genèse d'habitus* est une constitution passive qui corrélativement à la sédimentation (*Sedimentation*) des couches de sens à même le substrat d'objet conduisent à un dépôt (*Niederschlag*) de conviction permanente à même le moi-pôle, mais qui à la différence des souvenirs peuvent aussi être abandonnées. Holenstein tient fermement à la pensée de corrélation et rejette la pensée du vivre perdurant qui impliquerait une forme de genèse spécifique.[352]

Dans la conception choisie par Roman Ingarden, les propriétés habituelles du moi se constituent grâce au « vivre perdurant » du moment d'acte qui, ayant lieu dans la conscience absolue, se produit comme habitualité du moi. Celles-ci se forment à partir de composantes ou de moments d'acte spécifiques. Gerhard Funke soutient une articulation des possibilités B et C et affirme, au contraire, que l'habitualité est le résultat de l'accomplissement d'acte. Ce n'est pas la matière et la qualité du vécu qui la produit : elles se forment comme une « seconde réalité » (*zweite Wirklichkeit*) à partir de l'expérience constitutive[353]. Cela peut être affirmé

---

[352] Bergmann, W., & Hoffmann, G., *Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl*, Husserl Studies, 1, 1984, p. 281–305, p. 282-283 : « Gerhard Funke dagegen lehnt Ingardens Auffassung ab und schlägt seinerseits eine Kombination der von Ingarden verworfenen Möglichkeiten B und C vor: im Vollzug oder im Durchleben von gegenstandsintentionalen Akten entsteht mitlaufend eine zweite Wirklichkeit, es entstehen die habituellen Eigenheiten des Ich. Gegenstandskonstitutionen und Ichgenese sind als "zwei Arten yon Konstitution" zu unterscheiden. Während in der Konstitution Sinnbestimmung geleistet wird, führt die Autogenese des Ich zur Bildung von nur "quasi konstituierten", im unmittelbaren Durchleben "gegebenen" Habitualitäten. Jede cogitatio ist nicht nur ein 'Bewusstsein von …', sie gibt zugleich auch eine "präphänomenale 'Innewerdung' ", in der sie sich in Richtung auf den Ichpol transzendiert. Diese Konzeption G. Funkes ist von Elmar Holenstein scharf zurückgewiesen worden, da hier "Habitusgenese und die Genese des Bewusstseinsstromes völlig durcheinander" geworfen würden. Nach Holenstein sind diese beiden Formen der Ichkonstitution scharf zu trennen, wie er an der Differenz von Erinnerung und habitueller Überzeugung zeigen will: die Ichgenese baut sich in der retentionalen und protentionalen Ausbildung des Bewusstseinsstroms auf, ihre Ergebnisse sind in der Erinnerung wiederaufnehmbar; die Habitusgenese dagegen ist eine passive Konstitution, die korrelativ zur Sedimentation von Sinnschichten am Substratgegenstand am Ichpol zu einem Niederschlag bleibender Uberzeugungen führen, die dem Ich fortgelten, aber – anders als Erinnerungen – auch aufgegeben werden können. Holenstein hält also am Korrelationsgedanken fest und verwirft den Gedanken des Durchlebens, der eine eigentümliche Genesisform implizierte. »

[353] Sur l' « *Occasionalismus* transcendantal » de Gerhard Funke, Marco Cavallaro écrit : « Selon Funke, l'habitus du moi apparaît à travers le simple accomplissement d'acte – ce qu'il appelle *Occasionalismus* transcendantal : à l'occasion de l'expérience constitutive accomplissante apparaît à partir du moi en même temps l'habitus

grâce à une distinction ferme entre constitution d'objet et genèse du moi : la conscience n'est pas simplement « conscience de », mais par une opération non-objectivante, en même temps que le moi constitue un objet, l'habitualité se forme comme « intériorisation pré-phénoménale »[354].

Elmar Holenstein critique cette conception. Il affirme que celle-ci confond la genèse de l'habitus et la genèse du flux de conscience. La constitution de sens dans l'accomplissement d'acte et la genèse de l'habitus sont deux processus différents. Holenstein peut arriver à cette conclusion car il envisage la formation des propriétés habituelles comme une genèse entièrement passive et parallèle à la sédimentation des vécus, dans laquelle le moi n'intervient pas de façon active. Selon lui, la genèse du moi et la genèse de l'habitus doivent être distinguées. La première est active et ses produits peuvent être éveillés dans des souvenirs ; les habitualités sont, de même que les sédimentations, constituées par une genèse essentiellement passive. Il

égologique, sans qu'un nouveau type d'acte soit postulé ou que la constitution de l'habitus doive être attribuée à un unique moment de l'acte. » : Cavallaro, M. « Das "Problem" der Habituskonstitution und die Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie E. Husserls », Husserl Studies, p. 246 (« Dass die habituellen Eigenschaften des Ich durch den einfachen Vollzug der Akte entstehen, ist das, was anschließend Funke mit dem Ausdruck 'transzendentaler Okkasionalismus' zusammenfasst. […] Bei der Gelegenheit des vom Ich vollzogenen konstitutiven Verfahrens entstehen gleichzeitig die ichlichen Habitualitäten, ohne dass man eine neue Aktgattung postulieren oder die Habituskonstitution einem einzelnen Moment des Aktes selbst zuordnen müsste. »)

[354] Cf. Cavallaro, M. « Das "Problem" der Habituskonstitution und die Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie E. Husserls », *op. cit*. p. 245-246 : « La constitution des habitus présente donc des parallèles par rapport à la constitution des objectivités transcendantes, cependant celles-ci n'apparaissent pas de la même façon que celles-là. Selon Funke il s'agit plutôt, d'une opération non-objectivante, qui selon son essence ne parvient pas à la constitution d'un objet en un sens propre, et qui ne doit pas être saisie comme un moment effectif de l'acte objectivant. De plus il est montré par là qu'on ne doit pas considérer comme équivalant les habitualités et les objectivités, ne serait-ce que déjà par leur mode de constitution spécifique. Ces dernières n'apparaissent pas à travers (*durch*) un "accomplissement simple" de l'acte, mais d'abord à travers la saisie noétique du moment hylétique du flux. Les objets (qu'ils soient de nature transcendante ou immanente) sont ce sur quoi les vécus intentionnels se dirigent, c'est-à-dire ce sur quoi l'opération constitutive du sujet et son intérêt premier sont dirigé. L'émergence d'habitualités est par contre un type particulier de la constitution, qui cependant se déroule simultanément à la constitution d'autres objectivités. Il y a une relation de fondation entre l'objet et la constitution de l'habitus qui détermine qu'à chaque fois qu'un Objet est constitué (c.a.d expériencé), un habitus du moi correspondant est constitué. » (« Die Konstitution der Habitualitäten weist demnach Parallelitäten zu der Konstitution der transzendenten Gegenständlichkeiten auf, doch treten jene nicht auf dieselbe Weise wie diese zutage. Es handelt sich vielmehr, so Funke, um eine 'nicht-vergegenständlichende Leistung', die ihrem Wesen nach nicht zur Konstitution eines Gegenstandes im eigentlichen Sinne gelangt und die nicht als ein reelles Moment des vergegenständlichenden Akts aufgefasst werden darf. Dadurch zeigt sich außerdem, dass man die Habitualitäten schon allein aufgrund ihres spezifischen Konstitutionsmodus nicht mit den Gegenständlichkeiten im üblichen Sinne gleichsetzen darf. Letztere entstehen nicht durch den 'einfachen Vollzug' des Aktes, sondern erst durch die noetische Auffassung der hyletischen Momente des Flusses. Gegenstände (seien sie transzendenter oder immanenter Art) machen das aus, "worauf [die intentionalen Erlebnisse] sich richten" (Hua XVII, 172), d. h. das, worauf die konstitutive Leistung des Subjekts und sein Interesse primär gerichtet sind. Die Entstehung von Habitualitäten ist hingegen eine besondere Art der Konstitution, die aber zugleich mit der Konstitution anderer Gegenständlichkeiten abläuft. Denn es liegt ein Fundierungsverhältnis zwischen der gegenständlichen und der Habituskonstitution vor, welches festlegt, dass jedes Mal, wenn ein Gegenstand konstituiert (d. h. erfahren) wird, sich auch eine entsprechende Habitualität des Ich konstituiert. »)

oppose souvenir et conviction habituelle distinguant fermement la constitution temporelle de l'ego, à partir de laquelle se forment le souvenir, de la constitution de l'habitus[355].

Si nous revenons à la position de Husserl, les propriétés habituelles sont le produit d'une genèse active : le moi instaure la validité d'une conviction, et dès lors qu'il l'abandonne, elle disparaît de la chaîne des ressouvenirs. De ce point de vue, il y a un rapport clairement actif du moi à la constitution de l'habitualité : il est pour celle-ci pôle et substrat, impliquant une situation de dépendance vis-à-vis du moi, sans lequel elle ne pourrait pas exister. Par ailleurs, s'il est admis qu'une conviction habituelle peut être abandonnée et donc qu'elle perde sa validité, le fait que son existence soit comprise comme absolue peut être objecté. Revenir ici

En outre, la différence entre les propriétés habituelles et les objectités transcendantes déterminée par Husserl renforce le point de vue selon lequel il s'agit de deux types différents de constitution : « Même si nous désignons ces unités comme étant des unités constituées, parce qu'elles sont des objectités d'un niveau plus élevé, qui s'édifient à partir d'objectités primitives, elles ne sont cependant pas constituées à la manière d'objets transcendants »[356]. L'un des arguments défendus par Gerhard Funke est que le simple accomplissement d'acte constitue d'un côté l'objet en même temps qu'une « réalité seconde ». La question est donc de savoir si la connaissance de l'objet donne lieu à deux réalités différentes, dont une proprement égoïque, et comment elles se relationnent dans le flux de conscience.

Si nous déployons ce point de vue, nous admettons qu'en tant que « quasi-constituées », les propriétés habituelles ne sont pas des objets transcendants au moi et devenus quelque chose d'étranger à lui, qui peut donc l'affecter comme une simple donnée sédimentée. Que les institutions de sens actuelles demeurent rétentionnellement acquises pour le moi veut dire qu'elles peuvent être éveillées à nouveau par un acte intentionnel. Elles se modifient en objectités sédimentées disponibles pour le champ pratique du moi, qu'il a la faculté d'éveiller. Elles appartiennent au moi comme son acquis durable qu'il peut déployer à nouveau. Ainsi lors de la constitution du contenu de sens d'objet, il y aurait comme une « seconde réalité » qui demeure pour le moi d'une façon spécifique, puisqu'avec la connaissance de l'objet, le moi se transforme lui-même en ce moi qui possède cette connaissance. Ainsi, l'habitualité ne serait pas

---

[355] Valérie Kokoska écrit sur ce débat : « La comparaison de ces différentes lignes d'interprétation est rendue délicate par la détermination plurivoque des concepts de constitution et de genèse. Funke, par exemple, définit la genèse comme devenir immanent pré-phénoménal du moi, alors que Holenstein veut différencier la constitution temporelle de l'ego de la constitution des habitus et que Bergmann et Hoffmann tentent de penser la constitution des habitus comme un développement autonomisable de la constitution objective sans pour autant la renvoyer au devenir immanent pré-phénoménal de Funke. » (Kokoszka, V. « Habitualité et genèse : le devenir de la monade », *Alter*, nº 12, 2004, p. 63)

[356] Ideen 2, note 1, p. 165.

transcendante au moi comme une donnée sédimentée qui, éveillée, peut l'affecter à nouveau. Elle appartiendrait d'une façon spécifique à l'unité égoïque. Cette conception de la formation des propriétés habituelles nous semble correcte en ce qu'elle distingue deux types de constitution, à savoir la constitution d'objet et la constitution de l'habitus du moi. Cependant, en admettant que celui-ci se constitue à l'« occasion » de l'accomplissement d'acte, cette interprétation renforce l'idée d'un rapport de dépendance de la formation de propriétés habituelles à la constitution du sens, comme si celles-ci dérivaient simplement de l'acte intentionnel ; dérivation qui serait une propriété eidétique de la conscience. Quant à nous, il nous semble que, quoiqu'entrelacés – entrelacement qui est celui entre genèse passive et genèse active – ces deux processus ne se confondent absolument pas comme le montre Husserl dans *De la synthèse passive*. Il y a deux sortes d'intentionnalité qui opèrent ensemble dans la constitution du flux de conscience, mais qui se déploient à partir d'intentions distinctes.

Holenstein reproche à Funke de confondre ces deux types de constitution. Il affirme la différence entre la constitution du simple vécu et la formation de l'habitualité. Le vécu sédimenté dans lequel se constitue le sens de l'objet ne coïncide pas avec le thème posé à travers lui[357], comme nous l'avons vu plus haut. Quand une propriété habituelle est à nouveau actualisée par le moi, il ne s'agit pas *du* même contenu de vécu éveillé, mais d'une actualisation du thème qui transcende le vécu et qui forme une sorte d'unité qui se sédimente en tant que thème du moi toujours valable pour lui.

Les synthèses associatives opèrent des confirmations et des vérifications, de sorte qu'un biffage peut survenir à partir du conflit, et cela se joue entre deux données actuellement en relation. Dans la genèse active du moi, un habitus est abandonné ou remplacé en fonction de motifs nouveaux. Cela veut dire que toute décision obéit à un motif dans le « lien de motivation constant »[358] qui perdure dans la vie intentionnelle. Le souvenir peut perdre la validité par un biffage associatif, mais les convictions du moi doivent perdre leur validité pour lui, et il doit se présenter pour lui un motif pour qu'il l'abandonne. Tandis que « tout se fait de soi-même » dans la sphère aperceptive, un motif « conditionne » le moi à « devoir » prendre une position de « manière conséquente », ce qui veut dire qu'il ne peut pas faire autrement dans la même motivation.

Une propriété qui demeure dans la chaîne de souvenirs est toujours dans un rapport au moi, et ne persiste que comme telle. Mais qu'est-ce qui tient le lien entre le moi et sa propriété

[357] Voir *Ideen II*, § 29.
[358] Cf. C-Ms, nº 6, p. 16.

habituelle ou la cohésion du « lien de motivation constant » ? Ou une autre question plus générale se pose dans les mots de Husserl lui-même : « Qu'est-ce que la motivation : cela requiert encore, à vrai dire, une recherche plus précise. »[359]

Une propriété habituelle est « motivée en soi » : cela veut dire que « c'est une tout autre force de motivation et une tout autre action de motivation que dans se-refouler et le se-recouvrir passif d'aperceptions se trouvant en concurrence mutuelle, ce qui est pourtant très analogue au phénomène connu du conflit des champs visuels »[360]. Le moi demeure comme substrat pour l'horizon de propriétés valides, et à partir duquel l'horizon futur ce déploie. C'est ainsi son identité concrète qui se constitue. La perceptive génétique rend ainsi possible de concevoir la constitution de l'identité égoïque comme quelque chose qui est à la fois permanent et changeant.

Le rapport motivé entre une donnée présente et une donnée passée, au contraire, n'est pas d'emblée rapporté au moi. Ce dernier peut, certes, le motiver à agir, mais sa participation n'est pas nécessairement requise. Le moi a ces particularités d'être à la fois pôle d'affection et pôle et centre de l'unicité motivée pour des prises de position spontanées ; comme pôle il demeure identique, et comme unicité il perdure (*bleiben*) dans le temps à travers son changement.

Ce qui a lieu dans le flux de conscience peut être le corrélat d'un « je peux ». Ce qui y est sédimenté peut affecter le moi et le déterminer à agir. Le moi est le sujet des actes intentionnels possibles et effectifs. Il est essentiellement constituant en tant que moi actif. Cependant, ce qui est produit par lui peut être à nouveau l'objet intentionnel de l'intentionnalité passive. L'horizon du « je peux » est celui dans lequel le moi peut avoir un rapport pratique avec tout ce qui l'affecte, qui est constitué par lui et pour lui. D'autre part, tout cela peut également lui être pré-donné dans la passivité, sans sa participation. Les souvenirs sédimentés sont disponibles pour le moi et peuvent donc être reproduits à nouveau :

> d'une part, le présent perçu au sens prégnant, affluant et changeant, et d'autre part le passé vécu et le futur vécu tout aussi changeants et ouverts à l'infini. Ceux-ci, passé et futur vécus, ne sont pas « proprement » perçus ; on en est conscient dans les modes continuellement changeants de la « rétention » et de la « protention ». C'est de cela que révèlent les évidences qui accompagnent le je-peux : en éveillant des souvenirs, en les produisant, je peux pénétrer dans le passé s'évanouissant, qui perd aussitôt la possibilité d'être intuitionné. Par répétition, je peux toujours de nouveau produire des souvenirs des mêmes évènements passés et du même passé en son entier. De même façon, par une méthode correspondante, je peux toujours à nouveau identifier le présent qui, au travers de la perception, se change aussitôt rétentionnellement sur le mode du passé ; et je peux faire la même chose pour ce qui advient,

[359] Ideen II, p. 305.
[360] APS, p. 343.

> pour l'infini du futur. C'est seulement ainsi qu'il y a pour moi un flux de vécu, c'est-à-dire un flux qui soit librement accessible et toujours à nouveau identifiable. Ce flux existe dans une temporalité immanente, dans des multiplicités continues de modes d'apparition de la temporalité immanente, avec des potentialités intrinsèques qu'on peut dévoiler. Ces modes d'apparition, qu'il faudrait décrire plus précisément, se convertissent synthétiquement les uns dans les autres. Ces potentialités en tant qu'horizons du je-peux sont également constitutives.[361]

En préservent leur validité après la retombée de l'acte, les propriétés habituelles sont disponibles pour le sujet dans le présent vivant, qui peut les réactualiser. Ainsi, le moi a une histoire qu'il porte en lui par le moyen du ressouvenir et se développe de façon continue et cohérente à partir de celle-ci. La faculté d'instaurer des propriétés habituelles permet la « réalisation effective de la résolution antérieure ». D'une part, les formations persistantes sont des unités qui se répètent, et d'autre part, par les prises de position, le moi réalise l'« unicité égoïque » en la déployant selon un *telos*. En cela, le moi a en outre la possibilité d'instaurer des nouveaux habitus ainsi que de devenir un autre : dans la mesure où il instaure originairement une décision, il devient « à compter de ce moment, un autre ».

Si dans le ressouvenir, je participe à la croyance perceptive passée, je participe à la croyance en la reproduisant, impliquant l'existence d'une forme de consentement. Il y a, dans ce cas, une « unité homogène du souvenir ». De plus, « la qualité actuelle de la thèse passe (*geht*) dans le souvenu ». Nous reprenons ici la question posée plus haut : y-a-t-il une distinction phénoménologique entre un ressouvenir auquel je ne participe plus et un ressouvenir traversé par la « qualité actuelle de la thèse » ? Le cas des propriétés habituelles serait, dans ce cas de figure, d'un autre genre, dans la mesure où ce rapport ne se limite pas à une simple participation. Il ne s'agirait plus simplement d'un éveil de l'acte passé, en établissant un rapport de similitude avec la teneur objective donnée à la perception. Il ne s'agirait pas non plus simplement du fait que je participe à la croyance passée. Car tous ces paramètres appartiennent au champ pratique du moi. Excepté le fait que mon passé soit mien tout le temps où m'est possible de le réveiller, la subjectivité se déploie à partir du soubassement habituel comme sujet qui se tient et maintient sur le fond du passé encore valable.

Une conviction qui a perdu la validité pour le moi pourra être rappelée par une synthèse associative ou par un souvenir du moi, mais elle aura perdu sa « validité durable ». Le fait que le moi peut abandonner une conviction implique que celle-ci n'appartienne plus durablement à l'« unicité égoïque ». Cela veut dire que la vie intentionnelle du moi n'est pas simplement

[361] AMC, p. 20-21.

déterminée par l'antériorité historique d'une donnée, mais que toute prise de position du moi repose sur le soubassement habituel. Pour qu'une conviction soit valable, en plus d'un vécu présent qui la rappelle, elle doit être toujours d'actualité dans le présent vivant de sorte qu'il s'agit d'un « souvenir persistant ».

Dans l'éveil associatif, il faut d'abord qu'une perception ou un vécu présent apparaisse, et qu'alors une synthèse ait lieu. Et c'est seulement cette opération qui lie le présent à un vécu passé. Au contraire, le rapport motivé du moi à ses souvenirs est celui d'une identité qui persiste à travers ses visées valables. À la connaissance de l'identité est « co-donnée » la loi selon laquelle la visée est elle-même maintenue comme possession du sujet pendant qu'elle est valide pour lui parce que l'identité doit être reprise de l'ancien et actualisation, elle est rendue possible dans la mesure où l'habitus du moi est constitué. Ce n'est pas question qu'une forme perçue soit renvoyée à une forme originaire – ce n'est pas juste question de biffage et de conflit, ou le cas de l'analogie – mais de la persistance de la constitution intentionnelle de cette identité. Cela veut dire que le mode de donation lui-même passe à l'inactualité en se préservant en tant que style du moi[362]. En se constituant un habitus personnel, le moi se constitue un mode de l'intentionnalité persistant, vecteur d'un horizon d'intérêt. L'intérêt existentiel naïf « fait partie du moi, de ce moi que je suis à présent, et reste inhérent à ce moi lors même que je m'absorbe dans les actes nouveaux »[363].

> Le moi s'hérite lui-même, et son héritage réside en lui-même comme son "caractère" persistant (*bleibender "Charakter"*), comme ce que le moi est à chaque fois. Le moi s'hérite lui-même – il effectue maintenant, et son opération comme sa validation revient à son nouveau maintenant, qui se depose (*niederschlägt*) en lui la nouvelle habitualité. Alors il n'est pas simple pôle des actes, qui sont actuellement en cours, mais aussi dans le maintenant, pôle du changement d'acte, qui résident en lui comme validités-subsistantes (*Noch-Geltungen*).[364]

Grâce à ce soubassement de validités-subsistantes, le moi persiste dans le changement. À travers cet horizon d'intérêt qui lui appartient dans le présent fluant, il coïncide avec son moi passé, dans la concordance ou dans le conflit. Dans chaque prise de position, le moi n'est pas un pôle vide, mais il porte ses intérêts encore valides. Il a ainsi « devant lui » l'horizon des intérêts futurs. Mais celui-ci n'est pas simplement co-donné, comme horizon d'anticipation

---

[362] Cf. Ideen II, § 29, p. 166-167.
[363] EP 2, p. 139 (Hua VIII, 98)
[364] « Das Ich beerbt sich selbst, und sein Erbe liegt in ihm selbst als sein bleibender "Charakter", als das, was jeweils das Ich ist. Das Ich beerbt sich selbst – es leistet jetzt, und seine Leistung als seine Geltung geht in sein neues Jetzt ein, das neue Habitualität in ihm niederschlägt. So ist es nicht bloß Pol von Akten, die aktuell im Gange sind, sondern auch im Jetzt Pol der Aktabwandlungen, die als Noch-Geltungen ihm "einwohnen". » (A V 5, 9a, cité par M. Cavallaro dans Cavallaro, M. « Das "Problem" der Habituskonstitution und die Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie E. Husserls », *op. cit*. p. 253)

compossible. Cet horizon ne peut qu'être déployé par le moi, dans la coïncidence avec le moi passé, c'est-à-dire en conformité à l'horizon des intérêts encore valides comme une sorte de « conséquence ». Ainsi, le moi des habitualités demeure en tant que centre qui déploie son existence par la concordance avec lui-même :

> Je suis comme moi identique, comme moi des habitualités personnelles demeurant dans ma temporalité de flux, moi de ce qui est à chaque fois mes intérêts, qui dans la succession sont et étaient les miens, devant moi (*vor mir*) l'horizon des <intérêts> futurs. Mais ainsi je suis tantôt conséquent, tantôt inconséquent, je suis tantôt le moi qui va dans le sens de l'être-moi et de la vie active, que ce faisant je suis constamment, mais qui "devrait être" constamment diffèrent, ultimement et totalement en vue de cela qui était et est mon telos constant et total, tantôt dans le conflit-avec mon "vrai" "vouloir"-être-et-vivre (Seins- und Lebens- "Willen"). Moi, le moi d'intérêt que je suis effectivement maintenant, suis dans la coïncidence univoque concordant des intérêts avec mon moi passé ; jusqu'à ce point je suis le même, pour autant que je tiens mes intérêts pour encore valides – demeurant personnellement pour autant que demeurant identiquement dans mon temps – sinon dans le recouvrement-conflictuel, le même dans la modalisation de son être-dirigé. Je porte dans ma vie présente mon existence, ma facticité funeste, invraisemblable – mais aussi en moi l'idée de mon être vrai, de la critique de cette facticité, dans chaque position temporaire la possibilité et la representatibilité de l'autre pouvoir-faire qui a déterminé autrement dans le cours de vie total et outre, quand j'ai fait (Je-le moi actif de la concordance, relativement dans la concordance et vers la concordance dirigé).[365]

Ces descriptions de la constitution des propriétés habituelles du moi font abstraction des couches formées dans la passivité. Nous avons essayé de pointer les particularités de la genèse active vis-à-vis des synthèses passives. Néanmoins, Husserl précise que l'habitus est acquis à partir (*aus*) d'une genèse soumise à des lois d'essence : « La croyance et toute prise de position est naturellement un évènement dans le flux de conscience et se soumet donc à la première loi, celle de l' "habitude" (*Gewohnheit*). »[366] Il reste donc la question du rapport entre les prises de position du moi et les tendances.

---

[365] C-Ms, nº 7, p. 18 : « Ich bin als identisches, in meiner Stromzeitlichkeit verharrendes Ich der personalen Habitualitäten, der jeweiligen Interessen, die im Nacheinander die meinen sind und waren, vor mir den Horizont der künftigen _Interessen_. So bin ich aber, bald konsequent, bald inkonsequent, bin bald im Sinne des Ich-Seins und Aktivlebens das Ich, das, indem ich ständig bin, ständig anders "sein sollte", letztlich und total hinsichtlich dessen, das mein ständiges totales Telos war und ist, bald imWiderstreit gegen meinen "wahren" Seins- und Lebens-"Willen". Ich, das Interessen-Ich, das ich jetzt wirklich bin, bin in einstimmiger Deckung der Interessen mit meinem vergangenen Ich; soweit bin ich derselbe, als ich meine Interessen noch in Geltung habe – personal verharrend soweit identisch verharrend in meiner Zeit, sonst in Widerstreits-Deckung, derselbe in Modalisierung seines Gerichtet-Seins. Ich trage in meinem gegenwärtigen Leben meine unselige, unwahre, widerspruchsvolle Existenz, Faktizität – aber auch in mir die Idee meines wahren Seins, mein Sein-Sollen und eben damit die ideale Vermöglichkeit der Selbstkritik, der Kritik dieser Faktizität, an jeder zeitweiligen Stelle die Vermöglichkeit und Vorstellbarkeit des anderen Tun-Könnens, die den ganzen weiteren Lebenslauf anders bestimmt hätte, wenn ich so getan hätte. (Ich – das aktive Ich der Einstimmigkeiten, relativ in Einstimmigkeit und auf Einstimmigkeit gerichtet.) »

[366] Ideen II, p. 309 (Hua IV, 223).

En fait, tendance et prise de position « s'entrelacent », car la première loi du flux de la conscience n'est pas supprimée lors d'une décision du moi. Cela signifie que même les prises de décisions égoïques sont soumises à la « première loi d'essence » :

> Si j'ai une fois admis M en tel ou tel sens et sur un certain mode de représentation, alors il existe une tendance associative à admettre de nouveau M dans un nouveau cas. Si j'examine si A est et si j'en viens à affirmer que A est, alors à la question de savoir si A' (que nous pensons semblable à A quant à sa matière) est, peut dans un nouveau cas se rattacher « par habitude » (*gewohnheitsmäßig*) l'affirmation que A' *est*. Ce n'est pas d'une manière différente que, quand j'ai une fois appréhendé une teneur de sensation et que je l'ai posée sur le mode objectal en tant que A, je peux alors, une autre fois, appréhender de nouveau une teneur de sensation semblable (avec les relations et les circonstances semblables y afférentes) et la poser en tant que A'.[367]

Les résultats de la genèse active du moi sont incorporés dans la genèse passive. C'est ainsi que les prises de position spontanées sont transposées sur le plan des tendances dans la passivité. Mais à la différence des pulsions, à chaque fois que le moi répète une prise de position, c'est-à-dire assume à nouveau l'une de ses propriétés habituelles, il n'obéit pas simplement à une tendance, mais au motif qui est le seul déterminant pour sa prise de position :

> Le moi personnel se constitue dans la genèse originaire, non seulement en tant que personne déterminée *par des pulsions*, en tant que moi également poussé, dès le commencement et sans cesse, par des « instincts » originaires et qui les suit passivement, *mais encore en tant que moi d'un niveau plus élevé, autonome, agissant librement*, guidé particulièrement *par des motifs rationnels*, loin d'être seulement un moi entraîné et serf. Des habitudes se forment nécessairement, aussi bien pour le comportement instinctif originaire (de telle sorte que la force pulsionnelle de l'habitude s'associe aux pulsions instinctives) que pour le comportement libre. Céder à une pulsion devient le fondement de la pulsion à céder : par habitude. De même : se laisser déterminer par un motif de valeur et résister à une pulsion, cela devient le fondement d'une tendance (d'une « pulsion ») à se laisser déterminer de nouveau par un tel motif de valeur (et éventuellement par des motifs de valeur en général) et à résister à une telle pulsion. Là, *s'entrelacent une habitude et une libre motivation*. Dans ce cas, si j'agis une nouvelle fois librement, alors certes j'obéis aussi à l'habitude, mais je suis libre dans la mesure où c'est au motif que j'obéis, à la raison au sein d'une décision libre.[368]

Il reste alors le problème de l'entrelacement entre la sphère pré-réflexive et la sphère égoïque, indiqué par Husserl dans les *Ideen II* et que nous avons évoqué au début de ce chapitre. Le sujet peut être observé en ses « comportements soumis à des règles », mais également du point de vue d'une auto-réflexion qui seule révèle le moi comme sujet de prises de position. Le moi a une « manière propre de prendre position », et donc comme constituant de ses propriétés

---

[367] Ideen II, p. 309 (Hua IV, 223-224).
[368] Ideen II, § 59, p. 347-348, traduction modifiée (Hua IV, 255).

habituelles, il a déjà un style[369]. Mais ce que nous pouvons observer sur le sujet est-il un résultat des comportements pré-réflexifs ou de l'entrelacement des deux sphères ? Ou bien les comportements habituels peuvent être observés de deux points de vues, quoique seule l'auto-réflexion révèle la genèse active du moi ? Ici se pose aussi le besoin indiqué par R. Ingarden d'« établir, plus précisément, que les propriétés habituelles appartiennent au je transcendantal et non au moi psychologique humain. Ou bien cela n'est-il pas vrai ? »[370] Le « moi humain » que je trouve dans la réflexion donnée d'avance se constitue-t-il « sur le fondement de l'auto-perception et de l'auto-expérience pure ? »[371] Les aperceptions de la « personne humaine » se développent grâce à l'association, en tant que « légalité structurale », ou les réflexions sur les perceptions internes ont une « fonction constitutive particulière et tout à fait essentielle »[372] ? Les expériences dans lesquelles le moi s'auto-identifie sont-elles essentielles pour que le moi pré-donné puisse devenir conscient ?

> Mon être immanent-temporel dans le premier sens indiqué est alors du constitué dans l'être de la couche d'être réflexive supérieure, dans celle dans laquelle je me constitue dans le temps immanent comme unité synthétique à travers les multiples modes d'apparition lui appartenant de manière essentielle. En d'autres mots, je reviens sur mon être subjectif radical, qui n'est pas superposé au sens propre (qui est pris dans la sphère d'être spatio-temporelle) sur l'être immanent-temporel, mais il le porte en soi comme « constitué ».[373]

Nous pouvons demander aussi, inversement, quelle est l'implication de la genèse active sur la sphère pré-réflexive. Des vécus actuels et passés se déterminent mutuellement entre eux. Néanmoins, le fait que le matériau procuré par la genèse active est repris dans les synthèses passives, donne-t-il un sens spécifiquement égoïque à la genèse passive ? Les propriétés habituelles conditionnent-elles de façon particulière l'éveil des données – dans le cas où nous admettons une différence phénoménologique entre souvenir et conviction ?

---

[369] « (…) Mais "habitude" (*Gewohnheit*) est-il ici le terme qui convient ? Ne faut-il pas que, en tant que moi, je prenne position et j'ai ma manière propre de prendre position, et non à partir de simples habitudes mais d'une liberté et d'une faculté d'un type tout différent ? », traduction modifiée (Hua IV, note 1 p. 249).
[370] Ingarden, R. « Remarques critiques », MC (PUF), p. 230.
[371] Ideen II, p. 342.
[372] Ideen II, p. 343.
[373] C-Ms, nº 9, p. 32 : « Mein immanent-zeitliches Sein im angegebenen ersten Sinne ist dann Konstituiertes in dem Sein der reflektiv höheren Seinsschicht, in derjenigen, in welcher ich als in strömender Gegenwart Lebendes und in ihr durch die mannigfaltigen, ihr wesensmäßig zugehörigen Erscheinungsweisen mich im immanent zeitlichen Sein als synthetische Einheit konstituiere. Ich gehe, mit anderen Worten, zurück auf mein radikaleres subjektives Sein, das nicht übergelagert ist in einem eigentlichen Wortsinn (der abgenommen ist der raum-zeitlichen Seinssphäre) über das immanent-zeitliche Sein im ersten Sinn, sondern es als "Konstituiertes" in sich trägt. »

Les propriétés habituelles et les associations qui ont lieu continûment dans la sphère pré-réflexive constituent l'habitualité du sujet comme entrelacement des synthèses passives et de l'intentionnalité active, pour autant qu'une différence phénoménologique les indique comme deux processus séparés : « l'habitualité (*Habitualität*) qui appartient à l'essence générale de la subjectivité est justement dans la passivité d'un autre genre que dans l'activité, ou mieux, dans la réceptivité que dans la spontanéité »[374].

En tant que « centre de rayonnement » le moi « entre en scène » et en sort[375]. Dans son rapport à l'objet, qui lui sert de stimulus et à ce qui lui est pré-donné dans des synthèses passives, il est pôle de l'affection. Cela veut dire que des rayons se dirigent à partir de l'objet vers le moi qui est stimulé dans ce rapport. Il est déterminé par des données qui se motivent entre elles. De plus, même si une motivation rationnelle peut être trouvée après-coup par le moi, il ne participe pas à la « connexion de motivation » qui mène à une nouvelle donnée. Il est donc « passif » au sens où sa participation se limite au degré le plus bas de l'activité. Il s'agit d'une sphère dirigée vers le sujet qui y participe comme pôle affecté. Dans ce cas, le motif est momentané et apparaît dans le rapport d'affection du moi à l'objet.

Néanmoins, en tant qu'« unicité » fonctionnant comme « centre de motivation », le moi persiste en tant que substrat des habitus. Il n'est pas simplement un pôle qui entre en scène en fonction de la détermination par un stimulus : il est déterminé par un motif qui se produit dans le lien de motivation interne au développement de sa vie intentionnelle. C'est un centre actif, qui n'est pas soumis au rapport à l'objet. Il n'est pas question, à cet égard, d'un pôle qui entre en scène ou qui en sort : il s'agit d'un « centre de motivation égoïque » persistant à travers le l'acquisition et le changement de propriétés. À la différence de la « causalité passive », nous ne pouvons pas comparer ce type de motivation à la causalité physique : « Je suis motivé dans la décision, motivé à me décider, et s'il y a quelque analogie, qui n'est qu'une analogie, entre la motivation passive et la force ou la causalité mécaniques, alors ce n'est absolument pas le cas pour la motivation du moi. »[376] Nous pouvons donc penser que ces deux processus agissent parallèlement et que l'un a une influence sur l'autre, la temporalisation de l'ego étant l'entrelacement de ses différents processus synthétiques.

Si la constitution des habitualités est le fruit de la genèse transcendantale, est-ce que nous avons le droit de penser un flux qui n'est pas personnel, qui est anonyme ? Husserl maintient cette position dans les *Manuscrits du groupe C*, où il analyse le moi-pôle en tant

---

[374] APS, p. 344, traduction modifiée (Hua XI, 360).
[375] Cf. Ideen II, § 26.
[376] APS, p. 343.

qu'anonyme. Alors, dans quelle mesure peut-on parler d'un flux égoïque ? Les mêmes manuscrits nous permettent de poser que la conscience absolue, en tant que couche des phénomènes originaires, est le fondement de la temporalisation de l'ego. De ce point de vue génétique, elle peut être comprise comme couche égoïque – quoique ce n'était pas le cas dans les *Leçons de 1905*. Ou est-ce qu'il y aurait plutôt un devenir égologique du flux de conscience à travers la formation des propriétés habituelles. En ce sens, pouvons-nous penser que le flux de conscience englobe des couches de la constitution qui ne sont pas encore proprement égoïques. La notion d'« intersubjectivité fluante » apparaît dans des manuscrits des années 1930 et Husserl définit parfois le présent vivant originaire comme un *ichloses Strömen*[377]. Avec ces remarques nous entendons indiquer que d'après les textes husserliens les deux lectures sont possibles et que le rôle de la sphère préréflexive et de la sphère égoïque dans la temporalisation de l'ego n'est jamais clairement défini l'une par rapport à l'autre. Pour cette raison, le travail mis en place par la perspective génétique peut dévoiler ces différents enjeux impliqués dans l'individuation du sujet.

En quoi peut-on avoir le droit de dire que la sédimentation est un procès égologique ? Par ailleurs, les propriétés habituelles, dès lors instaurées, conditionnent-elles la détermination du sens future ? (Par exemple, l'instauration de l'habitus de la communauté scientifique.) Conditionnent-elles les actes du moi originaire anonyme ? Et ne serait-ce dans la mesure où elles déterminent son horizon d'intérêt ?

Pour la constitution d'acquis durables, un acte intentionnel d'identification est requis. Mais pour que ce sens persiste dans la durée en tant que conviction qui peut être réactualisée et encore déployée, il est nécessaire que cette identité soit constituée comme quelque chose d'identique pour le sujet. Si deux sortes d'intentionnalité se déploient parallèlement dans le flux de conscience, la question est de savoir comment ces deux constitutions différentes interagissent.

L'analyse des propriétés habituelles du moi révèle que le moi transcendantal constitue, dans son intentionnalité concrète, ses habitus personnels. La question de savoir si l'auto-perception fonde la constitution du sujet de l'intentionnalité est incomplète dans la mesure où ces deux procès se révèlent dans leur influence mutuelle. La temporalisation du moi transcendantal comme déploiement conséquent implique la constitution des propriétés habituelles dans le rapport concret du sujet au monde. Et ce rapport détermine l'apparition de nouveaux motifs dans le flux de conscience.

---

[377] Terme trouvé par exemple dans Hua XV, appendice XLIIII, p. 598.

Il est également à noter que ce fondement est affirmé comme caractère transcendantal de la constitution des propriétés habituelles, qui ne serait donc pas de l'ordre du moi psychique. Le rapport du moi au monde, comme moi pôle de l'acte, affecté dans son rapport à l'objet, se révèle alors fondé sur le « lien de motivation constant », dans lequel le monde et la personne humaine sont un « motif constant ». Je peux m'observer dans mes comportements, mais mes prises de positions issues de cette observation sont autre chose que les comportements eux-mêmes :

> Si je me rends clair comment je suis moi - en tant que ce moi de tous ses acquis de validité, de tout et de chaque chose étant pour moi, et si je dévoile les chemins de motivation qui se situent purement en moi, dans ce moi, et dans lequel le monde comme étant constamment pour moi n'est rien d'autre que mon motif constant, alors je reconnais que cette question du qui (*Wer*) ne veut pas dire la question de la personne humaine, laquelle bien plutôt est un motif dans le lien de motivation constant, vivant et fonctionnant de la subjectivité originaire. Ce qui je le suis (*dieser Wer*) moi-même et pourtant pas moi au sens habituel, dans la mesure où en disant je au sens habituel, je parle déjà d'une formation finale de mon moi ultimement fonctionnant qui en général pour s'exprimer, doit déjà fonctionner. Cependant le fonctionner et le moi fonctionnant est caché, non-thematisé, tandis qu'il est ce qui est originairement vivant. Il ne devient premièrement accessible qu'à travers une réflexion très particulière, à travers la méthode qui est à l'origine de toutes les méthodes philosophiques, la réduction transcendantale.[378]

2.7. La distinction entre ressouvenir et conviction

Par ce que nous avons dit, il apparaît que si l'habitualité du moi est le produit de l'activité, alors nous devons considérer que c'est par une prise de position, provenant de la sphère de la spontanéité égoïque, qu'est instaurée une propriété habituelle. Celle-ci peut être accompagnée d'une donation de sens d'objet, mais quand un habitus du moi est instauré cela signifie qu'une « unité » est créée originairement dans la conscience à partir d'une « nouvelle » prise de position. Il s'agit d'un jugement, d'une thèse, d'un thème qui existe en tant que réalité immanente. Il en va donc autrement de la simple donation de sens d'objet qui est un acte

[378] C-Ms, nº 6, p. 16 : « Mache ich mir klar, wie ich selbst bin als dieses Ich all seiner Geltungserwerbe, alles und jedes für mich Seienden, und enthülle ich die Motivationswege, die rein in mir, in diesem Mir liegen, und in denen Welt als ständig für mich seiende nichts anderes ist als mein ständiges Motivat, so erkenne ich, dass diese Frage nach demWer nicht besagt die Frage nach der menschlichen Person, welche vielmehr ein Motivat im ständigen, lebendig fungierenden Motivationszusammenhang dieser Ursubjektivität ist. Dieser Wer bin ich selbst und doch nicht ich im gewöhnlichen Sinne, sofern ich in diesem gewöhnlichen Sinne Ich sagend schon über ein Endgebilde meines letztlich fungierenden Ich spreche, das überhaupt, um sich auszusprechen, schon fungieren muss. Das Fungieren und fungierende Ich ist aber, während es das ursprünglich lebendige ist, verborgen, unthematisch. Es wird erst zugänglich durch eine ganz eigenartige Reflexion, durch die Urmethode aller philosophischen Methoden, die transzendentale Reduktion. »

intentionnel dans lequel le sujet est dirigé vers un objet transcendant. L'instauration par le moi de cette sorte d'unité dans le temps immanent, implique qu'une propriété habituelle est autre chose qu'un objet transcendant. Ceci a pour conséquence nécessaire la participation d'une « motivation de raison » à la genèse de l'habitus. Même si les thèses se motivent entre elles, la prise de position doit se faire obligatoirement avec la participation du moi – ce qui n'est pas le cas de l'explicitation du sens d'objet qui se déroule dans la sphère de la réceptivité.

Le fait que le moi doive lui-même être enclenché par une motivation de raison ne donne pas une valeur absolue à cette prise de position, comme nous l'avons vu : les prémisses peuvent s'avérer fausses. Malgré le fait que dans une prise de position, l'objectivement posé passe dans la passivité, le thème se forme dans le moi comme une unité valable de façon durable pour lui. En plus de passer à la rétention et ainsi au degré zéro d'affection comme un simple vécu, elle continue à appartenir au soubassement de validité-subsistantes aussi longtemps qu'elle est valable pour le sujet. Le fait qu'une unité immanente se forme en tant qu'une propriété du moi signifie qu'il adhère à elle dans une sorte de consentement qu'il réactualise à chaque fois. Son rapport à l'une de ses convictions est donc diffèrent du rapport à un objet transcendant, en ce que celle-là n'est pas formée ou actualisée que si le moi est operateur de l'acte – que ce soit dans la participation ou dans la croyance active.

Reprenons les points principaux des deux thèses exposées plus haut sur les habitualités du moi : selon Gerhard Funke, avec l'acte intentionnel apparaît une « deuxième réalité effective » : dans l'acte se trouve en même temps une conscience d'objectité et une « intériorisation pré-phénoménale ». Avec la constitution du sens dans des actes du moi se forment les habitualités. Le sens constitué se sédimente et peut être à nouveau éveillé et encore dévoilé, c'est une unité transcendante au moi. Mais avec l'instauration d'un thème *pour* le moi, ou d'une visée persistante, une unité d'une autre sorte apparaît dans le flux de conscience. Elle demeure alors liée au moi dans son soubassement d'habitualités. Il ne s'agit donc pas d'objectités transcendantes au moi, mais bien de choses appartenant à son identité concrète, qu'il porte dans le présent fluant. Ainsi, la constitution du sens et la genèse de l'habitus du moi sont deux types différents de constitution.

Elmar Holenstein insiste sur la différence entre ressouvenir et conviction. Pour lui la formation d'habitus est un procès analogue à la sédimentation de sens, mais ne se confond pas avec elle, qui concerne seulement la couche de sens liée à l'« objet substrat » (*Substratgegenstand*). À partir de la sédimentation (*Sedimentation*) dans une constitution passive, se produisent les ressouvenirs pour lesquels l'objet est substrat. Corrélativement à ce procédé a lieu un « dépôt (*Niederschlag*) de conviction permanente » pour lequel le moi-pôle

est aussi substrat : « Corrélativement à la sédimentation de la couche de sens à même l'objet substrat (*Substratgegenstand*) s'accomplit à même le pôle égoïque de la conscience un procès analogue. Ici se déposent les institutions de sens et les décisions de validité comme conviction persistante. Le moi devient ainsi un substrat d'habitualité. »[379]

Ces deux thèses s'opposent dans la mesure où d'une part Funke considère que, « à l'occasion » de la constitution de sens d'objet, se forment les propriétés habituelles résultant de l'« intériorisation pré-phénoménale » de l'acte qui est également « conscience de ». Holenstein à son tour affirme la différence entre la formation d'habitualités du moi et la sédimentation du sens constitué. Il s'agirait donc de deux types différents de constitution, mais la formation d'habitualités ainsi que la sédimentation étant toutes les deux des procès passifs. Quant à nous, nous pensons que dans ces deux thèses, il y a une confusion entre passivité et activité. Notre hypothèse est basée sur l'idée que dans une perceptive génétique l'habitus passif et l'habitus actif s'articulent dans le procès du flux de conscience absolu. Mais, comme cette articulation ne va pas nécessairement de soi, il nous faut tout d'abord insister sur une distinction entre l'habitus passif – qui reste attaché à l'objet comme formation transcendante au moi – et l'habitus comme propriété persistante du moi, qui doit être compris comme habitualité active[380], produite par une genèse active. Dans le présent chapitre, nous nous sommes concentrés sur ce deuxième point. Nous verrons la formation de l'habitus passif dans le chapitre suivant, ce que nous permettra de mieux comprendre la façon dont l'habitualité passive et active s'articulent dans la conscience.

La sédimentation est un procès passif qui, comme tel, se déroule pour tout évènement ayant lieu dans la conscience absolue ou intime (*innere*). Mais en considérant qu'une habitualité est différente d'un vécu simplement passé à l'inactualité, il est à prendre en compte sa valeur de sédimentation. Celle-ci doit être « instaurée » par une prise de position du moi. Après que les vécus qui présentent cette unité s'écoulent en passant à l'inactualité, l'unité de vécu, la conviction, reste toujours valable, alors que ce dernier est « emporté sans retour ». Le contenu du vécu peut par la suite être éveillé par une association, mais pas le même vécu. Toutefois, la conviction, pour qu'elle se répète, doit être actualisée par le moi – ce qui implique que sa répétition soit corrélée au fait que le moi soit opérant dans le vécu, même dans la réceptivité.

---

[379] Holenstein, E., *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, *op. cit*., p. 61: « Korrelativ zur Sedimentation von Sinnschichten am Substratgegenstand vollzieht sich am Ichpol des Bewusstseins ein analoger Prozess. Hier sehlagen sich die einzelnen Sinnstiftungen und Geltungsentseheidungen als bleibende Ueberzeugungen nieder. Das Ieh wird damit zu einem "Substrat von Habitualitaten". »

[380] Cf. Kokoszka, V. « Habitualité et genèse : le devenir de la monade », *op. cit*.

Le sujet doit assumer sa conviction dans l'acte accompli, il doit l'actualiser. C'est tout le contraire qu'il se passe dans le cas des associations, auxquelles le moi ne participe pas.

Nous avons essayé de montrer au cours de ce chapitre que la sédimentation du sens d'objet se formant dans les synthèses temporelles du flux de conscience ne se confond pas avec les formations d'unités durables identiques pour le sujet, en mettant l'accent sur la genèse active de l'habitus du moi. D'une part, les objectités constituées dans la conscience peuvent être des objets d'éveil remontant à nouveau dans un ressouvenir. Le souvenir peut revenir à la conscience par des associations avec d'autres vécus actuels sans que le moi ne décide de l'éveiller. Mais s'il s'agit d'un souvenir persistant, il a une intentionnalité égoïque qui est continûment dirigée vers lui, de sorte qu'il ne s'agit pas simplement d'un sédimenté. Cette distinction faite par Holenstein entre conviction et souvenir nous semble donc correcte :

> La constitution du moi de la genèse de l'habitus est radicalement différente de tout autre mode de la constitution de moi qui s'accomplit dans la formation rétentionnelle et protentionnelle du flux de conscience. Les institutions de sens actuelles demeurent rétentionnellement acquises pour le moi et préfigurent en même temps des opérations protentionnelles semblables. Dans le retour éveillé associativement ou autrement sur les opérations continuant à se modifier constamment temporellement, elles s'objectivent et deviennent pour leur part des pôles intentionnels de nouveaux actes. Que la genèse du moi rétentionnelle et protentionnelle et la genèse de l'habitus ne sont pas une seule et même chose, se montre de la manière la plus évidente, dans le fait que le souvenir d'une opération passée et la conviction habituelle peuvent diverger. Une conviction peut être abandonnée sur la base de nouveaux motifs, par contre un souvenir ne peut fondamentalement pas être abandonné comme tel. Il subit seulement, quand la décision de l'acte antérieur est biffé, une modification secondaire. Le souvenu apparaît maintenant comme mis hors validité.[381]

En ce qui concerne l'autre point soulevé par Funke, la thèse selon laquelle une conviction se forme à partir de l'« intériorisation pré-phénoménale », il nous semble que son interprétation se tient au fait de la double intentionnalité du vécu de conscience, c'est-à-dire au fait que le vécu est conscience d'objet mais qu'en même temps le vécu est lui-même un objet de la conscience interne. Pour cette raison, en même temps que l'acte constitue le sens d'objet,

---

[381] Holenstein, E. *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, *op. cit*., p. 61-62 : « Die Ichkonstitution der Habitusgenese ist radikal verschieden von der ganz andern Weise der Ichkonstitution, die sich in der retentionalen und protentionalen Ausbildung des Bewusstseinsstromes vollzieht. Die aktuellen Sinnstiftungen bleiben dem Ich retentional erhalten und bilden gleichzeitig neue, ahnliche Leistungen protentional vor. Im assoziativ oder anderswie geweckten Zurückkommen auf die sich zeitlich ständig weiter modifizierenden Leistungen vergegenstandlichen sie sich und werden ihrerseits zu intentionalen Polen neuer Akte. Dass die retentionale und protentionale Ichgenese und die Habitusgenese nicht ein und dassel be sind, zeigt sich am augenfälligsten darin, dass die Erinnerung an eine vergangene Leistung und die habituelle Ueberzeugung auseinandergehen konnen. Eine Ueberzeugung kann auf Grund neuer Motive aufgegeben werden, eine Erinnerung dagegen kann als solche grundsatzlich nicht aufgegeben werden. Sie erfahrt nur, wenn die Entscheidung des ehemaligen Aktes durchstrichen wird, eine sekundare Modifikation. Das Erinnerte erscheint nun als ausser Geltung gesetzt. »

le vécu de détermination du sens se constitue comme perception interne dans la conscience et deviendrait par là une habitualité du moi. En d'autres termes, la constitution des propriétés habituelles résulterait d'une loi de la conscience dans laquelle chaque acte aurait une double sédimentation : de l'objet et de l'intériorisation pré-phénoménale du vécu posant cet objet. Nous verrons dans ce qui suit que Husserl rapporte les convictions du moi au « double rôle du ressouvenir ». Selon notre interprétation, ce double rôle n'est pas dû au fait que les ressouvenirs sont des objets de la conscience absolue : autrement dit, le double rôle du ressouvenir ne se confond pas avec la double intentionnalité du vécu de conscience. Il nous semble que, pour comprendre cette double constitution, il nous faut tout d'abord distinguer l'habitus passif de l'habitus actif. La double intentionnalité du vécu révélée dans une perspective statique ne suffit pas pour l'expliquer ; c'est seulement d'un point de vue génétique que cette différence peut être envisagée car elle renvoie à la cohabitation entre deux intentionnalités : le procès de formation du sens passif et l'activité productrice. Le déroulement dans la sphère passive et la spontanéité s'entremêlent sans coïncider. Un objet constitué dans la sphère de la réceptivité n'est pas nécessairement un thème pour l'activité de la conscience.

Dans le § 29 des *Ideen II*, Husserl écrit : « Sans doute tout acte est-il une "impression", il est lui-même un étant dans le temps intérieur, un "constitué" dans la conscience originaire du temps. Nous pouvons, en effet, réfléchir sur tout acte et le prendre ainsi pour objet d'un acte de "perception" immanente. »[382] Ce faisant, dans la conscience absolue ou intime, suite à un acte de perception, il y a la « possibilité idéale » de la reproduction interne de l'acte antérieur. Ainsi, dans le ressouvenir comme réflexion il est aussi possible de revenir à ce qui a été perçu dans l'acte antérieur. Cela fait que les actes de perception ont la particularité suivante : « ils sont eux-mêmes des perceptions », ils posent un être en un point déterminé du temps phénoménologique. Ils sont donnés originairement dans la conscience interne, et en tant que tel ils sont des « impressions ». Ainsi se produit un « souvenir double » : « 1º/ le souvenir de ce qui fut dans le temps transcendant ; 2º/ le souvenir de ce qui a été donné dans le temps immanent, de la perception antérieure et du perçu comme tel en elle, ou encore : la reproduction de la perception antérieure et de son thème perceptif. »[383]

En d'autres termes, le contenu perçu peut être simplement reproduit dès lors qu'un « être temporel » est constitué. Toutefois, une unité instaurée dans la conscience interne, conserve sa position dans le temps immanent. Ceci implique deux choses : d'abord l'acte de ressouvenir

[382] Ideen II, p. 172.
[383] Ideen II, p. 173.

peut être le souvenir de ce qui a été dans le temps transcendant ; d'autre part, il est le souvenir du perçu dans la perception interne donnée dans le temps immanent. En vertu de son double rôle, et plus précisément du fait qu'il possède une réalité immanente ainsi que transcendante, le souvenir peut devenir, dans l'« unité de son thème », un « souvenir persistant » : « S'il s'agit du *souvenir persistant* que S fut P, alors le souvenir joue un double rôle. Ce souvenir qui persiste se constitue dans des actes d'expérience singuliers, au sommet desquels se trouve l'acte de la perception antérieure en tant qu'archi-instauration (*Urstiftung*). Tout au moins, je vois dans une chaîne de tels actes que le souvenir est effectivement un. »[384] À la différence du simple souvenir, les convictions ne demeurent plus dans la chaîne de ressouvenirs dès lors qu'elles perdent leur validité pour le moi : « Le souvenir demeure, mais je me suis modifié dans le jugement. »[385]

Dans les textes sur les synthèses passives, Husserl aborde également cette distinction. Il affirme que la conviction n'est pas un simple ressouvenir, mais une reprise de l'ancienne instauration : « Le nouveau jugement explicite ne se donne alors pas simplement comme ressouvenir de l'ancienne décision ; il se donne comme l'ancienne, mais qui se perpétue, comme réalisation effective de la résolution antérieure appartenant depuis l'auparavant au moi. »[386] La sédimentation passive d'autre part, donne la possibilité de la reproduction pour tous les vécus : « Dans la passivité, c'est le passage dans la rétention et à travers elles, dans l'oubli apparemment mort qui est passivement susceptible d'être éveillé à nouveau sous le titre de la reproduction, du ressouvenir. Cela concerne tous les vécus en général et en particulier. »[387] Ainsi, suite à la vérification et la confirmation, un biffage d'un vécu est possible. D'une autre façon, une conviction peut être supprimée en fonction de nouveaux motifs, alors que le souvenir demeure : « Mais si je reprends ma décision accomplie pour la première fois hier, cela n'est pas un simple ressouvenir, mais justement, une actualisation de ma décision de jugement. Comme vécu, le biffage peut survenir sous la forme du leurre du ressouvenir. Mais en tant que résolution du moi, il existe un biffage d'un tout autre genre. »[388] La conviction demeure donc dans la chaîne de ressouvenirs aussi longtemps qu'elle n'est pas invalidée.

> Si, parmi mes pensées, je fais ultérieurement retour sur cette démonstration, il ne s'agit pas seulement d'un souvenir de ce que j'ai démontré auparavant, et d'une croyance corrélative en ce qui a été antérieurement démontré, laquelle s'accomplit à nouveau frais à partir du présent,

---

[384] Ideen II, p. 172.
[385] APS, p. 344.
[386] *Id*.
[387] APS, p. 344.
[388] *Id*.

> mais ma conviction, dis-je, ne s'est pas modifiée, je la possède encore en tant que cette conviction autrefois instaurée lors de la démonstration.[389]

La conviction est conscience dans le ressouvenir comme « formation (*Gebilde*) de l'acte », mais dans l'acte présent dans lequel je suis affecté et l'acte par lequel je me tourne vers un vécu passé, je ne suis pas dirigé sur l'acte ou sur le moi passé, mais sur la conviction antérieure : « Que je <me> ressouvienne de mon moi et de son faire comme passé, ne signifie cependant pas que dans l'acte présent de l'être-affecté et du se-tourner-de-manière-ressouvenante et dans l'éventuel procès explicite du présentifié ressouvenant, je suis dirigé vers le moi passé et vers l'acte. Normalement je suis dirigé sur ma conviction antérieure, par exemple la vérité que j'ai acquise, la décision que j'ai prise (la conviction de volonté), bien que celle-ci soit consciente dans le ressouvenir comme formation (*Gebilde*) de l'acte. »[390]

Alors, quel est le mode d'être de cette validité qui persiste pour moi ? Husserl dit en tous cas qu'il ne s'agit pas d'une « simple abstraction », mais d'une « unité de vécu concrète »[391], « sans cesse valable », bien qu'elle n'ait pas de validité objective. Cela n'empêche pourtant pas que ces unités aussi appelées « convictions prédicatives » aient une « durée », et puissent « cesser » (*aufhören*) ou être « réinstaurées » (*gestiftet*). Il s'agit donc de la constitution d'unités à l'intérieur de la sphère immanente. Les « visées persistantes » sont donc de « dépôts » (*Niederschläge*) dans le moi[392] ; dans le moi, « quelque chose s'est sédimenté qui forme une déterminité persistante »[393] : dans ce rapport il demeure comme leur substrat.

Comme nous l'avons vu plus haut, il y a une différence entre le « thème » et le vécu, qui passent à l'arrière-plan de manières différentes. Toute « nouvelle prise de position » instaure une « visée » et un « thème »[394]. Le vécu s'écoule sans retour, mais le thème du vécu perdure. Cela signifie que le même vécu ne peut pas avoir lieu de nouveau, mais que c'est seulement son contenu qui peut être l'objet d'un nouveau vécu de présentification, alors que le

---

[389] Ideen II, p. 199, traduction modifiée.
[390] C-Ms, nº 13, p. 43 : « Dass ich <mich> meines Ich und meines Tuns als vergangen wiedererinnere, besagt aber nicht, dass ich im jetzigen Aktus des Affiziert-Werdens und Mich-wiedererinnernd- Zuwendens und im3 eventuell expliziten Prozess des wiedererinnernden Vergegenwärtigens auf das vergangene Ich und den Aktus gerichtet bin. Gerichtet bin ich normalerweise auf meine frühere Überzeugung, z.B. die Wahrheit, die ich gewonnen habe, den Entschluss, den ich gefasst habe (Willensüberzeugung), obschon diese in der Wiedererinnerung als Gebilde des Aktus "bewusst" ist. »
[391] Ideen II, p. 170 (Hua IV, 116).
[392] Cf. Hua IV, 111.
[393] APS, p. 344.
[394] Ideen II, p. 165 (Hua IV, 112).

« thème » et la « visée » demeurent dans la durée en tant que validité continue qui persiste dans l'inactualité :

> Les différents vécus qui durent, appartenant à certaines portions de durée, séparés à l'intérieur du temps phénoménologique, ont un rapport les uns avec les autres et constituent quelque chose qui persiste dans la durée : la conviction, la rancune, qui autrefois naquit à et tel moment et de tels et tels motifs et qui, dès lors, est une propriété persistante du moi ; et la rancune se trouve également dans les intermittences de la durée phénoménologique pendant lesquelles elle n'était pas constituée sur le mode du vécu.[395]

La conviction n'est pas nécessairement une « unité idéale » – quoiqu'elle puisse l'être aussi –, mais « quelque chose d'identique pour le sujet ». Cela veut dire qu'il ne s'agit pas du fait que je peux accomplir le « même » jugement une nouvelle fois (le même au sens logique du terme), puisque dans ce cas le jugement n'a pas de duré jusqu'à ce qu'il soit posé dans une nouvelle prise de position : le jugement est le même en sa matière, mais il se répète originairement une nouvelle fois comme s'il était posé pour la première fois. La « conviction prédicative », au contraire, est une unité qui « subsiste en regard de la chaîne des vécus de souvenir » : l'unité du même thème, de la même visée persistante. Ainsi, le contenu du vécu peut être reproduit une fois qu'il est apparu en tant qu'impression originaire dans la conscience absolue, en répétant le contenu identique de ce qui fut dans le temps transcendant. Cependant, la conviction est quelque chose d'identique pour le sujet. Dans la mesure où son identité perd la validité pour lui, elle disparaît en tant qu'unité de l'horizon du passé du moi.

Dans le cas de la certitude mathématique, la matière de jugement est intemporelle, quoique l'acte originaire de jugement est constitué comme impression et a une durée dans le temps immanent. S'il s'agit d'une « certitude mathématique persistante », elle s'étend à travers le temps en tant que « reprise de l'ancienne certitude, déjà instaurée, qui est de nouveau reçue dans sa validité »[396]. Cela est pourtant différent de « concevoir la certitude mathématique, au sein de plusieurs actes distincts dans le temps, et ce originairement »[397]. Les certitudes mathématiques persistantes ainsi que les convictions, c'est-à-dire l'« unité du thème persistant » (*Einheit des bleibende Themas*), se rapportent au souvenir de ce qui a été donné dans le temps immanent, à la différence du souvenir de ce qui a été perçu et qui peut se répéter dans un nouveau vécu de souvenir en tant que reproduction. Ces remarques sur la certitude

[395] Ideen II, p. 167, traduction modifiée (Hua IV, 113).
[396] Ideen II, p. 173.
[397] *Id*.

mathématique sont importantes, puisque nous traiterons plus loin le problème de la constitution du sens de la géométrie.

Dans le ressouvenir, je participe à la croyance perceptive passée : « Tout souvenir implique d'une certaine manière un dédoublement du moi, dans la mesure où ce dont je me ressouviens directement m'est conscient non seulement de manière générale comme quelque chose qui a été mais comme quelque chose qui a été perçu par moi. Je me souviens d'un incendie : je l'ai vu ; je me souviens d'un concert : je l'ai entendu. »[398] Je participe à la « croyance perceptive » du moi qui a assisté à l'incendie. Je peux cependant douter qu'il en ait été ainsi après-coup, et même biffer cette croyance[399]. Le moi apparaît ainsi « libéré » de la croyance antérieure, car il a changé de prise de position. Ainsi, je peux ou non participer à la « thèse de croyance » du souvenir. Si j'y participe, cela signifie que ce souvenir est persistant pour moi dans la mesure où cette thèse est toujours valable pour moi, de même qu'une conviction demeure sa propriété durable si elle n'a pas de raison d'être biffée : « Quant à la thèse de croyance, il faut nécessairement ici (comme pour le souvenir d'un perçu) y "participer" de nouveau : sinon, cela signifie que c'*était* bien ma conviction, mais qu'à présent elle a cessé de l'être. »[400] Cela signifie, de plus, que la conviction va au-delà d'une simple participation à un ressouvenir, puisque celle-ci se constitue et demeure en tant que validité continue, et va au au-delà de l'éveil inductif :

> L'accomplissement ultérieur est à vrai dire l'accomplissement d'un acte similaire, pour autant que la teneur peut être similaire mais cet acte n'est pas simplement modifié en cela qu'il éveille l'acte antérieur et reçoit le caractère de la connaissance familière sous le rapport de la teneur objective ; ni simplement en ce que, réactivant le ressouvenir, je peux à présent me dire : je crois maintenant le même chose et vois la même chose que j'ai découverte antérieurement ; je sois bien plutôt dire : j'ai auparavant pris connaissance de cela, et cette connaissance m'est restée à titre de conviction. Telle est ma conviction, et la vision renouvelée confirme une telle conviction qui a dans l'intervalle été continûment la mienne. »[401]

Le contenu perçu peut se reproduire dans la conscience dès lors qu'il y a été constitué originairement. C'est une identité transcendante constituée et reproduite sur la base de l'acte intentionnel de présentification. Parallèlement, il peut y avoir une « participation » persistante du sujet à la perception antérieure et au perçu comme tel en elle, de sorte que ce perçu demeure comme son thème perceptif.

---

[398] EP 2, p. 133 (Hua VIII, 93).
[399] Cf. EP 2, p. 133 (Hua VIII, 94).
[400] Ideen II, p. 171.
[401] PP, p. 199, traduction modifiée (Hua IX, 211-212).

> Cela veut dire : les actes de sens et de caractère de validité concordants qui surgissent dans la vie ultérieure de l'institution à chaque fois originaire n'apparaissent pas comme actes qui ont simplement la même signification, reliés avec le souvenir aux actes concordants antérieurs et finalement aux actes originairement instituant ; mais tous les actes de ce type se donnent comme actualisations répétées d'une et même visée qui vaut encore depuis l'institution originaire.[402]

Dans ce cas, le ressouvenir n'est pas seulement ce qui est disponible en tant que reproduction, mais ce à quoi je participe *activement*[403], dans la mesure où cette participation, qui relève d'une prise de position, actualise le passé. À travers ce rapport actif au ressouvenir, mon passé m'appartient et devient ma propriété : « Je, l'étant originairement modal vivant maintenant dans le présent *originaliter*, je suis le même moi de mes passés – je le porte (*trage*) comme vie passée et comme habitualités passées, moi du passé, intentionnel dans mon présent originairement modal. »[404] L'identité du moi n'est pas seulement fondée sur l'identification du moi actuel au moi du cogito passé, ou du vécu actuel au vécu passé, mais une conséquence du moi persiste tout au long de la chaîne de souvenirs : « L'identité du moi pur ne réside pas seulement en ce que je (encore une fois ici, le moi pur) peux me saisir, en ce qui concerne chaque cogito, en tant que le moi identique de ce cogito ; bien plutôt : j'y suis également et a priori le même moi, pour autant que, dans mes prises de position, je fais nécessairement preuve de conséquence, en un sens déterminé […]. »[405] Le moi a en cela un rapport « personnel » à son passé :

> Dans le flux, il n'y a pas pour nous un monde passé et nous qui nous souvenons de lui ; mais le fait que nous nous en souvenons est ce qui donne à un monde passé son sens pour nous, et, conformément à l'essence complète du ressouvenir avec ses multiples propriétés essentielles, il s'agit à chaque fois du sens déterminé dont nous disposons comme d'une évidence allant de soi. Un évènement se détachant dans le présent, une constellation fortuite d'objets ou d'évènements éveille un passé – cela signifie qu'au-delà de la teneur de la perception d'ensemble, un « je me souviens », un « ça me rappelle » (particulièrement net d'emblée malgré sa vacuité initiale) fait son apparition comme quelque chose de nouveau, et cette

---

[402] Ms. A VII 13, p. 179, cité par E. Holenstein dans Holenstein, E. *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl, op. cit*., p. 61: « Darin liegt: die von der jeweiligen Urstiftung an im weiteren Leben auftretenden Akte von iibereinstimmendem Sinn und Geltungseharakter treten nieht als solche auf, die bloss die gleiche Meinung haben, verbunden mit der Erinnerung an die früheren übereinstimmenden Akte und schliesslich den urstiftenden; sondern aIle solehe Akte geben sieh als wiederholte Aktualisierung einer und der seIben Meinung, die von der Urstiftung her noch gilt. »

[403] Dans toutes ces descriptions, Husserl prend en considération le cas de la participation en tant que prise de position du moi, mais aussi du ressouvenir sous le mode de la réflexion. Dans le chapitre suivant, nous verrons le cas de croyance de la « doxa passive ».

[404] « Ich, das jetzt in lebendiger Gegenwart *originaliter*, urmodal Seiende, bin dasselbe Ich meiner Vergangenheiten – ich trage sie als vergangenes Leben und vergangene Habitualitäten, Ich der Vergangenheit, intentional in meiner urmodalen Gegenwart. » (C-Ms, nº 7, p. 17)

[405] Ideen II, p. 165.

> induction dirigée en arrière se remplit en tant que ressouvenir clair dans lequel « je l'ai de nouveau sous les yeux », mais tel que je l'ai vu alors. C'est ainsi qu'un tableau rappelle ici une vue de Dresde, qu'une mélodie rappelle quelque chose.[406]

Le souvenir comme reproduction du vécu, au contraire de l'habitualité du moi, n'implique pas un « continuer à valoir » (*Fortgeltung*) ou un « continuer à durer dans la validité » (*fortdauernd in Geltung*)[407]. Cette validité-subsistante de la décision passée n'est pas un se-tourner vers le passé, mais est quelque chose de présent « sur le mode de la prise de position maintenue conservée »[408], ou de la « co-position de la thèse initiale »[409] : « […] je suis encore à présent en position, mon être comme moi est tout entier cela : dans la mesure où il a accompli des validités, a quelque chose qui vaut, encore maintenant quelque chose qui vaut ; je ne suis qu'en tant que moi devenu égoïque, mon passé actif égoïque, m'a formé comme moi et chaque nouvel acte me confère de l'être-subsistant, m'enrichit de nouvelles propriétés 'habituelles', dans lesquelles je suis justement à chaque fois seul. »[410] L'ensemble de validités du moi valables dans le présent vivant constitue un « soubassement dormant » de passé persistant encore pour lui : « […] le domaine entier de ce qui vaut maintenant pour moi, je éveillé, la totalité de mes convictions, mais qui ne sont pas activées (*betätigten*) maintenant, appartient à la sphère du soubassement "dormant" (note 2 : Habitus). »[411]

> Dans la vie éveillée, le moi est éveillé comme moi, comme pôle identique des affections et des actions qui apparaissent dans la vie éveillé comme data immanents changeants, comme vécus. En eux et dans le moi en tant que vivant en eux, dans les affections éveillées en unité séparée, dans les actions activement éveillées, se trouve l'être proprement éveillé dans le moi-existant éveillé et dans la vie-égoïque. Pourtant pour elle-même cette vigilance spécifique n'est rien, elle est ce qu'elle est sur le soubassement de la non-vigilance (*Unwachheit*). Dans le moi concret il y a une couche fondamentale du "sommeil" (*"Schlafes"*) [Non-vigilance. Habitus]. Mais tout comme le moi éveillé comme pôle (et comme pôle déterminé par sa vie propre: moi dans ma vie) est identiquement le même moi, simplement vivant éveillé tantôt ainsi tantôt autrement, de même dans la mesure où il est moi dormant, il est le même moi. Tout ce qui pour moi et "en" moi peut être éveillé mais n'est pas éveillé est en sommeil ; cela inclut tous les valoir-pour-moi, les êtres-réaux-pour-moi (*real*), ce qui m'est connu, ce qui m'est propre

---

[406] NG, p. 175 (150-151).
[407] MC, p. 114 (Hua I, 101), cité par Kokoszka, V., *Le devenir commun : corrélation, habitualité et typique chez Husserl, op. cit.*, p. 103.
[408] Brand, G., *Welt, Ich und Zeit: Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1955, p. 105.
[409] Kokoszka, V., *Le devenir commun : corrélation, habitualité et typique chez Husserl, op. cit.*, p. 103.
[410] Ms. AV 5, S.9, cité par G. Brand, *Welt, Ich und Zeit: Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, *op. cit*., p. 105. « … ich bin jetzt noch in Stellung, mein Sein als Ich ist ganz und gar dies, dass es, indem es Geltungen vollzieht, Geltendes hat, jetzt noch Geltendes hat; ich bin nur als der ich ichlich geworden bin, meine ichliehe aktive Vergangenheit hat mich als Ich gestaltet und jeder neue Akt ergibt mir bleibendes Sein, bereichert mich um neue "habituelle" Eigenheiten, in denen ich eben jeweils allein bin. »
[411] « […] das ganze Reich dessen, was mir jetzt, mir, dem wachen Ich, gilt, das Ganze meiner Überzeugungen, aber der jetzt nicht betätigten, gehört zur Sphäre des "schlafenden" Untergrundes. » (C-Ms, nº 13, p. 43)

> comme théorie, ce qui est beau pour moi en tant qui m'est approprié, en tant que mon œuvre, mon activité, comme ma décision, tout cela persistant (*fortbestehendes*) encore en habitualité.[412]

La conséquence du moi qui cherche à préserver la fidélité à soi est quelque chose qui se constitue et qui se maintient pour le sujet à travers la durée pour soi de ses validités. L'individuation égoïque se déploie dans le sens d'un devenir personnel fondé sur la subsistance des validités, à travers laquelle se lient passé, présent et futur dans une seule continuité ; continuité qui est celle de l'horizon intentionnel déployé téléologiquement.

> Je suis dans ce qui m'est propre – je suis concret dans mon flux originaire et être originaire fluant, et à celui-ci appartient le tout de validités explicites, qui sont déposées comme passé et leur horizon de fluer dans le futur et d'avoir été posé comme valide dans le futur, à quoi s'ajoute la validité d'être à travers la connexion (*konnex*). Je – vis me projetant dans mon futur –, étant concret, fini, moi, qui suis dans mon être-devenu et tous leurs posés intentionnels conformément à la validité, comme c'est le cas dans ce qui fait partie de ces horizons et de ces déterminations et avec l'un dans l'autre de ses horizons intentionnels.[413]

Le moi peut ainsi déployer son horizon de futur sans devoir reproduire à nouveau ses anciens acte originaires, car ils sont acquis et demeurent disponibles pour lui, pas seulement dans le renvoi familier à l'objet déjà connu mais aussi de ses visées qui se sont portées sur le monde et qui dans des actes originaires se sont instaurées dans leurs caractère habituel comme son style. Ce caractère apparemment paradoxal de l'instauration originaire d'un style qui se répète est révélé par l'analyse transcendantale de la genèse de l'ego comme ce qui ne peut plus se réduire à l'opposition entre conscience egoïque et conscience non-égoïque, car c'est la conscience elle-même le sol de la genèse de la production et du sens anonyme et de la personne.

---

[412] C-Ms, nº 13, p. 42-43 : « Im wachen Leben ist das Ich wach als Ich, als identischer Pol der Affektionen und Aktionen, die im wachen Leben auftreten als wechselnde immanente Daten, als Erlebnisse. In ihnen und im Ich als in ihnen lebendes, in den Affektionen in Sonderheit gewecktes, in den Aktionen wachtätiges, liegt das eigentlichWache im wachen Ich-Dasein und Ich-Leben. Aber dieses eigentlichWache ist nichts für sich, es ist, was es ist, auf dem Untergrund der Unwachheit. Im konkreten Ich liegt eine Grundschicht des "Schlafes". Aber wie das wache Ich als Pol (und als durch sein jeweiliges Leben bestimmter Pol: ich inmeinem Leben), identisch dasselbe Ich ist, nur bald so, bald so wach lebend, so ist es auch, soweit es schlafendes Ich ist, dasselbe Ich. Alles, was für mich oder "in" mir wiedererweckt werden kann, aber nicht wiedererweckist, ist im Schlaf; darunter all mein in "Habitualität" noch fortbestehendes Mir-Gelten, Für-mich-real-Sein, Mir bekannt-Sein, Mir-eigen-Sein als Theorie, mir eigen als mir zugeeignetes Schönes, als meinWerk, meine Tätigkeit, als mein Entschluss. »

[413] Ms. C 13, III, S. 6, cité par G. Brand dans G. Brand, Welt, Ich und Zeit: Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls, op. cit., p. 103: « Ich bin in dem mir Eigenen – ich bin konkret in meinem urtümlichen Strömen und strömenden Sein, und dem gehört zu das Ganze der expliziten Geltungen, die als Vergangenheit niedergeschlagen sind und ihren Horizont der Künftigkeit des Strömens und künftig in Geltungsetzen haben, und zudem die Seinsgeltung durch den Konnex hindurch. Ich – lebe in meine Zukunft – hinein, konkret seiend, fertig, ich, der ich bin in meiner Gewordenheit und all ihrem geltungsmässig intentional Gesetzten, so wie es das ist mit seinen Horizonthaftigkeiten und Unbestimmtheiten und dem intentionalen Ineinander der Horizonte. »

Chapitre 3

La croisée entre passivité et activité

Dans les analyses sur les synthèses actives, l'habitus est considéré dans son aspect passif, et en cela il s'oppose à l'activité de la conscience égoïque. Nous avons essayé dans le chapitre précédant d'étudier et préciser certaines affirmations sur l'habitus chez Husserl pour clarifier des confusions autour de ce concept. En abordant la question de l'habitualité du moi, nous avons essayé de comprendre le rapport entre le moi et l'habitus tandis que celui-ci se forme au niveau noétique. Nous avons vu qu'à travers les propriétés habituelles, le moi ouvre consciemment pour le maintien de la conséquence intentionnelle égoïque et déploie téléologiquement l'horizon égoïque de validité et d'intérêt. Il se posait le problème de la constitution des habitualités du moi, car elles ne sont pas constituées comme les objets perçus ni comme les idéalités logiques. Dans le présent chapitre, nous reviendrons sur le sujet de l'habitus afin de mieux comprendre cette fois-ci son aspect passif. C'est donc l'habitus en tant que formé passivement au niveau de la corrélation noético-noématique que nous intéresse à présent.

Les notions de passivité et d'activité sont beaucoup développées dans les analyses génétiques husserliennes, notamment dans les textes des années 1920 dans lesquels elles apparaissent pour caractériser les évènements et les opérations du flux de conscience dans la mesure où ils renvoient toujours à des évènements plus originaires. C'est dans cette perspective génétique que Husserl développe les thèses sur les opérations caractérisées en tant que genèse passive et genèse active. Même si ces termes ont une importance dans les analyses de perspective génétique, il ne s'agit pas de concepts qui doivent être traités comme ayant un sens achevé. Parler d'activité et de passivité du flux de conscience est pour Husserl une manière de montrer la façon dont les procès se déroulant successivement et simultanément dans le flux de conscience se rapportent les uns aux autres. En d'autres termes, rien dans le flux de conscience ne joue un rôle passif ou actif de façon absolue, mais un procès est dit passif ou actif dans son rapport à d'autres. À propos de la relation entre passivité et activité, Husserl écrit dans *Expérience et jugement* :

> Cette formule montre que la distinction entre passivité et activité n'est pas inébranlable, qu'il ne peut s'agir là de termes qu'on puisse poser définitivement une fois pour toutes, mais seulement de moyens de décrire et de mettre en relief des oppositions dont le sens doit être en chaque cas recréé originairement en fonction de la situation concrète de l'analyse – remarque qui vaut pour tous les phénomènes intentionnels […].[414]

[414] EJ, p. 126-127 (EU, 119).

L'habitus joue un rôle central dans l'individuation de la subjectivité, mais aussi pour la constitution de la subjectivité intra-personnelle. La notion d'habitus chez Husserl apparaît référée à différents niveaux de la constitution, dans lesquels elle participe à l'individuation de l'ego, mais aussi à la formation des propriétés habituelles de la subjectivité. Comprendre les rapports entre passivité et activité peut nous aider à clarifier davantage le caractère habituel de la subjectivité. En ce qui concerne l'habitus formé au niveau de la corrélation noético-noématique, il s'agit d'une formation passive, mais qui n'a pas lieu sans l'activité du sujet, et nous verrons en quoi consiste cette participation active dans la genèse passive. Ce qui nous montre un autre point où ces deux genèses se croisent (nous en avions déjà vu quelques-uns dans le chapitre précédant). Cela nous permet de mieux comprendre l'interaction entre les différents procès se déroulant dans le flux de conscience, qui dans l'approche statique ne peuvent pas être envisagés ensemble. Nous pouvons aussi mieux distinguer les opérations intentionnelles et comprendre l'interaction de différentes intentionnalités constituant le flux de vécus.

C'est donc notre but dans ce chapitre de comprendre et de préciser les différents modes d'intentionnalités se déroulant dans le procès d'individuation de l'ego. Cela pourrait se traduire de façon très générale comme la différence entre passivité et activité, mais une analyse plus précise montre qu'à l'intérieur de la genèse passive se retrouve la genèse active, ainsi que le contraire. Les niveaux inférieurs de la constitution se déroulent selon une certaine passivité, mais celle-ci peut avoir différents degrés, qui changent ainsi en fonction du point de départ de la réduction phénoménologique. La réflexion révèle une passivité plus radicale que celle de l'attitude naïve. Afin de mieux comprendre ses interactions qui forment la vie intentionnelle jusqu'à la sphère intra-personnelle, nous allons nous pencher sur les différents moments de la constitution qui se déroulent dans les synthèses temporelles jusqu'aux jugements catégoriaux, pour comprendre les interactions passives et actives. Dans ce cadre, nous reviendrons sur la notion d'habitus en ce qu'il est constitué passivement.

Dans un deuxième temps nous nous tournerons vers les idéalités logiques en essayant de montrer que si d'un côté un jugement logique est formé d'abord dans la sphère primordiale de l'ego à partir d'une activité au sens strict, la transmission communautaire peut se faire de façon passive dans la mesure où l'habitus passif peut être assumé par l'autre sujet. Il y a donc une différence phénoménologique essentielle entre le fait de réactualiser à nouveau un jugement de façon consciente et de le répéter passivement. C'est ainsi qu'une genèse passive du sens a lieu dans le monde de la vie, concept sur lequel nous reviendrons dans le chapitre suivant.

Il est communément accepté que pour Husserl la constitution de la conscience du temps est passive. Cependant, il est à noter que dans les *Leçons sur le temps de 1905*, cette considération n'apparaît pas encore. Ce ne sera que dans les analyses ultérieures dans le cadre d'une phénoménologie de la genèse et dans celui d'une conception égologique de la conscience, que cette idée sera développée. La formation de la conscience du temps ne peut être dite passive que relativement à la constitution proprement égoïque. Dire que la conscience du temps se forme passivement signifie que les phases temporelles se forment et s'écoulent sans la participation du sujet, ni comme pôle opératoire de la synthèse, ni comme intentionnalité constituante. La constitution de la temporalité immanente est donc dite passive à l'égard de cette relation. Une intentionnalité temporelle y est constituée, et à travers elle tout objet perçu dans le flux de conscience dans la mesure où une durée y est constituée.

La conscience temporelle produisant la durée immanente de la perception interne de chaque vécu n'est en rien produite ou contrôlée par un sujet, puisqu'il ne peut pas lui-même faire commencer la durée temporelle, l'arrêter ou la faire écouler plus au moins vite. Le flux de la conscience du temps et les synthèses temporelles ne sont donc pas constitués par une activité du moi. L'un des sens de la passivité chez Husserl est donc celui de l'écoulement du flux temporel, pour lequel un sujet n'est même pas présupposé. Si nous considérons un degré plus élevé de la constitution, nous trouvons dans ses descriptions la couche de la pré-donnée passive, et il s'agit là d'une autre sorte de passivité. Par rapport à la conscience du temps, « les synthèses qui produisent l'unité du champ sensible sont-elles déjà pour ainsi dire un degré plus élevé d'opérations constitutives »[415].

> Il y a par suite non seulement une passivité *préalable* à l'activité, comme passivité du flux temporel constituant originaire, qui n'est que *pré*-constituant, mais aussi une passivité édifiée sur elle, proprement objectivante, c'est-à-dire qui thématise ou co-thématise des objets ; c'est une passivité qui appartient à l'acte non comme support, mais comme acte, une sorte de *passivité dans l'activité*.[416]

C'est une passivité qui pré-donne un « champ de perception » ou un « champ de ressouvenir ». Cela veut dire que ni le champ de perception qui se trouve déjà placé devant nos yeux et contient des objets que nous n'avons pas encore remarqués, ni le « simple apparaître » du ressouvenir, ne sont pas encore la « saisie active » d'un objet ou d'un souvenir. C'est dans

[415] EJ, p. 86.
[416] EJ, p. 120.

cette « croyance passive » que tout ce qui affecte le moi lui est pré-donné, le motivant à répondre par un acte de perception ou de ressouvenir, et qui peut se parachever en explicitation.

Dans le champ de prédonation passive se trouvent les objets qui se détachent de l'arrière-plan et affectent effectivement le moi, et dans ce cas il ne s'agit plus d'une pure passivité. Le flux temporel se constitue passivement – à l'égard du flux égoïque –, mais à l'intérieur de lui sont constitués toute donnée et toute objectité pour le moi en tant que produits de l'activité égoïque. Dans les *Manuscrits du groupe C*, Husserl écrit : « À l'intérieur de cette forme [du temps], le fluer passif et le fluer actif (spécifiquement égoïque) se séparent ; à savoir en ce qui est constitué, dans la forme temporelle de l'être passif et du se dérouler passivement dans le temps, et dans l'avoir lieu actif et généralement égoïque comme affectivité et activité. »[417] En fonction des deux côtés de l'affectivité, l'un tourné vers le moi, l'autre vers la pré-donné passive, il y a une sorte de passivité à l'intérieur même de ce « fluer actif ». Par ailleurs, le flux actif peut en lui-même être considéré dans différents degrés de passivité et d'activité.

Ce que Husserl appelle affection appartient, dans ce cadre, au domaine de l'activité, car l'affection est déjà une réponse du moi au stimulus de l'objet. Le moi peut, au contraire, pré-percevoir une donnée qui ne parvient pas à attirer effectivement son attention :

> Affecter veut dire : se détacher d'un entour qui est toujours co-présent, attirer à soi l'intérêt, éventuellement l'intérêt de connaissance. L'alentour est là comme domaine de ce qui est pré-donné, selon une donnée passive, c'est-à-dire qui n'exige pour être toujours déjà là aucune participation active du sujet, aucune orientation du regard de saisie, aucun éveil de l'intérêt.[418]

Il ressort d'*Expérience et jugement* une dépendance de la passivité vis-à-vis de l'activité, alors que dans d'autres travaux comme *De la synthèse passive*, Husserl insiste sur le rôle fondamental de la synthèse passive dans la constitution de la vie intentionnelle. Dans ces remarques, il ne s'agit pas simplement de distinguer passivité et activité, mais de montrer l'entrelacement des différents moments du procès constitutif qui forme la subjectivité comme « historique » : tout ce qui est constitué dans la conscience absolue ne disparaît pas à jamais, mais peut être à nouveau éveillé ; et comme essentiellement habituelle : tout acte produit un dépôt dans la conscience qui se sédimente en forme d'habitus. En ce sens, la formation de l'habitus est une loi essentielle opérant au cœur des genèses passives et actives, et en cela il est

[417] Ms-C, nº 27, p. 117.
[418] EJ, p. 34.

plutôt transversal à toute temporalisation de l'ego et il ne s'agit pas d'un procès exclusivement passif ou actif, comme nous verrons dans ce qui suit.

L'habitus se forme à partir de différentes opérations, ainsi que de différentes « forces de motivation ». Husserl écrit dans le § 32 des *Méditations cartésiennes*, qu'« en vertu d'une légitimité propre à la genèse transcendantale » le moi acquiert une « nouvelle propriété permanente » avec chacun des actes qui émanent de lui[419]. Selon la terminologie husserlienne, la formation de l'habitus est un procès passif puisque le moi n'y participe pas en tant que pôle éveillé : « Cette transformation en habitus du résultat d'une saisie originairement intuitive s'accomplit selon une loi générale de la vie de la conscience, pour ainsi dire sans notre participation […]. »[420] Cependant, des analyses sur les synthèses actives ressort que toute activité, même celle qui ne correspond qu'à l'acte d'affection, est productrice d'habitus. Husserl affirme aussi que le moi se constitue par une « genèse active » comme « substrat identique » de ses propriétés habituelles. La genèse transcendantale inclut aussi bien une genèse passive qu'une genèse active. La question est donc de savoir comment la genèse active du moi se rapporte (se transforme avec ou influence) la formation passive des habitus. Y a-t-il différents moments de la constitution de l'habitus qui révèlent qu'il s'agit aussi d'autre chose que d'un se dérouler simplement passif ? Il est donc question de trouver à l'intérieur du « fluer actif » ces différentes constitutions et formes de motivation. Husserl écrit dans les manuscrits sur les synthèses passives : « l'habitualité (*Habitualität*) qui appartient à l'essence générale de la subjectivité est justement dans la passivité d'un autre genre que dans l'activité, ou mieux, dans la réceptivité que dans la spontanéité »[421].

Ensuite, à l'intérieur du fluer actif, il est question de savoir comment l'habitus est produit. Est-ce qu'il se forme seulement à partir de prises de position spontanées – ce que nous avons vu dans le chapitre précédant – ou également à partir d'associations et d'inductions passives ? D'une part, Husserl affirme que dans le juger anté-prédicatif, il y a déjà un « faire » : « la contemplation perceptive du substrat sensible pré-donné est déjà une activité »[422]. Mais nous verrons que l'habitus attaché à l'objet est produit à partir des synthèses passives se déroulant dans l'expérience anté-prédicative, et a donc un autre rapport avec le moi que celui de ses propriétés habituelles.

---

[419] MC, p. 113.
[420] EJ, p. 144.
[421] APS, p. 344, traduction modifiée (Hua XI, 360).
[422] EJ, p. 69.

3.1. La distinction entre actualité et sommeil

Nous avons vu dans le premier chapitre que tout vécu donné dans une impression originaire se modifie originairement en une conscience rétentionnelle. À présent, nous pouvons rajouter que cela se passe également pour les jugements et pour toute les prises de position spontanées. Ce qui est produit activement dans un acte originaire se modifie en un mode rétentionnel non originaire, donc passif : « partout où une constitution originaire d'une objectité de conscience est effectuée par une activité […] , là l'*action originaire* se change avec une constance rétentionnelle en une *forme secondaire* qui n'est plus activité, donc une forme passive qui est la forme d'une "sensibilité secondaire" comme nous le disons aussi. »[423] Comme cela a déjà été montré, « la variation rétentionnelle continue est l'étape initiale, essentielle, de la constitution d'un objet identique, qui persiste au sens le plus large »[424]. C'est grâce à la temporalité immanente que tout vécu de conscience est donné comme un « être temporel durable ». Il nous faut à présent rajouter que la modification rétentionnelle est également l'étape initiale du processus de sédimentation. En cela, le vécu persiste au-delà de sa durée immanente, il devient un acquis durable. Ainsi, tout vécu de conscience « reçoit sa place temporelle identique et ensuite la garde d'une manière durable en puisant aux sources essentielles des *habitus* »[425]. Ce faisant, les vécus originaires qui passent à la rétention et ensuite à l'arrière-plan comme « passivité secondaire » ne sont pas tout simplement éveillés à nouveau, par un pouvoir du « je peux », mais ils exercent une détermination typique dans le présent vivant à partir d'un « ordre fixe » dans lequel il se sédimentent. Nous verrons, dans ce qui suit, que par cette modification que subit le vécu dans le processus de sédimentation, le visé n'est plus exactement le même qu'avant l'actualisation dans la conscience mais devient un acquis de l'ego. La modification rétentionnelle modifie le contenu de sens de l'objet en un acquis durable qui n'est plus seulement un vécu possible mais un dépôt dans la conscience.

C'est de cette façon qu'après s'être produit dans la constitution active, le jugement persiste comme un acquis qui repose sur des « fonctions » passives. Il s'agit dans ce cas d'un acquis durable qui est « constitué pendant le cours vivant de la variation rétentionnelle jusqu'à la limite où il n'est plus détaché »[426], c'est-à-dire jusqu'à son évanouissement. D'autre part, le

[423] LFLT, p. 413 (traduction modifiée).
[424] LFLT, p. 412.
[425] LFLT, p. 412.
[426] LFLT, p. 414.

fait que toute activité catégoriale conduise à un acquis persistant signifie que ce résultat est le produit de l'activité du sujet : « En effet tout juger conduit à un jugement-résultat qui, pour celui qui juge, désormais et non pas seulement pendant la rétention vivante, est un *résultat durable*, un acquis spirituel dont il peut librement disposer, à volonté, n'importe quand. »[427] Cela signifie que le jugement originairement instauré peut être à nouveau réactivé par le moi dans une opération explicite.

> L'évidence vive est transitoire, de telle sorte assurément que l'activité passe aussitôt à la passivité dans la conscience pâlissante et fluente du ce-qui-vient-juste-de-passer. Finalement cette « rétention » s'évanouit, mais le passage et le passé « évanouis » ne sont pas retournés au néant pour le sujet considéré, ils peuvent être réveillés. À la passivité de ce qui est d'abord obscurément éveillé et de ce qui émerge éventuellement à une clarté toujours plus grande appartient l'activité possible d'un ressouvenir dans lequel le vivre passé est comme re-vécu activement de part en part.[428]

Dans l'éveil actif, le moi peut à tout moment suspendre la validité du souvenir, biffer la thèse qui traverse le perçu. Si, suite à l'éveil passif du ressouvenir, je reviens à mon ancienne conviction, alors il m'est possible d'avoir conscience de ce qui vaut encore pour moi, de ce qui demeure comme encore mien. Le résultat acquis est réveillé pour moi d'une manière analogue à celle du « encore présent à la conscience » dans la rétention passive, avec laquelle il s'est modifié dans l'étape initiale de l'écoulement temporel[429].

En un certain sens, une participation active me lie à mon passé, en tant que participation à la conviction, que je peux à tout moment supprimer. Que le moi participe dans le présent au vécu passé veut dire qu'il participe aussi à la thèse qui traverse le perçu dans le cas d'un souvenir persistant. Dans une opération active, le moi est activement participant à la thèse de croyance : « l'objectivation est toujours une opération active du moi, une conscience de *croyance active* en ce qui est présent à la conscience ; et cela est un et continûment le même à

---

[427] LFLT, p. 414-415.

[428] Krisis, p. 409. « Die lebendige Evidenz geht vorüber, freilich so, daß die Aktivität alsbald in die Passivität des strömend verblassenden Bewußtseins vom Soeben-Gewesensein übergeht. Schließlich verschwindet diese "Retention", aber das "verschwundene" Vergehen und Vergangensein ist für das betreffende Subjekt nicht zu nichts geworden, es kann wieder erweckt werden. Zur Passivität des zunächst dunkel Geweckten und des ev. in immer größerer Klarheit Auftauchenden gehört die mögliche Aktivität einer Wiedererinnerung, in der das vergangene Erleben quasi neu und aktiv durchlebt wird. » (Hua VI, p. 370)

[429] Cf. LFLT, p. 417 : « Si, en ressuscitant le mode originaire de donné, sous la forme du ressouvenir passif, sous la forme d'une idée qui ressurgit passivement, je reviens à mon ancienne conviction dans laquelle j'avais ressuscité pour moi précisément tout simplement d'une manière analogue à celle avec laquelle il était "encore présent à la conscience" et "encore en main" dans la rétention passive qui alors le reliait au présent ; avec cette réserve que le avoir en-main ou plutôt le reprendre-en-main de nouveau a maintenant le mode phénoménologique du "à nouveau", du saisir à nouveau et cela en tant que *conviction* qui vaut encore pour moi, qui est demeurée pour moi, qui est *encore mienne*. »

travers l'extension continue de la conscience dans sa durée »[430]. Ainsi, lors de l'abstraction mise en œuvre dans la réduction phénoménologique, je mets hors-jeu ce qui est pourtant là pour moi et qui continue à demeurer valide[431] – ce qui n'est certainement pas le cas de la croyance passive qui ne peut pas être suspendue. Le fait que le vécu dont le contenu est le thème posé par le moi passe à l'inactualité n'implique pas sa complète disparition puisqu'il peut être à nouveau éveillé, mais ne signifie pas non plus un biffage de la conviction. Les validités-subsistantes du moi forment donc un horizon qui lui appartient dans le présent vivant.

D'un côté, nous trouvons l'écoulement temporel de la durée immanente de la constitution temporelle de l'objet. Cet écoulement est continûment rafraîchi par une nouvelle impression originaire et par une série temporelle elle-même rattachée à celle-ci, et en cela l'objet se modifie en acquis durable sous le mode de la rétention. Ces acquis se développent par ailleurs en même temps qu'ils conservent la série temporelle dans laquelle ils ont été donnés (pour autant qu'ils l'aient été sur le mode du passé). Cependant, cet évanouissement qui correspond au passage à l'inactualité forme un horizon en sommeil contemporain à la vie originaire se constituant dans le présent vivant.

> Il faut tout d'abord dire que chaque opération du présent vivant, c'est-à-dire chaque opération de sens ou d'objet, se dépose dans le domaine de la sphère d'horizon morte ou plutôt en sommeil, et elle se dépose sur le mode d'un ordre fixe de sédimentation, ici constante, tandis qu'en tête le procès vivant maintient une vie nouvelle et originaire, et qu'en queue se dépose tout ce qui est, d'une certaine manière, un acquis final de la synthèse rétentionnelle.[432]

Ce qui est sédimenté se trouve dans la sphère du sommeil, c'est-à-dire dans le fond sous-jacent qui peut toujours affecter le moi, si ce qui est en lui [dans le fond sous-jacent] déposé est éveillé par des synthèses associatives. « Chaque acte qui intervient suppose déjà un soubassement fluant et ce qui en celui-ci est déjà constitué en tant qu'unité ; de cette unité émane l'affection. »[433]. Dans ce cas, l'affection provient de l'éveil associatif des dépôts du fond sous-jacent. D'autre part, des objets se trouvent dans l'arrière-plan sans encore affecter le moi, sans être encore attentivement remarqués par lui. Ils appartiennent déjà à la sphère intentionnelle mais ne sont pas encore thématisés, ne sont pas objet d'intérêt. Un objet qui se détache de l'unité du champ d'aperception affecte le moi passant à l'actualité du flux temporel. Ces deux sources différentes de l'affection, quoiqu'elles ont en commun l'éveil affectif – éveil

[430] EJ, p. 72 (traduction modifiée), nous soulignons.
[431] EJ, p. 66.
[432] APS, 241 (traduction modifiée).
[433] Ms-C, nº 13, p. 47.

du passé pour le moi et éveil de l'attention du moi – correspondent à deux modes différents de « non-vivacité », d'« inefficacité affective ». Se distinguent ainsi l'inactualité de l'arrière-plan (*Hintergrund*) du sommeil du fond sous-jacent (*Untergrund*)[434].

> Certes, il y a une différence manifeste entre l'éveil de la sphère entièrement engloutie, la sphère lointaine, et l'éveil des rétentions vides, à savoir de leurs teneurs, situées encore dans la vie éveillée ou à ses marges. Dans le dernier cas, ce qui est éveillé se coordonne de nouveau à la connexion constitutive originairement vivante – comme cela est devenu évident par exemple pour l'extension de la sphère de proximité en vertu de l'affection propre à la répétition (les coups de marteau). Mais la sphère lointaine, avec les retombées de toutes ses opérations antérieures appartenant aux précédents présents vivants, produit grâce au réveil d'une représentation vide quelconque qui se rapporte à ce qui est lointain, un sens réveillé qui, au moment du réveil, se tient en dehors de la connexion vivante et continuelle avec le sens qui se constitue de manière vivante.[435]

Dans un manuscrit du groupe C, Husserl distingue trois « concepts d'arrière-plan » : « 1) l'absolument inconscient, l'absolument nul ; 2) ce à quoi on ne fait pas attention bien que déjà "remarquable", ce qui affecte en ne pénétrant pas avec sa voix ; 3) ce à quoi le moi a affaire, non pas de manière primaire mais juste ce à quoi il a encore "affaire". »[436] Si par ailleurs cette distinction exposée dans ce manuscrit renvoie à la différence entre les deux modes d'arrière-plan – le soubassement sedimenté et l'unité intentionnelle aperceptive inactuelle – elle se réfère explicitement au degré d'affectivité qui, d'une part, correspond au point zéro dans lequel il n'y a aucune affection, et d'autre part à ce qui affecte le moi en devenant un stimulus pour lui. La question du degré d'affection et du point zéro se réfère à tous les cas de l'affection, ce qui dans une analyse de l'activité égoïque correspond au stimulus nécessaire pour que le moi devienne actif.

La différence entre les deux sphères d'éveil est centrale pour que nous puissions exposer nos idées qui se suivront dans ce chapitre : nous distinguons ainsi la donnée hylétique comme l'étranger au moi, de sa modification en un autre degré de l'*Ichfremdheit* dès lors qu'elle est incorporée après l'actualisation au « domaine du propre » à l'ego.

> Passons maintenant au problème de la différence entre la sphère de la rétention actuelle et la sphère du sédimenté, de l'inconscient au sens spécifique. Est-il dans le cours de la rétention

---

[434] Cf. APS, p. 233. G. Brand écrit sur cette distinction : « Ici il faut remarquer : quand nous parlons en général du fond sous-jacent « dormant » du moi concret vivant, il nous faut faire la différence entre le « sommeil », la sédimentation de ce qui est fluant sous le point zéro de la rétention d'une part, et d'autre part, ce qui se trouve encore dans la prochaine sphère intentionnelle sans cependant m'affecter maintenant, et de façon générale avec l'arrière-plan de mon champ de perception qui peut bien être entièrement sans intérêt. » (Brand, G. *Welt, Ich und Zeit: Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, *op.cit*., p. 104)
[435] APS, p. 241 (Hua XI, 178).
[436] Ms-C, nº 48, p. 184.

> elle-même, de porter en elle une limite (*Limes*), que l'affectivité soit déterminée par la distance par rapport à cette limite et que cette même affectivité doive disparaître nécessairement quand elle atteint ce point zéro ? Que doit signifier le point zéro de la rétention ? Une cessation effective du changement rétentionnel est par là la disparition du vécu lui-même ? Mais alors que peut signifier le recouvrement et la possibilité du ressouvenir ?[437]

Pour qu'un objet affecte le moi, il doit se détacher de l'arrière-plan et l'éveiller dans la sphère de la réceptivité. La modification rétentionnelle s'achève sur le complet évanouissement, l'inconscient absolu, le degré zéro d'affection dans lequel l'unité objectale n'affecte plus le moi. Cependant, dans le passage ci-dessus Husserl se demande si le point zéro de la rétention coïncide avec le point de zéro absolu de l'affection. La question est celle de savoir si, lorsqu'il passe au stade inconscient, l'objet perd ou non son potentiel affectif pour le moi. Cela veut dire que le passage à l'inactualité de l'objet affectant le moi, qui permet un retour au degré zéro d'affection, ne signifie pas la cessation de son potentiel affectif ; potentiel qui change dès lors qu'un vécu est actualisé dans le flux de conscience jusqu'à la cessation de la modification rétentionnelle.

> La variation continue de la rétention se poursuit jusqu'à une *limite* conforme à l'essence. Ce qui signifie qu'avec cette variation intentionnelle va de pair également la propriété suivante : *ce qui se détache se détache suivant des degrés* et cette graduation trouve sa limite quand ce qui était précédemment détaché se perd dans le *tréfonds universel*… dans ce qu'on appelle l'*inconscient* qui n'est rien moins qu'un néant phénoménologique mais qui est lui-même un mode limite de la conscience. C'est à cet arrière-plan des éléments qui étaient auparavant détachés et qui se sont sédimentés que se rapporte la genèse intentionnelle totale, cet arrière-plan étant l'horizon qui accompagne tout présent vivant et qui manifeste son sens (aux variations continues) dans l'« éveil » (*Weckung*).[438]

Le vécu ne disparaît pas avec la cessation du changement rétentionnel. Il se modifie en acquis durable, et qui peut être ressuscité grâce à l'éveil associatif : il persiste comme sédimenté. Cela signifie d'une part que l'acte est transitoire, mais que le moi s'est modifié soi-même avec un tel acte. Ce qui revient à dire que c'est désormais un moi qui a cette connaissance. D'autre part, le vécu lui-même persiste en tant qu'habitus, et en tant que tel il détermine selon une typique la connaissance ultérieure d'objets perçus comme étant du même type. Le sens sédimenté sert à structurer l'horizon vide des unités objectales qui peuvent être objet de

---

[437] Ms. C 16 VII, p. 17-18, cité par G. Brand dans Brand, G. *Welt, Ich und Zeit: Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, *op.cit*., p. 102.

[438] LFLT, p. 416-417 (traduction modifiée) : « Die kontinuierliche Abwandlung der Retention geht bis an einen wesensmäßigen Limes fort. Das sagt, mit dieser intentionalen Abwandlung geht auch eine Gradualität der Abgehobenheit Hand in Hand, und eben diese hat ihre Grenze, in der das vordem Abgehobene in den allgemeinen Untergrund verfließt - in das sogenannte "Unbewußte", das also nichts weniger als ein phänomenologisches Nichts ist, sondern selbst ein Grenzmodus des Bewußtseins. Auf diesen Hintergrund der sedimentierten Abgehobenheiten, der als Horizont alle lebendige Gegenwart begleitet und seinen kontinuierlich wechselnden Sinn in der "Weckung" zeigt, bezieht sich die ganze intentionale Genesis zurück. » (Hua XVII, 318-319)

l'attention du moi dans une saisie active. D'une part, le sens objectal sédimenté est un acquis déterminant l'unité intentionnelle d'un type, et de l'autre il reste à la disposition du moi comme son acquis : « Mais cette modification rétentionnelle reconduit-elle toujours à un unique degré zéro ? Que signifie ce degré zéro ? C'est le réservoir permanent des objets parvenus, dans le procès du présent vivant, à une instauration vivante. Pour le moi, ils sont enfermés dans ce réservoir, mais ils restent bien sûr à sa disposition. »[439]

L'affection est « la rencontre par le moi d'un noyau qui lui est étranger », comme c'est le cas de la hylé immanente (« le présent de choses archi-impressionnel »)[440]. Cependant, l'affection peut provenir de ce qui est sédimenté dans l'ego et qui est déjà connu. Comment cela est-il possible ? Il doit y avoir quelque chose dans l'acquis durable qui le préserve d'une complète assimilation par l'ego, raison pour laquelle il peut toujours l'affecter à nouveau. En ce sens, le sens sédimenté sous forme d'habitus est-il un mode de l'unité objectale étranger au moi ? Cela voudrait-il dire que le fait qu'un acquis durable se constitue pour le moi n'épuise pas son *Ichfremdheit* noématique, que le mode de l'unité intentionnelle préserve en tant que habitus : « L'affection est noétiquement un mode d'intentionnalité constitutive et noématiquement un mode de l'unité intentionnelle ou de l'objet, qui est éventuellement conscient dans son mode d'être comme étant. »[441] Nous essayerons dans ce qui suit de clarifier ces questions afin de mieux comprendre le rôle de l'habitus passif et de l'habitus du moi pour la connaissance de l'objet.

3.2. Le passé sédimenté et le réveil associatif. L'inconscient phénoménologique

Selon Husserl, toute réalité psychique, à la différence des réalités physiques, a une histoire. Les propriétés permanentes appartenant à la conscience ne sont pas du même type que les propriétés de la chose[442]. En tant qu'unité transcendante, l'identité chosique se fonde sur la causalité réale : « Ainsi s'oppose l'état psychique donné de manière immanente et les états momentanés constitués en tant qu'unités transcendantes, les manifestations des propriétés réales persistantes, dont l'identité constitue la chose. »[443] Dans le cas de la chose, « les traits

[439] APS, p. 240 (traduction modifiée).
[440] J. Benoist, *Autour de Husserl*, *op. cit*., p. 22.
[441] Ms-C, p. 193.
[442] Cf. Ideen II, p. 185 (Hua IV, 127).
[443] Ideen II, p. 190 (Hua IV, 131).

caractéristiques “internes” » expriment « un comportement permanent dans le contexte causal du changement »[444]. Cela se passe autrement dans la conscience dans un sens plus large, comme sol de la « réalité psychique ». Dans les *Ideen II*, Husserl écrit :

> […] la conscience […] se donne comme *dépendante*, pour ainsi dire, *d'elle-même*. À l'intérieur d'une seule et même âme, *le stock* (*Bestand*) *de vécu dans son ensemble*, est, chaque fois, *dépendant des stocks de vécus antérieurs*, ou bien : si, dans des circonstances internes données, à savoir à l'intérieur de l'état de conscience dans son ensemble chaque fois concerné, un changement intervient sous la forme de l'apparition d'un nouvel état, cela dépend également de ce qu'avait été état *antérieur* de la même âme. […] là où une sensation se produit en tant qu'“effet d'excitations extérieures”, le mode de sa “réception dans la conscience” est codéterminé par cette nouvelle régulation. Les vécus antérieurs ne sont pas disparus sans laisser de traces, chacun a des répercussions. À l'essence de l'âme est inhérente une nouvelle formation ou une transformation continuelle de dispositions, en termes bien connus d'association, d'habitude, de mémoire, également de changement motivé de ce qu'on a en tête, de changement motivé de convictions, des orientations affectives (dispositions pour des prises de position affectives ou pour des abstenions corrélatives), des orientations du vouloir qui, à coup sûr, conformément au sens de l'appréhension, ne sont pas réductibles à une simple association. L'âme possède donc des complexes de dispositions et par là des qualités réales qui se manifestent en elle en tant qu'issues d'elle-même et provenant de son influence propre et non d'un rapport extérieur. »[445]

Dans la « conscience », ou dans l'âme, les changements n'obéissent pas à une causalité physique, mais au rapport au « stock » (*Bestand*) de vécus. Cela veut dire que ce rapport n'existe pas comme une causalité réale, mais comme un lien relatif à ce qui s'est déposé à l'intérieur de la conscience : la conscience a une « histoire » (*Geschichte*). Nous pouvons supposer pour une réalité matérielle qu'un évènement pourrait se répéter à l'identique, mais cela ne peut pas être supposé pour une réalité psychique. Les vécus et les états antérieurs déterminent les vécus et les états futurs, et ce par leur caractère d'antériorité initiale. Ainsi, le fait que la réalité psychique est historique et non causale est déterminant pour l'individuation du flux de conscience :

> Ce qui est remarquable, c'est que les choses matérielles sont exclusivement conditionnées (*bedingt*) par l'extérieur et non par leur propre passé ; ce sont des réalités sans histoire (*geschichtslose Realitäten*). […] [la réalité matérielle] comporte la possibilité idéale de revenir, dans des processus cycliques, à des circonstances extérieures, qui sont identiquement les mêmes, dans lesquelles elle s'est déjà trouvée, quoiqu'une chose de ce genre soit au plus haut point invraisemblable. Mais la réalité matérielle est ainsi constituée que, dans un tel retour cyclique, elle aurait nécessairement, de manière identique, le même état d'ensemble. En revanche, il appartient à l'essence d'une réalité psychique de ne pas pouvoir, par principe, revenir au même état d'ensemble : les réalités psychiques ont bel et bien une histoire (*Geschichte*). Deux cycles contigus de circonstances extérieures agiraient de la même manière

[444] Ideen II, p. 184 (Hua IV, 126).
[445] Ideen II, p. 195 (Hua IV, 135-136).

> sur la même âme, mais, dans l'âme elle-même, les déroulements psychiques des états ne pourraient pas être les mêmes, parce que l'état antérieur détermine fonctionnellement l'état ultérieur.[446]

Que l'état psychique antérieur détermine l'état psychique ultérieur est le mode du déroulement d'une réalité psychique. Néanmoins, à travers la réduction phénoménologique, la conscience pure se révèle déjà comme quelque chose qui a une « histoire », qui a un « destin » : « Ici comme partout nous devient visible et toujours plus visible que le destin de la conscience (*Schicksal des Bewußtseins*), tout ce qu'elle expérimente comme tournants et modifications, persiste, après la modification, déposé en elle comme son histoire. »[447] Cela veut dire que tout ce qui est expérimenté dans la conscience devient en elle un « sédiment ». C'est donc une « histoire sédimentée » « que l'on peut à chaque fois avec une méthode rigoureuse dévoiler. »[448]

Dans le cadre de la réduction phénoménologique, toute « causalité objective » est « mise entre parenthèses ». Le flux de conscience ne s'écoule pas en fonction d'une causalité physique, mais a au contraire une histoire. Qu'un vécu tombe en arrière, ne signifie pas sa complète

---

[446] Ideen II, § 33, p. 196-197 (Hua, 137).

[447] « La traversé du doute vers la décision donne à la conscience précisément le caractère de ce qui décide, correspondant à son sens noématique, qui s'exprime dans le "oui", dans le "en effet", le "ainsi effectivement" et <dans> des expressions analogues. *Ici comme partout nous devient visible et toujours plus visible que le destin de la conscience, tout ce qu'elle expérimente comme tournants et modifications, persiste, après la modification, déposé en elle comme son histoire*. Cependant, dans la mesure où la conscience est ce qu'elle est, en tant que conscience de quelque chose, en tant que donation de sens, cela dit que chacune de ces modifications s'annonce à même le sens, et que même là où le sens objectal, voire même le mode d'apparition est identique, elle s'exprime à même le sens, comme une modalité, comme une modification. » : « Der Durchgang durch Zweifel zur Entscheidung gibt dem Bewußtsein eben den Charakter des entscheidenden, und seinem noematischen Sinn den entsprechenden Charakter, der sich im "ja", "in der Tat", "wirklich so" und <in> dergleichen (analogue) Redewendungen (expressions) ausdrückt. Es wird uns hier wie überall sichtlich und immer besser noch sichtlich werden, daß sozusagen das Schicksal des Bewußtseins, all das, was es an Wendungen und Wandlungen erfährt, in ihm selbst nach der Wandlung als seine "Geschichte" niedergeschlagen bleibt. Das sagt aber, da Bewußtsein ist, was es ist, als Bewußtsein von etwas, als eine Sinngebung, daß jede solche Wandlung sich am Sinn anzeigt und daß selbst, wo der gegenständliche Sinn, ja sogar die Erscheinungsweise dieselbe ist, sie sich am Sinn, als eine Modalität, eine Wandlung ausdrückt. » (Hua XI, 38)

[448] « Naturellement il fallait d'abord ouvrir la méthode pour cela, parce que la découverte de l'intentionnalité par Brentano n'a curieusement jamais conduit à voir en elle une connexion d'opérations, qui sont incluses comme une histoire sédimentée dans l'unité intentionnelle à chaque fois constituée et ses modes de donné à chaque fois correspondants, *une histoire que l'on peut dévoiler à chaque fois avec une méthode rigoureuse*. Grâce à cette connaissance fondamentale chaque type d'unité intentionnelle devient le "fil conducteur transcendantal" des "analyses" constitutives, et ses analyses elles-mêmes acquièrent à partir d'elle un caractère entièrement spécifique; ce ne sont pas des analyses au sens habituel (analyses réelles), mais des dévoilements d'implications intentionnelles (dans le processus par exemple qui conduit d'une expérience jusqu'au système des expériences préfigurées comme possible. » : « Freilich mußte dazu die Methode erst eröffnet werden, weil die Entdeckung der Intentionalität durch Brentano merkwürdigerweise nie dahin geführt hat, in ihr einen Zusammenhang von Leistungen zu sehen, die in der jeweils konstituierten intentionalen Einheit und ihrer jeweiligen Gegebenheitsweise als eine sedimentierte Geschichte beschlossen sind, eine Geschichte, die man jeweils in strenger Methode enthüllen kann. Vermöge dieser Grunderkenntnis wird jede Art intentionaler Einheit zum „transzendentalen Leitfaden" der konstitutiven „Analysen", und diese Analysen selbst gewinnen von ihr her einen völlig eigenartigen Charakter; sie sind nicht Analysen im gewöhnlichen Sinne (reelle Analysen), sondern Enthüllungen intentionaler Implikationen (im Fortgang etwa von einer Erfahrung zum System der als möglich vorgezeichneten Erfahrungen). » (Hua XVII, p. 252)

disparition. En effet, un vécu, une fois actualisé, peut toujours revenir comme souvenir, s'il est éveillé dans le présent actuel. Le passé de la conscience est donc déterminant, en tant que soubassement historique, pour les vécus constitués ultérieurement dans le flux de conscience. Par ailleurs, ce soubassement peut être éveillé à partir de connexions de motivation, déterminant l'horizon de futur du flux en tant que « tendance » :

> Si, dans un flux de conscience, une connexion s'est présentée une fois, alors dans ce même flux existe la tendance selon laquelle une connexion qui se présente une nouvelle fois et qui est semblable à une partie de la connexion antérieure se poursuit dans le sens de la similitude, tend à prendre l'aspect total d'une connexion d'ensemble qui est elle-même semblable à la connexion d'ensemble antérieure[449].

Ceci est la « première loi » du flux de conscience : « l'existence de la partie semblable postule (*fordert*) l'existence de la partie complémentaire semblable »[450]. Ainsi, en tant que réalité historique, la conscience se structure à partir de la « loi de la motivation », qui concerne des « *positions d'existence* » : un vécu occupe une position précise dans le flux de conscience dans lequel il vient à l'actualisation et il passe à l'obscurité tout en se conservant dans un ordre temporel fixe. Par ailleurs, la loi de la motivation est un fondement pour l'accomplissement de l'individuation d'un flux de conscience. Les vécus passés « motivent » les « positions d'existence » futures, et dans le sens contraire, une « conscience percevante » motive une reproduction d'un souvenir. Entre le ressouvenir, qui est « un objet ressemblant reproduit », et le vécu actuel il y a une « motivation associative »[451].

Selon Husserl, le « sens » premier d'association, telle qu'elle est considérée par la phénoménologie, est l'« association reproductive » ; et rattachée à elle, comme une « étape supérieure », l'« association inductive ». Nous « mettons au jour » des associations, lorsque « nous avons des objectités détachées de manière unitaire qui, en tant qu'unités de cette sorte, rappellent d'autres unités passées »[452]. Ainsi, une des formes de l'association est celle qui débouche sur la formation d'une unité. Des synthèses entre des datas les homogénéisent par l'éveil associatif sur la base de la ressemblance ou de la dissemblance, ou par intensification des visées sur la base de la contiguïté.

---

[449] Ideen II, p. 308 (Hua IV, 223).
[450] Ideen II, p. 309 (Hua IV, 223).
[451] APS, p. 194 (Hua XI, 121).
[452] APS, p. 194 (Hua XI, 121)

Si nous réfléchissions, dit Husserl, à la manière dont un ressouvenir remonte à la surface, nous découvrions que quelque chose dans l'expérience présente rappelle une autre semblable :

> Dès lors, on s'aperçoit qu'ici règnent assurément des lois d'essence. Chaque éveil passe d'un présent impressionnel ou d'un présent déjà reproduit de manière intuitive ou non-intuitive à un autre présent reproductif. Cette relation ou, comme nous pourrions le dire déjà, cette synthèse, présuppose « un membre-pont », quelque chose de ressemblant ; à partir de là, le pont comme une synthèse spéciale par ressemblance s'arque. C'est par cette médiation qu'un présent entre en scène avec un autre présent passé, et corrélativement qu'une conscience de présent pleine se mêle à une autre conscience, absorbée dans une synthèse universelle qui fixe le cadre pour des synthèses éveillantes particulières et des reproductions particulières.[453]

Il peut y avoir aussi des synthèses d'association entre des objets détachés de l'« unité synthétique continuelle d'un présent fluant », comme « quelque chose de détaché pour soi »[454]. Ainsi se forment des synthèses de similitude et de dissemblance entre des objets se trouvant dans le champ de perception et qui affectent le moi. À un certain niveau ces unités sont mises « en relation » entre elles par association. Et dans la même sphère, si nous considérons la participation égoïque, cela se passe en tant qu'« affection » et « tendance » exercées sur le moi par la synthèse de recouvrement associatif – dans la mesure où elles sont considérées comme appartenant à la « sphère réceptive » :

> En même temps une tendance affective lui revient visiblement, car ce qui se détache pour soi fonctionne de manière affective. Et une liaison de ce qui s'est détaché de l'homogénéité exerce sur le moi une force, ou tendance, affective unitaire et supérieure, que le moi puisse y céder ou non, et cette affection se détend, se remplit dans une conversion, qui, lorsqu'elle s'effectue pleinement, produit en même temps la forme cinétique d'un passage membre à membre et d'un glissement […].[455]

Il y a ainsi une « tendance » liée à ce qui se détache et affecte le moi, mais aussi à la continuité dans le passage à d'autres singularités :

> Ce qui est présent rappelle ce qui est reproductivement présentifié : il y a là une tendance qui passe de l'un à l'autre et qui est remplie dans le cas de la reproduction intuitive. À cela est lié le fait que nous nous voyons, en tant que moi attentif, renvoyés de l'un à l'autre et que nous pouvons dire aussi : l'un indique l'autre – bien qu'il n'existe pas encore un rapport authentique de l'indication et de la désignation. De plus le phénomène se donne lui-même comme une

[453] APS, p. 196 (Hua XI, p. 123).
[454] APS, p. 200 (Hua XI, 129).
[455] Hua XI, p. 131.

> genèse, l'un des membres comme éveillant, l'autre comme éveillé. La reproduction du dernier membre se donne comme activé par l'éveil.[456]

Dans *Nature et Esprit*, Husserl écrit qu'« [il] est aussi possible de considérer l'éveil comme une induction dirigée en arrière. »[457] L'association « entendue comme principe de l'aperception d'objets »[458] est l'autre cas de l'association se formant sur la base de l'induction. L'éveil associatif fonctionne comme « induction dirigée en arrière » – à travers laquelle les vécus passés participent à la constitution de sens présente –, ainsi que comme tendance projetée vers l'avenir. Celle-ci se déroule avec chaque perception, ce qui veut dire que l'objet est « à la fois » perçu et anticipé : « Prise en elle-même, toute perception est un mélange d'intention anticipatrice et de remplissement. »[459] Il y a un « noyau de plénitude » dans toute « phase momentanée » de la perception. Cependant, écrit Husserl, l'horizon intentionnel rempli par cette « plénitude » « s'étend au-delà de la teneur de ce noyau et devient l'index d'une nouvelle continuité possible et prévisible de perceptions anticipant un déroulement concordant, que ces dernières se déroulent passivement ou qu'il s'agit de les diriger activement »[460]. De ce point de vue, l'induction est comprise comme « manière d'inférer du non donné, de l'anticipé, à partir de ce qui est donné dans le cadre de l'expérience »[461]. Ainsi dans une perception, l'objet est « préalablement visé » dans une anticipation non remplie. La perception lui fournit la « plénitude » intuitive par un « recouvrement » synthétique entre le « visé préalablement » et le donné originairement. L'expérience objective est donc « un mélange d'intention anticipatrice et de plénitude du soi original »[462]. Elle se remplit dans une « continuité concordante » en laquelle, à travers une synthèse successive de recouvrement, les intuitions se remplissent. Ce faisant, l'induction « ouvre » « à un co-présent et un futur proche médiats »[463].

Dans la mesure où le présent concret de la vie s'étend plus loin que la sphère perceptive originale, les synthèses associatives font le « pont » entre celle-ci et l'horizon non donné. L'« induction dirigée en arrière » met en relation le présent effectif de la vie et le passé. Cela ne veut pas dire qu'une causalité objective existe et lie le présent à l'horizon co-présent. Elle est une intériorité intentionnelle. Des unités passées appartiennent intentionnellement au

---

[456] APS, p. 194 (Hua XI, 121).
[457] NG, p. 174.
[458] Cf. Kokoska, V. *Le devenir commun: Corrélation, habitualité et typique chez Husserl, op. cit*., p. 67.
[459] NG, p. 162 (137).
[460] *Id*.
[461] NG, p. 162 (138).
[462] NE, p. 160 (NG, 135).
[463] NE, p. 163 (NG, 138).

présent effectif dans la mesure où elles demeurent, en tant que potentiellement éveillées par des intentions aperceptives.

Dans ce déploiement de l'horizon ouvert, induit, « interrogé en retour », l'ouverture au futur est toujours reprise et dévoilement du passé, de ce qui doit être « déployé à nouveau ». La vie est en cela historique :

> où qu'elle en vienne à être saisie, la vie est déjà vie qui se poursuit, qui a de la vie aussi bien derrière soi qu'auprès de soi, non pas dans une extériorité simplement naturelle mais bien plutôt dans l'intériorité d'une tradition intentionnelle. Nous pouvons dire aussi que la vie est de part en part historique ; la vie qui se poursuit provient d'une vie d'où lui vient sa préfiguration de sens et d'être, mais une préfiguration dans laquelle, en tant qu'historique, sa descendance historique est elle-même intentionnellement incluse, donc comme quelque chose qui doit de nouveau être ouvert, dévoilé et interrogé en retour à partir d'elle. Le présent réel doit donc être explicité et interprété "historiquement", au sens le plus large du terme, c'est-à-dire que ce qui est intentionnellement en lui (mais non pas en tant que datum réellement analytique) doit être dévoilé, induit, doit être ouvert intentionnellement.[464]

Par le moyen du ressouvenir, la vie se « déploie » comme unité « conséquente » dans la mesure où la teneur de la vie présente est dévoilée et déployée entièrement à nouveau. Chaque perception inclut l'intentionnalité inductive ouverte vers un « co-présent » futur qui déploie l'intentionnellement présent comme passé. Chaque perception a été cette association de remplissement et de visée non remplie, ce qui fait de chaque unité le produit intentionnel d'une « genèse inductive ». Cela veut dire que dans le présent fluant de la vie, des inductions lient l'originalement perçu au non-donné, mais aussi qu'un « acquis intentionnel durable » participe à la détermination du sens présent en fonction d'une typique.

> Notre perception présente est donc déjà l'*héritage* d'une vie d'expérience qui passe. […] Ce qui signifie que l'unité de la vie d'expérience dans son ensemble doit nécessairement avoir une édification intentionnelle. Dans cette vie, une constitution génético-inductive doit avoir eu lieu pour chaque objectivité (*Objektivität*) dont nous faisons l'expérience à chaque maintenant […]. Cette objectivité doit s'être constituée inductivement en vertu d'une constante *hérédité intentionnelle*, c'est-à-dire en vertu du fait que dans la vie, n'a pas seulement lieu un entrelacement, immédiat et continuel, d'inductions élémentaires moyennant une rétention continue, mais aussi – et à titre de conséquence constante – l'édification et l'intégration continuelle d'un acquis intentionnel *durable* qui entre en jeu dans chaque nouveau présent, éveillé par lui grâce aux ressemblances, et qui contribue désormais à façonner le présent lui-même par *induction lointaine* à titre de fonction co-déterminant son sens intentionnel.[465]

Dans la sphère pré-réflexive, une constitution passive sur la base d'une « hérédité intentionnelle » oriente la perception vers la constitution du sens déterminé par le passé

[464] NE, p. 172 (NG, 147-148).
[465] NE, p. 169-170 (NG, 144-145).

constitué. Cependant, cela ne veut simplement pas dire qu'il y a une association dans la perception entre le « noyau de plénitude » et l'horizon non donné, mais qu'un passé lointain est potentiellement et typiquement constitutif du présent. Ainsi, un acquis intentionnel devient « durable » en étendant la portée de l'éveil par ressemblance et par le conflit. Le passé intentionnel, même lointain, peut être à chaque fois évoqué et participer à la constitution du présent.

Si ces analyses sur l'induction soulèvent la participation du passé dans l'orientation du cours de synthèses aperceptives, dans *De la synthèse passive* cependant nous avons une relativisation du pouvoir affectif du passé sédimenté vis-à-vis du présent vivant. Husserl écrit que du fait que le « procès du recouvrement d'identité synthétique et fluant »[466] dans la modification rétentionnelle atteint le point zéro, la conscience d'objet ne cesse pas : « L'objet constitué, l'élément identique ne sont plus vivants de manière constitutive, ils ne sont plus par conséquent vivants de manière affective ; mais le sens est encore là de manière implicite sous une forme "morte", il est simplement dépourvu de la vie fluente. »[467] Cependant, à présent Husserl affirme que ce sens « implicite sous une forme morte » est « sans effet sur ce qui se constitue comme nouveau – notamment sur ce qui se constitue comme nouveau dans l'expérience originaire »[468]. D'après cette affirmation, la sédimentation du sens ne préserve pas avec lui son caractère affectif par soi. En tant que sens sédimenté, il est sans effet sur le présent originaire. Il ne peut devenir efficace dans le présent vivant que moyennant le renvoi associatif. C'est donc à partir du présent vivant que l'éveil associatif rend le sens déposé à nouveau affectif : « Le réveil du sens qui s'est déposé peut tout d'abord signifier qu'il redevient affectif. »[469] Pour Husserl, c'est la vie originaire et nouvelle qui détermine les synthèses plus que le passé sédimenté lequel n'étant pas éveillé n'a pas d'effet sur celle-là : « à la tête du présent vivant, le processus originairement instaurateur des objets sensibles toujours nouveaux, liés à la forme légale de la structure objectale d'ensemble, va irrésistiblement de l'avant »[470].

La différence entre l'arrière-plan de la sphère lointaine et celui des rétentions vides pose le problème du ressouvenir dans la mesure où « [l]'éveil du lointain englouti produit néanmoins des représentations qui ne sont pas en connexion avec celles du présent vivant »[471]. Husserl maintient pour autant le privilège du présent vivant dans ce cas en affirmant que c'est à partir

[466] APS, p. 240 (traduction modifiée).
[467] APS, p. 240.
[468] *Id.*
[469] APS, p. 241.
[470] APS, p. 240 (traduction modifiée).
[471] APS, p. 241.

de l'éveil associatif que le sens sédimenté redevient affectif[472] : « La source originaire de toute affection réside et ne peut résider que dans l'impression originaire et dans sa propre affectivité plus ou moins forte. Les lignes de l'éveil affectif, c'est-à-dire de la conservation et de la propagation de l'effectivité, partent de là. »[473] En outre, l'impression originaire est dite le « sommet pour ainsi dire de l'intuitivité la plus intensive »[474]. Cette intensité dont il s'agit n'est pas une intensité concrète, mais une « différence de vitalité »[475]. L'affection la plus originaire est celle qui se produit dans le présent impressionnel[476]. Cette considération exclut la conception de l'inconscient comme ce qui pourrait affecter par soi-même. L'inconscient tel que l'admet Husserl correspond à la forme non vivante et par conséquent non-affective de l'unité objectale. L'éveil affectif est possible en partie parce que ce sens se trouve déposé, et que la conscience est une « réalité historique ». Toutefois cela est second par rapport à la vie nouvelle et originaire à partir de laquelle, avec la connexion produite dans la synthèse actuelle, le passé est ressuscité et redevient actuellement affectif.

> L'éveil est tout d'abord possible parce que le sens constitué dans la conscience d'arrière-plan est effectivement *impliqué* sous une forme non vivante qui se nomme ici inconscience. L'éveil est ici aussi la production d'une communication affective et, par la même, la production d'une synthèse actuelle, d'une liaison objectale effectivement produite comme liaison, comme un objet simple, affectif pour soi.[477]

À cet égard, l'affection est plus liée aux connexions opérées par des synthèses associatives actuelles qu'à l'effet qu'un noème passé peut avoir sur le présent – et non liée à son « fondement psychique » – et en ce sens, elle est de l'ordre du conscient. Ou pour le dire autrement, le fait qu'un noème passé ait toujours un effet sur le présent vivant est dû au système de renvoi depuis ce présent. « Dans la conscience, ne se peut lier que ce qui est conscient de manière explicite, donc que ce qui affecte. »[478] Si dans la phénoménologie génétique husserlienne le système de renvois structure le rapport de la conscience au monde, l'inconscient

---

[472] Cela ne réfère pourtant pas à la sphère impressionnelle dans laquelle des objectités peuvent affecter le moi à partir des synthèses encore non affectives du présent impressionnel, comme par exemple un bruit qui devient de plus en plus fort. Dans ce cas, l'affection provient d'un datum constitué et détaché pour soi. Cependant, Husserl écrit : « Mais que quelque chose puisse tout simplement gagner en force affective, là où rien de la sorte n'était disponible, que quelque chose qui n'était absolument pas là pour le moi, un pur néant affectif, puisse avant tout devenir quelque chose d'actif, c'est là précisément ce qui résiste à la compréhension. » (APS, p. 229)
[473] APS, p. 233 (traduction modifiée).
[474] Hua XI, p. 169 (cité par B. Bégout dans *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, 2000, p. 201).
[475] APS, p. 232.
[476] Cf. APS, p. 217.
[477] APS, p. 241-242.
[478] APS, p. 242.

n'a pas une force autonome dans ce système, et nous devons enfin plutôt le comprendre comme différent degré de conscience[479].

3.3. La prédonation comme constitution passive

Un premier sens d'inconscient est celui de l'objet qui n'est pas actuellement visé mais qui se trouve dans le champ de perception de façon non détachée, du vécu non actuel qui se trouve dans l'arrière-plan appartenant pour autant à l'unité synthétique actuelle. Ainsi se pose le problème de savoir si la conscience commence avec l'attention dirigée vers l'objet, de sorte que ce qui n'est pas encore objet d'attention est inconscient. Dans les *Manuscrits de Bernau*, Husserl affronte les apories que ce problème implique : la conscience temporelle commence-t-elle quand l'objet est attentivement remarqué, c'est-à-dire à partir de la « conversion du regard » active du moi, ou est-il déjà objectivement pré-donné avant d'être objet de l'attention, et en ce sens sa temporalité ne dépend-elle pas de l'activité de la conscience ? La notion de « pure passivité » élaborée dans le cadre de la phénoménologie génétique est une réponse possible à l'aporie selon laquelle la conscience du temps n'étant pas encore conscience d'objet, il y aurait un moment de non-conscience qui précèderait l'instant où l'objet n'est pas encore attentivement remarqué par le sujet. Selon Husserl dans l'introduction d'*Expérience et jugement*, la forme de la conscience du temps n'est qu'une forme vide, et ce qui se trouve placé dans le champ de perception du moi est déjà un « simple avoir-conscience de »[480]. Dans cette mesure, l'inconscient considéré avec le sens que nous venons d'évoquer, a le statut de pré-conscient[481], qui est déjà lui-même une forme de conscience, et qui correspond à ce qui n'affecte pas encore mais est co-présent à ce qui est détaché. Ce moment de conscience vide qui précèderait la conversion du regard est en fait un alentour de pré-donnée passive dans lequel l'objet est déjà pré-donné dans une croyance passive :

> Affecter veut dire : se détacher d'un entour qui est toujours co-présent, attirer à soi l'intérêt, éventuellement l'intérêt de connaissance. L'alentour est là comme domaine de ce qui est pré-

[479] Husserl écrit dans un manuscrit du groupe C que l'affection émane de l'unité constituée dans le soubassement fluant (Cf. C-Ms 2, nº 13, p. 47).
[480] Cf., EJ, p. 93.
[481] Dans l'article « Attention et conscience : à la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives », Natalie Depraz rejette le terme de « pré-conscient » et propose l'usage du terme « devenir conscient » à sa place (Cf. Depraz, N. « Attention et conscience : à la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives », *Alter*, nº 18, 2010, p. 203-226).

> donné, selon une donnée passive, c'est-à-dire qui n'exige pour être toujours déjà là aucune participation active du sujet, aucune orientation du regard de saisie, aucun éveil de l'intérêt. Toute activité de connaissance, toute orientation vers un objet singulier en vue de le saisir présupposent ce domaine préalable de donnée passive ; l'objet affecte à partir de son champ, il est un objet, un étant parmi d'autres, il est déjà pré-donné dans une croyance passive ; son champ représente lui-même une unité de croyance passive.[482]

La notion de doxa passive problématise davantage cette notion d'inconscient phénoménologique puisqu'elle pose l'idée selon laquelle ce qui se trouve dans l'arrière-plan est déjà pré-constitué et est en ce sens le produit de synthèses intentionnelles passives, et cela avant que l'activité proprement dite n'y soit dirigée. Comme nous l'avons vu plus haut, l'inconscient coïncide avec le degré zéro d'affection. Cependant, la conception de la pré-donnée passive implique que la transition ne se passe pas autant entre une donnée inactuelle, inconsciente, et son actualisation à travers une conversion du regard, comme s'il y avait simplement une transition entre le pré-affectif et l'affectif. Ce qui se trouve dans l'arrière-plan affecte déjà et est dans un certain sens connu en tant qu'horizon d'indétermination mais déterminable. L'inconscient est donc d'une part le champ co-visé du présent vivant, et en ce sens il est le pré-conscient ou coïncide avec la couche pré-affective.

> Dès l'abord, tout ce qui nous affecte en arrière-plan est déjà présent à la conscience en une « saisie objective », sur le mode de l'anticipation, de la façon suivante : le champ de perception qui appartient à chaque moment de la vie de la conscience est toujours déjà un champ « d'objets », ou, ce qui revient au même, comme *substrats possibles d'activités de connaissance*. Cela veut dire que ce qui nous affecte du fond de cet arrière-plan toujours pré-donné à la passivité n'est pas un quelque chose totalement vide, un donné quelconque (nous n'avons pas de mot exact pour le désigner) qui serait dépourvu de sens, un donné absolument inconnu. En réalité, la *non-connaissance* est toujours en même temps *un mode de connaissance*. Ce qui nous affecte est d'avance connu, au moins en tant qu'il est, d'une manière générale, un quelque chose pourvu de déterminations ; il est donné à la conscience sous *la forme* vide de la *déterminabilité*, donc assorti d'un horizon vide de déterminations (« certaines » restant indéterminées, inconnues).[483]

Par ailleurs, à travers la thèse sur l'habitus, Husserl envisage le rapport du moi à son passé mais non le sens inverse, l'effet du passé sur le moi et ses prises de position. Quand il pose le passé éveillé comme quelque chose de déterminant selon sa connexion avec le présent vivant et non affectant par soi, le caractère affectant du passé est transféré à l'association et fait des synthèses passives le point de départ de l'éveil. C'est à chaque fois le présent, et plus largement les liaisons synthétiques avec le sens sédimenté, qui forme le système de renvois.

---

[482] EJ, p. 33-34 (EU, 24).
[483] EJ, p. 43-44 (EU, 34).

Pour que les associations passent sous l'attention du moi, elles doivent l'affecter en se détachant de l'arrière-plan. L'objet se détache de l'unité synthétique du présent et rappelle par ressemblance une unité passée présentifiée. Dans l'éveil par lequel une unité se connecte à l'autre, la tendance se produit comme force de répétition d'une singularité qui a déjà été actualisée. Dans la mesure où cette liaison se passe dans la sphère pré-réflexive, le moi ne choisit pas volontairement le souvenir qui est éveillé. Nous pouvons alors nous interroger, comme le fait Husserl, sur la raison pour laquelle certains souvenirs montent à la surface et pas d'autres ? Cela revient à se demander également pourquoi un tel objet se détache pour soi et pas un autre. Pour répondre à ces questions, il serait nécessaire de mieux comprendre le rapport du moi au soubassement sédimenté, en envisageant l'effet que celui-ci a sur les nouvelles prises de position spontanées. De cette manière, la phénoménologie parvient-elle à rendre compte de ceci ?

> Ce n'est pourtant là qu'un fruste départ, et il s'agit à présent de comprendre plus précisément comment un éveil déterminé se produit, et, à cet égard, de comprendre ce qui accorde, parmi la multiplicité des ressemblances, le privilège à une ressemblance plutôt qu'à une autre, ceci afin de construire un pont, <et> comment tout présent peut en fin de compte entrer en relation avec tous les passés et, au-delà de la rétention vivante, avec le domaine entier de l'oubli. C'est manifestement par ce seul moyen que l'on peut pleinement résoudre le problème suivant : comment le moi pur peut prendre conscience de fait qu'il a derrière lui un champ infini de vécus passés en tant qu'ils sont les siens, qu'il a une unité de la vie passée sous la forme du temps, comme une vie qui lui est accessible par des ressouvenirs et de façon principielle qui est accessible partout, ou, ce qui revient au même, comme susceptible d'être éveillé de nouveau dans son être-propre ?[484]

Dans *De la synthèse passive*, Husserl laisse ouverte la question de savoir si des objets sont déjà là pour nous grâce à l'affection, et si l'association et l'affection peuvent rendre possible ou non la constitution d'objets existant pour soi. L'affection la plus originaire est celle qui se produit dans le présent impressionnel. Les synthèses associatives forment un système qui lie les données qui se trouvent dans le champ aperceptif entre eux ainsi qu'à des donnés sédimentées. Mais cela n'explique pas le fait que quelque chose affecte par soi : « Qu'est-ce qui confère à un datum individuel détaché le privilège de l'affection ? Car le datum singulier dans sa connexion est dépendant, du point de vue de sa force affective, des autres data, comme eux de lui. »[485] Le fait que les objets qui affectent le moi aient un privilège ne s'explique pas seulement par le système de renvois, mais présuppose-t-il un centre de motivation comme structure intra-personnelle appartenant au champ transcendantal ? Il se peut ainsi que la

[484] APS, p. 196 (Hua XI, 123-124).
[485] APS, p. 218.

formation de propriétés habituelles donne un sens proprement égoïque aux synthèses passives, dans lequel s'impose une tendance fondée sur l'horizon d'intérêt du moi. D'autre part, le soubassement sédimenté détermine de façon sous-jacente cet horizon, et par conséquent la vie active du sujet. Il y aurait ainsi une force affective du passé et donc un sens inverse de l'affectivité passive qui vient du passé et détermine les prises de positions actuelles.

Husserl écrit dans *De la synthèse passive* que la forme temporelle ressort comme « forme stable et unitaire de tout champ sensible quel qu'il soit »[486]. Une hypothèse possible impliquerait que dans cette forme, le « fluer originaire dans l'immanence », ainsi que la « hylè fluante » se déroulent comme « fusion originaire et continuelle » et ne sont donc pas l'opération de l'affection. La « fusion hylétique » s'accomplit grâce à la constitution temporelle comme « fusion successive » et en tant qu'unités de co-existence qui durent : « l'unité la plus originaire est l'unité provenant de la continuité co-existentielle : tout champ sensible pour soi est une unité de ce genre, constituée sans aucune affection. »[487] Selon cette interprétation, dans la « formation fixe d'unité », l'affection ne joue aucun rôle[488] ; les données hylétiques sont pourtant déjà « quelque chose »[489], bien qu'elles ne soient pas elles-mêmes déjà des objets. D'autre part, l'affection dépend de la constitution d'unités hylétiques. Celles-ci doivent s'entrelacer les unes aux autres pour que des unités affectives puissent se constituer et par conséquent qu'un monde objectif puisse se constituer aussi dans la subjectivité en général[490] :

> Les principes de la constitution des objectités hylétiques, à savoir comme coexistences et successions liées, les principes qui régissent les systèmes des places continuelles et individualisantes et leur remplissement, les principes selon lesquels se produisent des contrastes et des fusions internes (concrescence), fonctionnent en permanence. Ils forment constamment les conditions essentielles de l'affection et du transfert de l'affection comme éveil.[491]

---

[486] APS, p. 226.
[487] APS, p. 226 ; « tout comme en général le fluer originaire dans l'immanence ne peut être l'opération particulière d'une affection, mais est en fait une fusion originaire et continuelle qui se déroule nécessairement et qui possède malgré tout ses conditions de possibilité structurelle, afin précisément que la continuité nécessaire puisse être une continuité remplie, il doit en être de même pour la hylè fluente. La fusion hylétique doit donc s'accomplir dans la stricte nécessité de la constitution temporelle à partir de la continuité originaire comme fusion successive et ce, de nouveau, sans aucune opération de l'affection. » (APS, 226)
[488] APS, p. 227.
[489] Ou dans une autre interprétation, les « synthèses de fusion à distance » ne pourraient avoir lieu que par l'unité synthétique de l'affection, s'il est compris que tout constitué dans un détachement pour soi affecte à quelque degré. Cette interprétation est cependant selon Husserl intenable parce qu'il est « inconcevable que la toute première fusion puisse être produite par l'unité de l'affection. » Mais il n'est pas exclu qu'une affection joue déjà un rôle dans la constitution de toutes objectités. (Cf. APS, p. 227)
[490] APS, p. 228.
[491] APS, p. 224.

L'identité formelle d'objet est pré-constituée dans l'unité synthétique du présent vivant. L'objet est donné comme un et identique, et cela grâce à la conscience du temps qui est « le lieu originaire de constitution de l'unité d'identité en général. »[492]. Dans *Expérience et jugement*, il est précisé que la conscience temporelle est là seulement une « forme générale » par rapport à laquelle « les synthèses qui produisent l'unité du champ sensible sont-elles déjà pour ainsi dire un degré plus élevé d'opérations constitutives »[493]. Tout cela appartient encore pour autant au domaine de la passivité : « Le phénomène de la genèse associative est ce qui domine cette sphère de la prédonation passive ; il est instauré sur les synthèses de la conscience interne du temps »[494].

L'association est de l'ordre d'une « synthèse nouvelle », en dehors de l'unité synthétique du présent fluent. C'est un acte intentionnel, une « manière de désigner l'intentionnalité »[495], qui s'effectue sans la participation du moi, ainsi que des synthèses associatives peuvent se dérouler sans l'affecter. À plusieurs reprises, Husserl affirme que des synthèses passives s'opèrent déjà dans le champ du présent vivant sans que l'attention du moi y soit impliquée : « L'association comme intentionnalité passive est déjà possible et constamment agissante sans activité égoïque, quoique de façon incomplète. »[496] ; et encore : « Mais des associations se déroulent aussi sans être remarquées (*bemertkt*). De même que nous ne faisons pas attention à bien d'autre choses qui sont dans notre champ de conscience, nous ne faisons pas attention (*aufmerksam*) aux connexions associatives. »[497] La vie passive de la conscience est ainsi pré-constituante et pré-donatrice quoique non productrice d'objet. Pour cela, la saisie attentionnelle ainsi que l'activité proprement objectivante est requise. Mais cette vie passive fonde la vie active qui ne peut se déployer qu'à partir d'unités pré-données comme sens acquis et pré-connu. La passivité sous-jacente qui ne dépend pas de la saisie intentionnelle rend disponible pour le sujet un monde pré-connu et fait des données non connues quelque chose d'accessible et de possiblement saisissable.

[492] EJ, p. 85.
[493] EJ, p. 86.
[494] EJ, p. 87 (traduction modifiée).
[495] MC, § 39.
[496] SI I, p. 134.
[497] APS p. 122 (Hua XI, 195).

3.4. Le degré le plus bas d'activité : la passivité du moi

L'*Urdoxa* est le fondement de toute expérience[498]. Une doxa passive appartient déjà à la constitution passive d'un donné selon une unité synthétique. Nous venons de voir que l'unité du champ impressionnel se fonde sur des synthèses temporelles, et que dans un degré de constitution plus élevé, des associations se déroulent déjà dans l'arrière-plan sans aucune activité. Il nous faut à présent rajouter que la croyance en ce qui est prédonné dans la passivité appartient déjà à cette intentionnalité passive. Il ne s'agit pas d'un consentement du moi, d'une participation active de celui-ci à l'unité synthétique. Cette « certitude de l'être » ne provient pas du sujet de l'acte en tant que dirigé sur la donnée hylétique, mais elle se trouve déjà dans la concordance intentionnelle de façon passive :

> Et déjà la constitution passive d'un donné s'enlevant à l'arrière-plan comme unité au sein de la temporalité immanente a une doxa passive. Ce n'est rien d'autre que la certitude de la croyance qui appartient à la concordance passive des intentionnalités selon une unité synthétique, certitude qui pénètre en se modifiant dans toute reproduction, mais demeure toujours certitude passive. Tout ce qui se constitue comme unité dans une concordance intentionnelle comporte ce « cela concorde » : la certitude de l'être. C'est dans cette mesure que toute conscience passive est déjà « constituante d'objets », – plus exactement *pré*-constituante.[499]

L'éveil associatif est lié à l'affectivité de l'objet et signifie qu'il se détache de l'arrière-plan pour affecter effectivement le moi. Un objet entre ainsi dans son champ de perception, et en tant qu'affecté le moi est éveillé dans son rapport passif à cet objet. « Il y a une vie éveillée du moi là où le moi est explicitement affecté, affecté par des unités particulières qui sont données, saisissables ou saisies, pour le moi précisément par l'intermédiaire de l'affection. »[500] Cette « passivité » du moi vis-à-vis de l'objet n'est pas pour autant passivité au sens absolu. Il est question d'un concept plus radical de passivité, écrit Husserl dans *Expérience et jugement*, car il n'est pas trouvé dans le fait de subir, mais de ne pas être encore affecté. Si dans l'attitude naïve le percevoir et la considération (*Betrachtung*) sont liés au fait de subir, la réflexion phénoménologique « trouve déjà dans l'acception de ce qui est pré-donné (*Hinnehemen des*

---

[498] « Ainsi le domaine de la passivité doxique, de la croyance passive en l'être, de ce sol de la croyance n'est pas seulement le fondement de tout acte singulier de connaissance, de toute orientation vers la connaissance et tout jugement portant sur l'étant, mais aussi de tout jugement de valeur, de toute activité pratique concernant un étant singulier, – il est le fondement donc de tout ce qu'on appelle « expérience » et « faire l'expérience » au sens concret du mot. » (EJ, p. 62 ; EU, p. 53)

[499] EJ, p. 72, traduction modifiée (EU, 63-64).

[500] APS, p. 226.

Vorgegebenen), dans le saisir et le considérer, un moment actif »[501]. Il se pose ainsi la question de savoir s'il y a effectivement une passivité pure du champ transcendantal. Dans ce passage d'*Expérience et jugement*, Husserl laisse entendre que nous pouvons comprendre comme telle la « pré-donation purement affective » et la « croyance passive en l'être ». Cette réponse est acceptable si nous comprenons que la pure passivité est le plus bas degré de passivité dans l'ego. Mais elle ne sert pas à caractériser quelque chose qui précède ou échappe à l'appréhension intentionnelle. En d'autres termes, de ce point de vue la pure passivité phénoménologique est nécessairement pré-consciente, au sens où elle participe déjà à l'unité aperceptive comme « conscience-de ».

Dans les descriptions statiques, l'activité telle que l'entend Husserl prend toujours la forme intentionnelle dans laquelle un acte se rapporte à un objet, et a sa source dans un pôle-sujet. Ainsi, il certes que dès lors qu'un rayon d'attention du moi est dirigé sur l'objet, nous ne pouvons plus parler d'une pure passivité. Dans ce cas, le moi est compris comme source du vécu – ce sont les thèses introduites dans les *Ideen I*. Le moi vit dans tout le flux des vécus potentiellement, mais il est un moi-pôle « éveillé », quand un rayon d'attention du moi est dirigé sur l'objet. Même si dans ce dernier cas, le moi peut être attiré et ainsi être passif vis-à-vis de l'objet, il est toujours actif à l'égard du flux de conscience dans la mesure où un rayon d'attention liant le moi à l'objet est éveillé dans le présent actuel.

Les objets qui se trouvent dans l'arrière-plan sans être encore attentivement remarqués par le moi ne sont pas encore pour lui un thème, mais peuvent l'être. Pour cela, il est besoin que le moi dirige un regard vers un objet qui alors se détache de l'arrière-plan pour l'affecter : c'est la « conversion » qui caractérise le passage en termes statiques de l'inactualité à l'actualité, et en termes génétiques de la pure passivité à l'activité. Ainsi, quand le moi est affecté, il s'agit selon ce schéma, d'une sorte d'activité, dans la mesure où dès lors qu'il est tourné vers l'objet, il est un pôle éveillé : « Être-éveillé veut dire : subir effectivement une affection. »[502] Le premier degré de l'activité est la réceptivité, dans laquelle « le moi dans cette orientation-vers accueille en soi ce qui lui est pré-donné à travers les stimulations qui l'affectent. »[503] ; et qui peut être comprise comme passivité égoïque, dans la mesure où le moi subit son rapport à l'objet : « En tant que le moi dans cette orientation-vers accueille en soi ce qui lui est pré-donné à travers les stimulations qui l'affectent, nous pouvons parler ici de la "réceptivité" du moi. »[504]

---

[501] EJ, p. 70, traduction modifiée (EU, 61).
[502] EJ, p. 93.
[503] EJ, p. 93, traduction modifiée (EU, 83).
[504] EJ, p. 93 (traduction modifiée).

L'unité du champ prédonné à la perception est pré-constitué passivement dans l'arrière-plan sans le regard conscient du moi et exerce sur lui un pouvoir affectif. L'affection a donc du côté de l'objet un caractère passif (Husserl laisse ouverte la question de savoir si l'affection est déjà constituante de l'unité de la sphère de la pré-donnée passive avant que le moi ne soit attiré). Mais dans la mesure où il attiré, le moi passe à l'état de pôle affecté, l'affection étant un degré plus bas d'activité.

Quand les données sensibles en formant une unité dans la sphère pré-donnée affectent le moi, la pure passivité bascule en activité. La sphère de la réceptivité inclut, de ce point de vue, déjà le premier degré de l'activité, qui a donc une face tournée vers la pré-donnée passive : « Le percevoir, l'orientation perceptive vers des objets singuliers, leur considération et leur explicitation, tout cela est déjà une opération active du moi. Comme telle, elle présuppose que quelque chose nous soit antérieurement pré-donné vers quoi notre perception peut se tourner. »[505] La sphère de la réceptivité a donc deux faces pour ainsi dire : tournée vers ce qui est pré-donné dans une « pure passivité » pré-constituée par des synthèses associatives qui forme une unité du champ sensible homogène ; mais cela va affecter le moi qui a d'emblée un rapport d'intérêt à ce champ sensible, duquel des objets se détachent et l'affectent.

> Moi identique avec des rayons d'affection et d'action, comme couche permanente dans le flux de vie, donc couche hylétique (étrangère au moi) et couche égoïque. Dans la couche hylétique: constitution d'unité et unité affecte le moi; activité répondante: l'unité, le ce vers quoi, but. Chaque "vécu" pris concrètement a deux côtés, coté du moi et coté de ce qui est étranger au moi, couche de l'excitation ou du ce sur quoi (forme) et couche du « contenu » de ce qui exerce là une excitation ou est un but : d'unité.[506]

Un champ impressionnel est pré-donné au moi dans une unité synthétique, mais seulement quand il dirige son attention sur un objet, la conscience devient active : « Prêter attention est, pour ainsi dire, le pont vers l'activité, ou ce pont est le début de sa mise en scène et il est, pour sa poursuite, le mode d'accomplissement constant de la conscience : toute activité proprement dite s'accomplit dans le champ de vision de l'attention. »[507] Ce passage à l'activité moyennant l'attention est la condition préalable de l'expérience anté-prédicative. Celle-ci ne correspond pas au niveau d'activité de l'expérience prédicative, mais est déjà une sorte d'activité dans la mesure où l'attention dirigée sur un objet en particulier est déjà une saisie : « L'étant comme unité d'identité est assurément déjà pré-donné passivement, pré-constitué,

---

[505] EJ, p. 84, traduction modifiée (EU, 74).
[506] Ms-C, nº 48, p. 183.
[507] APS, p. 12.

mais c'est seulement dans la saisie qu'il est maintenu comme cette unité identique, sans que cela implique encore en soi rien qui relève d'une activité prédicative. »[508] Dans la doxa passive, même s'il y a une pré-constitution sur la base de la croyance passive, il n'est pas question de saisie, qui n'entre en scène qu'avec un assentiment du moi qui répond de façon positive (active) au fait d'être affecté :

> C'est dans ce domaine que l'étant est pré-donné comme unité de l'identique. Pourtant ce domaine de la doxa est domaine du fluant. L'unité d'identité, qui est passivement pré-donnée, n'est pas encore saisie comme telle et maintenue comme identité objective. Au contraire le saisir, par exemple la considération perceptive du substrat sensible pré-donné est déjà une activité, une opération de connaissance au niveau inférieur. […] Par suite, la simple contemplation perceptive d'un substrat pré-donné se révèle déjà être notre *opération* : il s'agit d'un faire, et non du simple être-impressionné.[509]

La croyance dans la présence de l'objet prédonné est une propriété subjective de la perception quoique passive : elle n'est pas le produit d'un intérêt ou d'un assentiment du moi provenant de lui comme rayon actif. Par rapport à l'activité qui saisit l'objet, l'*Urdoxa* est le fondement de l'expérience anté-prédicative et prédicative dans laquelle le moi est lié à l'unité d'identité qui lui est pré-donnée : « En déférant à l'affection, [le moi] prend l'identique pour thème, s'attaque pour ainsi dire à lui afin d'apprendre à le connaître de plus près, le déterminer, le connaître en son être vrai. »[510] Cet intérêt peut alors être dirigé sur l'objet dans une saisie maintenue, peut se tourner vers une autre objectité, ou bien peut être suspendu. Au contraire, en tant que pré-constitué, l'objet est déjà prédonné dans une croyance passive, et dans cette pré-donation il n'est pas question d'intérêt ou d'assentiment du moi provenant de lui comme rayon actif.

Si la croyance passive constitue le domaine de la prédonation rendant possible toute expérience d'objet, il s'agit, comme le remarque Dominique Pradelle, d'une « propriété contingente et subjective de la perception » [511]. Cette croyance n'est donc pas une propriété objective, et ce faisant elle peut manquer en donnant lieu au doute ou à l'incertitude. Ce serait le cas d'une hallucination, comme l'exemplifie Husserl en *Chose et espace* : « Ici manquent croyance et incrédulité, remplacées par le doute, et peut-être par la suspension de toute prise de position. »[512]

---

[508] EJ, p. 70-71 (EU, 62).
[509] EJ, p. 69, traduction modifiée (EU, p. 60-61).
[510] APS, p. 14.
[511] Cf. Pradelle, D. *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 2000, Phaenomenologica nº 157, p. 156, note 4.
[512] CE, p. 37.

Dans *Chose et espace*, Husserl précise le caractère eidétique de la *Leibhaftigkeit* face au caractère contingent de la *Glaubenhaftigkeit*[513] : « […] dans l'essence de la perception (*Wahrnemung*) au sens commun, se séparent la présence-en-chair-et-en-os (*Leibhaftigkeit*), absolument essentielle à la perception comme telle, et la présence-en-créance (*die Glaubhaftigkeit*), qui peut s'y joindre ou manquer. »[514] Ainsi Husserl distingue les « simples "perceptions" (*Perzeption*) » des « "perceptions" (*Perzeption*) avec prises de position »[515]. Dans la perception simple, je perçois les données sensibles comme ce qui lui est essentiel, donné en « chair et en os ». Mais à la perception s'adjoint une croyance – ou le doute dans le cas de l'illusion démystifiée – comme participation subjective à l'acte de perception, qui est, malgré la passivité dans laquelle j'adhère au fait de l'existence de ce qui m'est donné, une prise de position[516].

Selon Bruce Bégout, la certitude de la croyance en l'être peut, dans une analyse phénoménologique être mise en question, et s'avère être quelque chose de constitué antérieurement et sédimenté : la croyance passive cache une genèse passive préalable ainsi qu'une « incertitude originelle »[517]. La simple perception d'objet renvoi elle-même passivement à cette croyance formée sous forme d'habitus. Mais en tant que prise de position, elle appartient au domaine du « je peux » et de ce qui peut être suspendu, déconstruit par le moi lui-même. La doxa passive est le resultat transformé en pure passivité d'anciennes prises de position, prédonné immédiatement dans la perception comme « adhésion quasi charnelle au monde »[518].

Si d'un côté la croyance passive est déjà une prise de position, et en tant que telle contingente, elle est pourtant nécessaire pour que l'intentionnalité éveillée s'édifie à partir de la perception de la chose qui doit être une perception avec prise de position. Pour cette raison

---

[513] Cf. Pradelle, D. *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl, op. cit.*, p. 155.
[514] CE, p. 37.
[515] CE, p. 38.
[516] Cf. DR, p. 37-38.
[517] Cf. Bégout, B. *La Découverte du quotidien*, Paris, Éditions Allia, 2005, p. 184 : « Si nous insistons ici autant sur le démontage de l'*Urdoxa*, c'est pour montrer que toute évidence naturelle, même celle d'une "chair du monde" est constituée. Rien n'est absolument prédonné dans notre existence ; même le don de vie est un prêt garanti qui implique diverses instances donatrices de sens et d'être. L'évidence naturelle du monde de la vie constitue la toute première espèce de construction idéale et de retournement sournois de l'expérience. À la différence de "substructions" de la science, cette auto-dissimulation originelle ne repose pas sur des actes théoriques et thétiques visant l'idée d'un monde objectivement en soi ; elle est plutôt le résultat de la genèse passive de l'expérience mondaine qui, en douce, tend à graduellement effacer l'incertitude originelle. »
[518] Cf. Bégout, B. *La Découverte du quotidien*, *op. cit*., p. 160. « Antérieure à tout acte de position d'être, elle accepte le monde tel qu'il apparaît, de sorte que tout ce qui se donne immédiatement dans l'expérience perceptive se donne comme immédiatement cru. » (p. 161)

Husserl caractérise l'*Urdoxa* comme la doxa originaire sans laquelle il n'y a pas de prédonation possible. Une vérification peut corriger la perception, mais une croyance originaire doit participer à la perception pour que la chose soit donnée. Et le moi doit, dans une prise de position passive (non réflechie), participer à la croyance en ce qui est là pour lui pour qu'une expérience de la chose soit possible. Le simple perception d'objet renvoie elle-même à cette croyance formée sous forme d'habitus. Mais en tant que prise de position, elle appartient au domaine du « je peux » et de ce qui peut être suspendu, déconstruit par le moi lui-même.

L'expérience anté-prédicative au contraire, est proprement objectivante dans la mesure où une activité est requise, même s'il s'agit de la simple saisie : « c'est seulement l'activité d'objectivation, de connaissance, l'activité du moi, de degré inférieur ou supérieur, qui n'est pas seulement *doxa* passive, qui crée les objets de connaissance et du jugement. »[519] Dans l'activité anté-prédicative, il s'agit d'un jugement passif.

La conscience de la pré-donation de l'étant appartient à tous les objets placés dans le champ de perception, sans qu'un intérêt particulier par un objet soit éveillé. Ensuite, avec l'orientation-vers « se trouve éveillé un *intérêt* pour l'objet de perception comme étant » [520], le moment singulier est ressaisi comme objet perçu : « Ce qu'on poursuit en premier lieu dans la sphère anté-prédicative, c'est donc la réalisation cohérente de l'intérêt inhérent à la perception. »[521] Il s'agit là de la mise en œuvre de la proto-doxa passive[522], quoique dans une activité purement perceptive par laquelle le moi se tourne vers le donné en tant qu'« affection passive » :

> Ainsi distinguons-nous par exemple sous le terme de percevoir, d'un côté le simple avoir-conscience-de dans des apparitions originales (quels que soient les objets représentés dans leur vie originale). De cette façon, un champ de perception complet se trouve – déjà dans la pure passivité – placé devant nos yeux. D'un autre côté, il y a sous le terme percevoir, la perception active comme saisir actif d'objets qui s'enlèvent dans le champ perceptif qui les déborde. De même nous pouvons avoir un champ de ressouvenir, et cela déjà dans la pure passivité. Mais là aussi le simple apparaître du souvenir n'est pas encore sa saisie active, ni le ressouvenir dans son s'emparer-de ce qui apparaît ainsi (et nous « frappe »). Manifestement, le concept normal d'expérience (perception, souvenir, etc.) vise l'expérience active qui se parachève ensuite en explicitation.[523]

---

[519] EJ, p. 72, traduction modifiée (EU, 63-64).
[520] EJ, p. 96 (traduction modifiée) . Cf, EJ, p. 96 : « […] l'instauration de l'orientation-vers, du faire attention à l'étant, met en jeu une conduite tendancielle, une visée. […] la tendance qui émane du moi n'est pas encore ici, avec l'instauration de l'orientation-vers parvenue à son achèvement. Elle est, c'est vrai, tournée vers l'objet (*Objekt)*, mais d'abord simplement à la façon dont on vise un but. Nous pouvons dire qu'avec elle se trouve éveillé un *intérêt* pour l'objet de perception comme étant. »
[521] EJ, p. 75 (EU, 67).
[522] Cf. EJ, p. 76 (EU, 67).
[523] EJ, p. 93, traduction modifiée (EU, 83).

Dans la phénoménologie génétique, la connaissance de l'objet peut être décrite à travers toutes ces étapes qui se déroulent comme un entrelacement entre passivité et activité. C'est seulement de cette façon que nous pouvons comprendre le caractère pré-constitué de l'objet et le fait qu'il nous est pré-donné comme quelque chose de familier. Cela explique aussi qu'une force affective est déjà présente dans l'unité synthétique prédonnée et que la pré-constitution est à la fois préalable à et le produit de l'activité. L'objet perçu se détache de l'unité pré-constituée du champ de perception d'un côté provenant d'une pure affection et de l'autre en passant à l'état d'objet saisi : « Tout constitué quel qu'il soit est prédonné dans la mesure où il exerce une excitation affective ; et il est donné, dans la mesure où le moi a donné suite à l'excitation, s'est tourné vers elle dans l'attention et la saisie. »[524]

Dans la sphère de la réceptivité, « tout se fait de soi-même » moyennant les synthèses passives. L'unité synthétique du champ perceptif ou le lien intuitif entre toutes les objectivités constituées dans un même flux de conscience est formé par les synthèses d'association. Les données s'associent entre elles menant ainsi à la confirmation ou au conflit. Mais pour que ce qui se constitue de cette façon soit accueilli par le moi, il est besoin qu'un « flux d'activité » jaillissant de lui se dirige sur l'objet. N'étant pas opérées par le moi, ces synthèses sont donc passives, mais le moi est dans un rapport actif avec elles en tant que source du « fluer actif ». Par ailleurs, dire que les données se motivent entre elles sans la participation du moi signifie que le moi n'est pas le sujet conscient de l'opération synthétique, ce qui change dans le cas du jugement prédicatif comme nous le verrons plus loin.

L'activité jaillissante (réceptive) peut se modifier en saisie maintenue, comme par exemple dans la saisie d'un son qui dure. Dans ce cas, l'activité se recouvre avec la saisie originaire, bien que d'autres modes du « maintenir en prise » peuvent être mis en place. Au sein de cette activité, se trouve une passivité qui se déroule sous l'orientation et l'emprise du rayon jaillissant :

> En général, aussi longtemps qu'a lieu une saisie active du son et que cela doit être possible a priori, cette activité, qui se constitue en une unité indissociable et en un auto-recouvrement constant dans le milieu de la continuité, est – pour ainsi dire de manière concrète – un acte du moi, ayant sa source dans le moi; mais dans cette activité, il faut faire une distinction *entre le rayon actif jaillissant continuellement et proprement* et une loi passive fixe qui est pourtant *une loi de l'activité même*. Avec la saisie active va de pair, dans une double direction et selon une double forme de modification, une activité modifiée lui appartenant par essence. Il y a par suite non seulement une passivité *préalable* (*vor*) à l'activité, comme passivité du flux temporel constituant originaire, qui n'est que *pré*-constituant, mais aussi une passivité édifiée sur elle, proprement objectivante, c'est-à-dire qui thématise ou co-thématise des objets ; c'est

[524] APS, p. 228.

> une passivité qui appartient à l'acte non comme support, mais comme acte, une sorte de *passivité dans l'activité*.[525]

3.5. Les synthèses actives : la passivité à l'intérieur de l'activité

Les synthèses dites actives sont donc des procès qui englobent une sorte de passivité, ce qui signifie d'une part qu'il y a une passivité proprement constituante, mais aussi que l'« activité » n'est pas réduite à la sphère égoïque. En ce sens, Husserl écrit dans *Expérience et jugement* que les kinesthèses motivantes sont de processus aperceptifs qui « sont possibles comme processus actifs, même sans orientation-vers du moi. »[526] De même, l'explicitation est caractérisée comme un procès actif de jugement anté-prédicatif, qui pour autant, englobe un moment important de passivité comme « recouvrement explicitant ». Il s'agit d'une sorte de recouvrement que Husserl décrit de la façon suivante :

> Dans le cas du recouvrement explicitant, il s'agit d'une identification tout autre, complètement spécifique, dans laquelle le continu et le discret se lient de façon remarquable. Substrat et détermination sont constitués originairement dans le procès d'explicitation comme membres corrélatifs d'une certaine sorte de recouvrement. Lorsque *a* est présent à la conscience comme détermination, il n'est pas pour elle absolument le même que S, mais il n'est pas non plus tout à fait autre. Dans toute détermination explicitante de S, c'est S qui *est là* dans l'une de ses particularités, et il demeure le même dans les différentes déterminations qui lui surviennent sous forme d'explicats, mais selon les particularités différentes que sont ses propriétés.[527]

Pour que l'explicitation ait lieu, une activité synthétique doit se produire dans laquelle le moi saisit un objet principal et d'autres secondaires, mais en sorte que ces saisies restent liées et que le passage d'une saisie à l'autre soit rendu possible par un « glissement mental certain des deux saisies » (*gewisse geistige Überschiebung*). L'objet S saisi comme thème est maintenu en prise et conserve son caractère de « thème principal » pendant que nous saisissons *a* et de *b* en tant que « thèmes secondaires »[528], sans que cela ne puisse signifier par ailleurs un changement de saisie d'un objet à l'autre, mais que par là se poursuive la connaissance de S lui-même. En tant que thème principal, S est maintenu en prise même après le glissement. La synthèse explicitante consiste à clarifier le sens d'un objet moyennant la saisie d'autres objets qui contribuent à cette clarification en tant que ses déterminations. Si c'est S que nous voulons

---

[525] EJ, p. 126, traduction modifiée (EU, 118-119).
[526] EJ, p. 99 (traduction modifiée).
[527] EJ, p. 136, traduction modifiée (EU, 129-130).
[528] Lohmar, D. « La genèse du jugement prédicatif », in Courtine, J-F. (dir.) *Phénoménologie et logique*, Paris : Presses de l'École normale supérieure, 1996., p. 236.

connaître mieux, dans le remplissement de cet intérêt de connaissance il devient substrat des propriétés, tandis que *a* et *b* se constituent en lui comme ses déterminations. Le moi actif demeure tourné continûment vers S. Dans le passage d'un donné saisi au suivant, le moment demeure « maintenu en prise ». « Cette prise *qui maintient*, la prise dans le mode du "encore", est un *état d'activité qui dure*, et non un s'emparer-de ou un saisir qui se poursuivraient continûment en tant qu'actes. »[529] C'est la forme de signification qui s'enrichit dans une explicitation, un déploiement du thème en ses déterminations, et en cela « l'intention dirigée vers le S est durablement modifiée »[530]. Le « recouvrement explicitant » que nous venons de décrire produit un type particulier d'unité : « […] cette constitution de sens s'accomplit sous la forme d'un procès qui se poursuit en étapes séparées, à travers lequel pourtant se déploie de façon continue une *unité de recouvrement* – unité de recouvrement d'une sorte particulière appartenant exclusivement à ces formes de sens. »[531]

Dans le procès d'explicitation, l'activité du moi consiste à diriger l'attention sur un objet-substrat, sur ses déterminations, et en les garder en prise, tandis que le recouvrement est en lui-même passif. Le rayon provenant du moi est actif comme attention dirigée sur le substrat et un nouveau rayon jaillissant est dirigé sur les déterminations. « Dans la saisie initiale du tout, sans considérations (*Betrachtungen*) singulières, un flux d'activité jaillissant originairement du moi se dirige sur l'objet (*Objekt*) pris comme une unité sans différences. Si la considération explicitante est mise en scène, un nouveau flux d'activité originaire se dirige sur les propriétés en question. […] *l'activité se maintient à travers une modification intentionnelle*, précisément comme un garder-encore-en-prise. »[532] C'est cette activité dirigée de l'intérêt qui permet que le thème principal soit explicité dans la mesure où elle dirige de la sorte le sens de l'explicitation de S vers les propriétés avec lesquelles la connaissance le concernant s'accomplit davantage. Le substrat se maintient comme thème saisi à chaque étape de l'explicitation tandis que le moi demeure tourné vers lui. Cet entrelacement de passivité et d'activité dans l'explicitation produit l'enrichissement du sens de l'objet thématisé.

> Déjà, dans l'acte de saisie et d'explicitation réceptives, il y avait des démarches actives : le substrat S était d'abord saisi, dans une orientation-vers active, comme unité encore dépourvue de propriétés distinctives, il était thématisé, et ensuite sa détermination *p* était activement saisie dans la synthèse explicitante. C'est jusque-là qu'allait l'opération de l'activité du moi. Sur elle s'installait, *dans le mode de la passivité*, le recouvrement explicitant du substrat S encore

[529] EJ, p. 138.
[530] Lohmar, D. « La genèse du jugement prédicatif », *op. cit.,* p. 236.
[531] EJ, p. 134, traduction modifiée (EU, 127).
[532] EJ, p. 138 (EU, 131).

> maintenu en prise et de sa détermination *p*, et là l'objet-substrat thématisé S trouvait, dans le milieu de cette modification passive, un enrichissement de son sens.[533]

Dans *Expérience et jugement*, Husserl analyse les synthèses actives en les divisant en deux moments : le jugement anté-prédicatif et le jugement prédicatif. Il sépare ainsi ce qui est de l'ordre de la réceptivité et de l'autre côté les actes producteurs d'objet. C'est une loi de la conscience que tout vécu dès lors qu'il est actualisé ait la possibilité de se reproduire dans le même flux de conscience. Dans le fait de passer à l'inactualité du vécu il n'y a pas seulement un écoulement passif temporel, mais une sédimentation passive dans laquelle le vécu demeure en tant que potentiellement reproductible à partir d'une association passive ou d'un acte intentionnel du sujet.

Les analyses génétiques révèlent que toute activité, même celle qui est seulement impliquée dans l'acte d'affection, est productrice d'habitus. Mais selon ces descriptions, nous pouvons entendre que pour qu'un habitus soit constitué, il est besoin que le « regard » (terme des *Ideen I*) du moi éveillé soit dirigé vers l'objet ; en d'autres termes, qu'une « activité » le produise. Ainsi, même si la sédimentation et la formation de l'habitus ne sont pas le produit direct d'un acte du moi, cela ne se produit pas sans l'activité comprise comme « fluer jaillissant » – activité requise pour qu'un sens nouveau soit constitué. Cela requiert donc la production de connaissance qui est déjà le résultat de l'expérience anté-prédicative. L'activité en question n'est donc pas seulement celle de prises de positions spontanées, mais dans le juger anté-prédicatif, il y a déjà un « faire » : « la considération perceptive du substrat sensible pré-donné est déjà une activité »[534].

Le juger anté-prédicatif se distingue du juger prédicatif en ceci que seulement le dernier produit des objets de connaissance au sens prégnant. Ce sont des actes objectivants proprement dits, dans lesquels l'unité d'identité est « saisie comme telle et maintenue comme identité objective »[535], au contraire de la saisie naïve. Cependant, la simple considération du substrat pré-donné requiert un acte qui produit déjà un acquis durable.

Cela est possible puisque dans le passage à la passivité, le vécu demeure toujours imprégné de l'activité sédimentée. Quand le moi est dirigé sur l'objet détaché de l'arrière-plan, même si seulement en tant qu'affecté, un « flux d'activité jaillissant originairement du moi » se dirige sur l'objet. Quand le vécu retourne à l'arrière-plan passant à la rétention – ce n'est plus

---

[533] EJ, p. 248 (traduction modifiée).
[534] EJ, p. 69 (traduction modifiée).
[535] Cf. EJ, p. 69.

un vécu actuel – il ne demeure pas seulement comme vécu passé qui peut être éveillé par une perception qui le rappelle, mais la sédimentation conserve avec lui quelque chose de l'activité intentionnelle qui a produit l'explicitation. Cela veut dire qu'il ne passe pas à la rétention comme exactement le même vécu qu'il était auparavant. Le vécu et le « moment objectif constitué en lui » dans cet état « latent » deviennent « une possession en forme d'habitus » :

> Ce vécu lui-même, et le moment objectif constitué en lui, peut être « oublié » ; mais pour autant il n'est d'aucune manière disparu sans laisser aucune trace, il est seulement devenu latent. Il est, quant à ce qui a été constitué en lui, une *possession en forme d'habitus*, toujours prêt à être révoqué à nouveau par une association en acte. À chaque étape de l'explicitation se constitue pour l'objet de la saisie qui était d'abord indéterminé, c'est-à-dire déjà connu vaguement selon son horizon et déterminé seulement par anticipation, un dépôt de connaissance en habitus. Après que s'est déroulé le procès de l'explicitation dans le mode de l'originarité, l'objet, alors même qu'il est enfoncé dans la passivité, demeure constitué de façon permanente comme ayant été déterminé par les déterminations en question. Il a pris sur soi les formes de signification constituées originairement dans les actes d'explicitation comme *savoir en forme d'habitus* (*habituelles Wissen*). Ainsi, toute considération (*Betrachten*) qui pénètre dans un objet a en lui un *résultat durable*. L'activité subjective qui a été accomplie demeure attachée à l'objet en tant qu'objet intentionnel au titre d'habitus.[536]

Dans l'explicitation d'un substrat S, un recouvrement se produit entre S et son « moment déterminant » *p*. Dans ce passage (*Übergang*) de S à *p*, le substrat encore en prise reçoit un souplement de sens. Dans ce procès d'enrichissement du contenu d'un thème, celui-ci n'est plus le même à chaque étape. Un sens nouveau est « incorporé » (*einverleibt*) à l'objet et en cela sa signification est enrichie. Dans le recouvrement, les déterminations de S « sont assumées comme un dépôt de sens déterminant qui subsiste en permanence »[537]. Après l'explicitation, S devient S*p*. Le moi n'est plus en cela dirigé sur *p* ou sur ses éléments de détermination, mais sur S « qui les recèle en soi comme y étant déposés »[538]. À la fin du procès d'explicitation, S est autre qu'au début. Ainsi se constitue pour l'objet-substrat à chaque étape de l'explicitation un « dépôt de connaissances en habitus »[539]. En ce sens l'habitus désigne la « modification de la prise totale » produite par l'explicitation et le recouvrement passifs sous le regard et la prise active du moi, et qui intègre à l'objet un nouveau contenu de sens donnant lieu à un objet désormais et à chaque fois modifié :

> L'avoir-en-prise de l'objet qui se tient dans l'explicitation n'est pas un avoir-en-prise immuable du point de vue du contenu, donc avoir-encore-en-prise *du même*, « *tel qu'il* » était conscient avant cette démarche ; bien plutôt grâce aux recouvrements partiels constamment

[536] EJ, p. 143-144, traduction modifiée (EU, 137).
[537] EJ, p. 140.
[538] EJ, p. 140.
[539] EJ, p. 143.

> nouveaux, un objet à chaque fois différent. Dans chaque pas, ce qui est saisi singulièrement est incorporé par le recouvrement au contenu de signification du substrat. Les saisies singulières ne se changent pas en prises singulières qui se maintiennent simplement comme dans le maintenir-encore dans la simple considération (*Betrachtung*) ou dans le passage à un nouvel objet, mais elles se changent en *modifications de la prise totale*, c'est-à-dire en enrichissements de son contenu.[540]

L'objet saisi a un horizon indéterminé de « familiarité et de pré-connaissance typiques » pouvant être déterminé par anticipation. L'explicitation avance dans la direction d'« une détermination plus précise et une correction de ce qui était anticipé »[541]. Dans la retombée dans le passé après le procès d'explicitation, l'objet ne perd pas les déterminations acquises, qui demeurent sur soi en tant que « savoir en forme d'habitus »[542]. Comme nous l'avons dit, cela implique que si l'objet est donné à une nouvelle perception, il n'est plus perçu comme auparavant, mais avec un sens nouveau qui s'est constitué par l'activité d'explicitation. Désormais, l'objet est prédonné avec le nouveau contenu de sens et en cela il est prédonné avec l'horizon vide de nouvelles connaissances typiques. L'expérience anté-prédicative offre ainsi « un fonds permanent de connaissances à propos de l'objet de perception »[543].

> Dorénavant, le sujet en question envisage l'objet, même s'il revient à lui après des interruptions de l'expérience et de la donnée en général, comme à un objet connu, ayant telles déterminations à lui imparties par la connaissance explicitante. Cela veut dire que la nouvelle connaissance, même si elle ne se réalise pas seulement dans le souvenir, mais nous a donné l'objet à nouveau originairement (*Originär*), donc comme objet perçu, a une teneur de sens essentiellement autre que les perceptions antérieures. L'objet est pré-donné avec une nouvelle teneur de sens, il est présent à la conscience avec l'*horizon*, assurément vide, des *connaissances acquises* ; le dépôt de la donation active de sens, de l'attribution antérieure d'une détermination, est maintenant un élément du sens de saisie inhérent à la perception, même s'il n'est pas réellement expliqué à nouveau.[544]

Au-delà de l'explicitation, l'expérience de l'objet renvoie à la possibilité d'obtenir de nouvelles déterminations de la chose. Un horizon possible dans une indétermination infinie est co-présent au noyau de perception. Il s'agit de l'« horizon interne » que Husserl nomme aussi induction et qui appartient à toute expérience de la chose. Il diffère de l'« horizon externe » d'objets co-donnés qui environne également toute chose. L'association effectue la connexion entre les objets se trouvant dans l'arrière-plan et la chose dont nous faisons l'expérience. Par l'induction l'expérience se déploie dans la sphère d'horizon interne et de nouvelles

---

[540] EJ, p. 139, traduction modifiée (EU, 132).
[541] EJ, p. 143.
[542] EJ, p. 144.
[543] Lohmar, D. « La genèse du jugement prédicatif », *op. cit.,* p. 235.
[544] EJ, p. 144, traduction modifiée (EU, 137-138).

déterminations possibles sont anticipées en les renvoyant aux mêmes types d'objets déjà connus. Les « nouvelles déterminations typiques » « donnent aux attentes aperceptives qui se rattachent à la donnée de nouveaux objets, leur direction et leur prescription »[545].

> […] cette institution d'habitualités à chaque étape de l'explicitation, de la connaissance d'un objet dans ses propriétés n'est pas quelque chose qui concerne seulement celui-ci en lui-même, mais que par là se trouve en même temps prescrite une *typique* sur le fondement de laquelle, par transposition aperceptive, d'autres objets d'une espèce analogue apparaissent également dès l'abord comme objets de ce type dans une familiarité préalable, et sont anticipés selon un horizon.[546]

Après la première apparition de l'objet pour la conscience, le sujet l'envisage dorénavant comme un objet connu lorsqu'il se présente à lui après des interruptions. Mais cette connaissance sert de modèle pour celle d'objets perçus ultérieurement. L'« horizon intentionnel vide »[547] est pré-donné à la conscience dans l'expérience de la chose dans la mesure où le sens de l'objet antérieurement connu sédimenté en forme d'habitus sert de modèle du même type qui est dans l'expérience présente anticipé en tant que tel. L'anticipation déborde le noyau de connaissance, de donné « en chair et en os ». L'expérience de toute chose est plus que ce qui est réellement perçu. « Ainsi une *transcendance de sens* est attachée à chaque aperception singulière, à chaque complexe d'aperceptions singulières […]. »[548]

3.6. La différence entre habitualité du moi et habitus passif au niveau de la corrélation noétique-noématique. Sur la passivité primaire et la passivité secondaire

L'activité du moi change selon le mode d'être dirigé sur l'objet, selon l'intérêt et la durée du « maintenir en prise ». C'est à travers le regard attentif, pénétrant, saisissant continûment que le moi se rapporte au champ de perception pré-donné à lui, à son passé et à l'horizon d'anticipation dont le remplissement donne une nouvelle connaissance de l'objet. Activité et passivité travaillent ainsi ensemble pour l'explicitation de l'objet, l'enrichissement de son sens qui est accompagné de l'acquis de nouvelles déterminations typiques auxquelles

[545] EJ, p. 146.
[546] EJ, p. 146 (traduction modifiée).
[547] Hua XI, p. 6.
[548] EJ, p. 39 (EU, 30).

sont alors renvoyées les perceptions ultérieures. Moyennant ce pouvoir de se diriger sur une unité identique pré-donnée, de saisir un objet, de le maintenir en prise, de passer de la saisie d'un objet à l'autre, de faire d'un objet un thème, de se rapporter à son passé et à son présent vivant selon un habitus, le moi permet au champ de passivité de se déployer dans le sens de l'acquisition de nouveaux sens, de la confirmation et du biffage. Ce faisant à travers son activité anté-prédicative il connecte tout le champ de passivité inconscient, présent et d'anticipation, qui sont à sa disposition sous les différents modes de l'activité.

> Maintenant ce sombrer dans le mode rétentionnel, au lieu d'être une simple passivité-d'acte – comme quand je saisis un autre et que je "laisse" aller la formation d'acte – peut demeurer animé par une activité, sur le mode où par exemple je demeure dirigé sur le résultat (quelque chose comme la pensée formée) ou que je me dirige dessus après-coup activement, et dans ce cas dans un rayon. Elle peut déjà être écoulée et je peux déjà m'être tourné vers un autre et je peux pourtant revenir, tourner à nouveau le regard ; soit parce qu'il demeure dans une rétention active et spécifique dans la forme du encore-en-prise (pas-encore-complètement-lâché), et revient ; soit que du s'écouler (*Verströmten*) une nouvelle affection émane, et je reviens sur le passé proche (*Zurückliegende*): ce qui comme pour chaque affection d'une formation, est affection en vue d'une réactivation.
>
> Donc, par rapport à l'activité se distingue : 1) l'activité actuelle dans laquelle le moi est dirigé sur le résultat de l'acte avec les modes du saisir et du prendre, du fonctionner, 2) l'activité antérieure passée (*vorübergegangene*) dans laquelle le résultat est abandonné (*fahrengelassen*), mais encore valide, 3) dans laquelle le résultat ou l'opération est non valide (modalisé).[549]

Avec l'orientation-vers se trouve éveillé un *intérêt* pour l'objet de perception[550]. Dans la poursuite de l'expérience anté-prédicative cette orientation-vers se modifie en un avoir-conscience, qui est accompagné d'une « aspiration à une conscience nouvelle, comme intérêt pris à l'enrichissement du "soi" de l'objet, lequel va de pair *eo ipso* avec la prolongation de la saisie »[551]. C'est ainsi que l'expérience de l'objet peut avoir une continuité moyennant l'activité motivée par une intention qui « déborde le donné et son mode momentané et qui tend à un au-delà dans la poursuite de l'expérience »[552]. Dans cette tendance à un au-delà de l'expérience dans laquelle l'objet est donné dans une simple perception, un sens lui est adjoint et ainsi est constitué un objet idéal.

> *Mais dans cette direction arrêtée sur l'objet*, dans la continuité de son faire expérience, réside une intention qui, par-delà le donné et son mode de donnée momentané, *intentionne* un *plus ultra* en procès. Ce n'est pas seulement, d'une façon générale, un avoir-conscient en procès,

[549] Ms-C, nº 13, p. 44.
[550] EJ, p. 96.
[551] EJ, p. 96.
[552] *Id*.

> mais *aspiration continuée* vers une nouvelle conscience. Cette aspiration est fondée dans un *intérêt* à l'enrichissement du soi qui se thésaurise *eo ipso* avec le saisir, selon sa teneur affluant au moi.[553]

Cette intention qui se projette vers l'acquis d'un nouveau contenu de sens est la condition pour qu'une nouvelle connaissance se dépose dans l'objet en le modifiant en objet de plus en plus connu. « *Toute expérience a son horizon propre* […]. Cela implique que l'expérience renvoie à la possibilité – et il s'agit là d'un *pouvoir* du moi –, non seulement d'expliciter progressivement la chose donnée dans son ipséité, mais aussi d'obtenir peu à peu, au fur et à mesure de son déroulement, de nouvelles déterminations de cette même chose. »[554] Dans cette aspiration continuée le moi est dirigé sur l'objet avec un intérêt spécifique en faisant ainsi de lui un thème. Dans la modification de l'objet en thème se constitue par ailleurs une identité immanente qui n'est plus simplement l'objet donné à la perception. Le thème devient ainsi, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédant, une « formation d'unité » qui demeure comme conviction.

Cela signifie que dans la constitution du sens, le nouveau contenu demeure déposé dans l'objet sédimenté qui est pré-donné désormais avec ce nouveau sens, mais aussi que l'horizon d'intérêt du moi est rempli par des acquis qui lui demeurent attachés quand le thème antérieur passe « seulement provisoirement » à l'arrière-plan. Les synthèses de recouvrement étant passives, l'aspiration au remplissement de l'horizon de détermination vide est un pouvoir du moi. « C'est une caractéristique fondamentale du moi de pouvoir pénétrer à vide par la visée, que de pouvoir posséder des visés à vide. »[555] Ce faisant, cet horizon indéterminé co-présent de l'objet de connaissance est rempli en même temps que l'horizon futur d'aspiration co-présent à l'horizon de visées passées encore valides, dans la vie de la conscience « dont l'intention et l'aspiration sont dirigées vers des acquis entendus comme durables »[556]. « Un sentiment propre s'y attache, la joie prise à cet enrichissement et, en relation à cet horizon d'enrichissement s'élargissant et s'intensifiant, une aspiration à s'approcher toujours "plus près" de l'objet, à s'approprier son soi toujours plus parfaitement. »[557]

Après l'acte intentionnel de constitution, le vécu n'est pas passé à l'arrière-plan de la même façon, d'une part parce que l'objet saisi s'évanouit en portant avec lui une nouvelle teneur de sens sédimentée, mais aussi parce que le moi a vécu cet acte et le porte désormais en lui.

---

[553] SA, p. 29.
[554] EJ, p. 36, traduction modifiée (EU, 27).
[555] SI I, p. 103.
[556] SI II, p. 171.
[557] SA, p. 30.

Même dans la simple perception, je me transforme moi-même car cette connaissance je la porte en moi, je suis désormais celui qui a vu la chose, qui a vécu l'expérience : je ne suis plus le même qu'avant. Le soubassement nommé par Husserl inconscient est aussi appelé domaine de l'oubli dans la mesure où les objets y sont des substrats sédimentés et donc non éveillés. Cependant, cet oubli se réfère au degré de pré-conscience dans lequel se retrouve l'acte, mais qui n'est pas « oublié » par le moi car il « devient une dimension de son être »[558]. Le vécu peut être « oublié », mais la validité de son thème est toujours là pour le moi, quoique non réactivée.

Dans la conscience, le rapport entre une unité passée et une unité présente est tel que : « Nous trouvons entre le fond noématique du présent et celui du ressouvenu un caractère de liaison phénoménologiquement spécifique qui s'exprime par les mots suivants : ce qui est présent rappelle le passé. »[559] Le fait de l'association produit le lien intuitif entre toutes les objectivités constituées dans un même flux de conscience[560], tandis que l'unité du moi comme centre de motivation se maintient de façon permanente en lien avec son horizon d'intérêt et le soubassement de validités subsistantes. La connexion produite par l'association n'est pas continue, c'est une connexion possible mais pas maintenue en dehors du présent actuel : « Unifiés d'une certaine manière par l'association avec le présent actuel, ils [les ressouvenirs ?] ne possèdent pourtant pas avec lui de connexion directe d'expérience, ils s'avancent sans connexion au sens prégnant du terme. »[561] La connexion dans la sphère égoïque au contraire est permanente : « Tous ces ressouvenirs sont de toute façon renvoyés au système des sédiments, lequel demeure caché et forme une connexion continuelle ; une telle connexion ne pourrait être effectivement réalisée de manière reproductive que si nous reproduisions, ou pouvions reproduire, continûment depuis le début et d'un seul trait notre vie toute entière. »[562]

Dans l'anticipation remplissant l'horizon vide, le moi n'est pas tourné vers la synthèse – ce qui est le cas seulement du jugement prédicatif –, mais vers le substrat. Ce qui est pour lui un thème, n'est pas nécessairement le recouvrement et son résultat. Cette non-dépendance entre la « synthèse de recouvrement d'intentions partielles » et l'orientation du regard a été soulevée par Dieter Lohmar dans l'article « La genèse du jugement prédicatif »[563]. Il affirme que lorsque

---

[558] « Autrement dit, l'acte initial demeure au sein du moi sous la forme d'une propriété permanente, d'un habitus : l'Ego conserve, retient, garde en prise la première fois d'un acte, de telle sorte que cet *avoir* devient une dimension de son être. Ainsi le moi n'est plus seulement un pôle vide, mais un '*moi-personne permanente*' qui est fait de toutes les prises de positions conservées, bref, le substrat des habitus. » (Barbaras, R. *Introduction à la philosophie de Husserl, Chatou* : Les éditions de la Transparence, 2004, p. 128)
[559] APS, p. 191 (Hua XI, 118).
[560] EJ, § 42.
[561] APS, p. 246.
[562] APS, p. 245.
[563] Lohmar, D. « La genèse du jugement prédicatif », *op. cit*.

le vécu de recouvrement n'est pas un objet de l'acte d'objectivation au sens prégnant, il demeure non énoncé : un « vécu inexprimé (*unausdrücklich*) et non conçu », en reprenant les termes des *Recherches logiques*[564]. Il fait ainsi le rapport entre le recouvrement passif d'*Expérience et jugement* et le « vécu inexprimé (*unausdrücklich*) et non conçu » des *Recherches Logiques*. Ce que le moi instaure, n'est pas seulement ce qui demeure sous l'orientation de son regard, mais ce qu'il prend pour thème. Pour cette raison, ce qui est un thème pour le moi et le sens constitué dans l'explicitation ne coïncident pas nécessairement.

> L'aspiration à pénétrer dans l'objet dont nous venons de parler, et la satisfaction ressentie à l'enrichissement de son ipséité ne se réalisent pas quand je suis simplement tourné vers l'objet d'une manière générale, mais seulement lorsque dans cette orientation je le prends pour *thème* au sens spécifique du mot. *Le thème en ce sens prégnant, et l'objet de l'orientation du moi ne coïncident pas toujours*.[565]

Le sens sédimenté dans l'objet est ainsi, dans une certaine mesure, détaché du moi qui à son tour peut tout de même avoir un rapport d'appropriation habituelle à son passé. Rapport déterminé par le vivre conscient du moi[566] et non par les connexions passives. Ce qui demeure pour le moi dans la pénétration à vide par la visée du procès d'explicitation c'est ce qu'il vit sous son attention ; ce qui dans le cas de l'expérience anté-prédicative ne coïncide pas nécessairement avec la détermination de l'horizon vide. Si nous « anticipons intuitivement, sur le mode du visible, la face cachée d'une chose, écrit Husserl, nous obtenons ainsi assurément une intuition présentifiante (*vergegenwärtigende*) (un peu comme un ressouvenir), mais non une détermination ferme qui nous lie personnellement à elle, comme c'est le cas dans le ressouvenir. »[567]

Le moi substrat de l'habitualité comme « possibilité égoïque », conserve l'unité de la validité présente : « Mais je ne suis pas <seulement> un moi actuel, je suis aussi un moi habituel, et l'habitualité désigne une certaine possibilité égoïque, un "je peux", un "je pourrais", un "j'aurais pu", et le pouvoir se réalisant à nouveau renvoie à des actualités égoïques, à des vécus égoïques actuels, précisément en tant que réalisations du pouvoir. »[568] ; d'autre part à ce même moi est donné le pouvoir d'éveiller son passé qui peut être explicité davantage, de sorte que l'objet est de plus en plus connu à mesure que son horizon vide est déterminé :

---

[564] LU III, p. 50 (Hua XIX, 568).
[565] EJ, p. 101 (traduction modifiée).
[566] Sur la différence entre le vivre de la conscience et le vécu, voir LU II2, p. 151 et 188.
[567] EJ, p. 41 (EU, 31).
[568] SI I, p. 98.

> Vie qui s'écoule dans la passivité et dans l'activité (égoïcité éveillée) comme portant en elle de manière fluente le même moi (personne). De deux façons : le même moi, qui maintenant a des habitualités issues d'acquisitions actives, à présent en acquérant originairement de manière active, mais en cela en même temps c'est un acquérir implicite de ce qui précède – il demeure fidèle à soi, il est dans sa vie active dans une conséquence égoïque ou non. La validité présente originairement modale implique un héritage (*Erbschaft*) de validité antérieure. Les activités de la répétition : je peux réveiller mon passé, et c'est seulement par là qu'il est pour moi passé, et dans le réveil et dans la « répétition » surgit la confirmation vérifiante et le conflit. Moi dans la tendance, dans l'effort d'auto-conservation, dirigé sur l'accord avec moi-même – relativement passé. [569]

Le rapport habituel-personnel du moi au ressouvenir concerne tout vécu que le moi actualise en tant que moi éveillé (pour Husserl il n'est pas question d'affections inconscientes). Pour chaque vécu, la sédimentation se déroule sur deux niveaux : le subjectif et l'objectif. L'objet est le substrat de la détermination de son type et le moi est le substrat d'habitualités. Mais pour qu'une propriété habituelle soit instaurée, il besoin d'un acte originaire provenant du moi et qui ne soit pas nécessairement lié à la constitution du sens d'objet. Une conviction peut résulter d'un acte producteur d'objectité, de l'objectivation d'un jugement par exemple. Il peut y avoir donc une simultanéité entre la formation de l'habitus passif – dans le procès de sédimentation de l'objet-substrat – et l'habitus actif. Dans le premier cas, l'activité du moi n'est pas concernée par la formation de l'habitus elle-même, alors qu'une conviction n'est instaurée que par l'activité proprement égoïque, qui est constituée au sein du rapport éveillé du moi à sa vie intentionnelle. Pour cette raison, nous ne pensons pas que le double rôle du ressouvenir – comme simple reproduction et comme souvenir persistant – provienne du fait que les ressouvenirs (ainsi que tout vécu de conscience) soient un objet de la conscience interne, en *même temps* qu'en eux puissent se constituer des objets et le souvenir d'objets, en tant que visés en eux (thèse formulée par G. Funke). Cette double intentionnalité du vécu expliquerait la formation de propriétés habituelles comme produit d'une loi essentielle de la conscience. Cependant, nous entendons qu'une différence d'intentionnalité concerne en fait le mode de l'habitualité qui « diffère selon l'activité et la passivité » [570]. L'habitus passif est acquis sans que le sujet ne participe de façon consciente à l'acte intentionnel, tandis que la spontanéité égoïque instaure volontairement une propriété et supprime volontairement sa validité[571]. Le

[569] Ms-C, nº 7, p. 17.
[570] Kokoszka, V. « Habitualité et genèse : le devenir de la monade », *op. cit*., p. 59.
[571] « L'habitualité active se distingue de son corollaire passif en ceci que les « convictions » ne se tiennent pas ensemble dans une unité aperceptive, dessinant une aire de parenté sur la base de l'homogénéité des modes de donation. Les convictions s'unissent dans une unité supérieure – qui est aperceptivement motivée mais indépendante de l'affection dans sa teneur unitaire – savoir l'unicité du moi comme telle grâce à laquelle le moi

« volontairement » est bien entendu soumis à la motivation de raison. À la différence de la sédimentation passive, la constitution de l'habitualité est bien le produit d'un acte volontaire, c'est-à-dire de l'intention du moi. Cependant, dès qu'elle est instaurée, la conviction peut être assumée à nouveau par le moi de façon passive, sans qu'il ne la remette en question, ou qu'il ne puisse la réactualiser dans une nouvelle instauration. Ce n'est donc que dans ce premier cas que le rapport du moi à sa propriété habituelle est passif – ce qui est diffèrent de l'habitus passif – et que le consentement qui s'y trouve est semblable à son rapport au ressouvenir de ce qui a été perçu comme croyance passive.

Nous distinguons ainsi ce qui se produit au niveau de la corrélation noético-noématique de ce qui provient de la sphère égoïque. Grâce à la formation d'un habitus passif, le sens constitué en fonction du remplissement de l'horizon déterminable selon une typique ne se perd pas à chaque fois, ce qui permet à l'objet d'être de plus en plus connu : nous ne devons pas à chaque fois revenir à l'objet originaire avant que la teneur de sens nouvelle ne lui soit adjointe ; l'explicitation peut continuer à partir du sens déjà acquis et qui demeure attaché à lui. La sédimentation du sens permet d'une part que l'horizon indéterminé de l'objet soit déterminé comme sens infini, mais aussi que d'autres objets appartenant au même cas typique soient reconnus de façon anticipée. Autrement, l'habitualité du moi est « purement noétique »[572] puisqu'elle est une détermination pour l'identité égoïque constituée et préservée dans une conséquence selon laquelle le moi déploie de façon téléologique son horizon d'intérêt.

Si l'habitus passif est produit d'une part par l'activité du sujet éveillé dans l'expérience anté-prédicative, il n'est pas réduit à une production subjective. Nous avons vu que dans le souvenir de ce qui a été perçu, nous avons à la fois le souvenir de ce qui a été en transcendance et le perçu dans la perception interne. Dans la perception, l'objet est à la fois perçu réellement et intentionné, mais comme le dit Husserl dans le § 29 des *Ideen II*, la constitution de l'habitualité du moi est liée seulement au fait d'être intuitionné. Nous précisons qu'il doit s'agir ici de l'intuition du moi, que Husserl distingue, dans *De la synthèse passive*, de l'intuition aperceptive, qui elle est passive : « Tout comme déjà l'expression intention signifie toute autre chose que l'intention du moi prenant position (sur le fondement de l'intention aperceptive), en tant que simple intention aperceptive. »[573]

---

peut être conséquent comme moi, concorder avec lui-même, c'est-à-dire former l'unicité en devenir de son histoire. » (Ibid., p. 72)

[572] Cf. Bergmann, W. et Hoffmann, G. « Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl », *op. cit*., p. 289 et 303 (note 22) ; Kokoska V. « Habitualité et genèse : le devenir de la monade », *op. cit*., p. 94.

[573] APS, p. 342-343.

Dans *De la synthèse passive*, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédant, Husserl distingue la sphère réceptive de la sphère égoïque. Dans cette division, c'est cette deuxième sphère qui produit l'habitualité du moi. D'après ce texte, ainsi que le § 29 des *Ideen II*, nous pouvons comprendre que les propriétés habituelles sont formées à partir de prises de position spontanées. Cependant, d'autres affirmations nous permettent d'envisager que toute prise de position pourrait aussi être productrice d'habitus du moi. Nous pensons que cette deuxième hypothèse doit être validée, car sans elle nous ne pouvons pas expliquer qu'une sorte d'habitualité du moi ne se soit pas aussi produite dans l'expérience anté-prédicative. Cela expliquerait par exemple le fait que le thème pour le moi et l'objet saisi dans l'expérience anté-prédicative ne coïncident pas, comme il est affirmé dans *Expérience et jugement*.

La séparation entre la sphère réceptive et la sphère égoïque ne peut être aussi définie, car le moi lui-même est impliqué dans la réceptivité en tant que sujet éveillé, c'est-à-dire comme pôle sujet qui vise. C'est d'ailleurs ce que montrent les analyses exposées dans cet ouvrage qui, à la différence de *De la synthèse passive*, met l'accent sur le rôle de l'activité dans l'expérience anté-prédicative. En fonction de cette double intention jouant dans la sphère réceptive c'est un double habitus qui se produit. D'un côté, le moi se dirige sur l'objet dans la visée entendue comme « quelque chose d'entièrement déterminé », et en cela « l'intention prend le mode d'acte de "l'ego-cogito" ».[574] Mais une intention est déjà présente dans l'unité qui précède la visée et qui pré-constitue l'objet visé : « Mais déjà dans la passivité, nous trouvons, sans que j'entre en action en tant que sujet qui se dirige, qui éventuellement se décide, s'efforce vers la connaissance, une intention appartenant à la structure des vécus intentionnels comme tels. C'est cela qui, en vérité fait un vécu intentionnel d'un vécu concret tel qu'une attente s'éveillant peut-être déjà en arrière-plan ou un souvenir. »[575]

Cette *Leibhaftigkeit* de l'objet est irréductible à la production subjective qui ouvre dans la constitution. Dominique Pradelle affirme l'irréductibilité de la *Leibhaftigkeit* de l'objet visé face à un mode de la croyance (*Glaubenhaftigkeit*), « de sorte que l'effectivité *leibhaft* de la donation ne peut se réduire à une production subjective, mais s'impose à la conscience comme un caractère étranger-au-moi (*ichfremd*) »[576].

> Ce qui à chaque fois subit un empêchement est l'*intentio*, ce qui entre en conflit est l'intention avec l'intention, la croyance avec la croyance, ce par quoi cependant la croyance est justement

[574] APS, p. 349.
[575] APS, p. 348.
[576] Pradelle, D. *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl, op. cit.,* p. 155.

> déjà modalisée dans le mode de ce qui combat et de l'être combattu. De même l'intention de croyance, celle entrant dans les procès de synthèse, se confirme ou bien vole en éclat, se supprime dans l'intention contraire se maintenant sans rupture.[577]

Dans l'habitus passif produit au niveau de la corrélation noético-noématique, les deux sortes d'intention sont impliquées. D'un côté l'objet est, dans la considération du moi, un substrat dont l'existence est validée par la participation subjective qui vise l'objet dans la croyance, mais il est aussi un sens constitué dans la passivité. Cela signifie qu'il y a à la fois la sédimentation de la prise de position et la sédimentation du sens d'objet, mais que les deux ne doivent nécessairement pas demeurer ensemble en tant que dépôts. L'habitus passif est produit par l'intention aperceptive, mais c'est parce que le moi vise l'objet explicité que le sens d'objet se constitue pour lui, ce qui signifie que l'intuition du moi le produit indirectement.

Un habitus est déjà présent dans le champ de la prédonation passive parce qu'un sens s'est sédimenté et peut donc être pré-donné sans devoir être produit à nouveau. Dans cette passivité de la prédonation, le sens constitué n'a pas besoin d'être produit à chaque fois que l'objet est visé par le sujet. S'il est un produit de l'intentionnalité, en se rendant en sens sédimenté, le sens constitué devient attaché à l'objet pour être désormais prédonné avec celui-ci, et en cela il acquiert également un caractère étranger-au-moi. Quoique produit à partir d'un acte intentionnel du sujet, l'irréductibilité de la *Leibhaftigkeit* se préserve avec le sens sédimenté. Mais le fait que le sens pré-donné cache une production intentionnelle préalable le met dans une position intermédiaire, celle de ce qui n'est plus produit par l'intention mais qui l'a été. Ainsi, à cette passivité de la prédonation s'oppose la passivité plus radicale de la *Ichfremdheit* de la donation de la chose elle-même : « ce qui fonde cette *Ichfremheit* est la passivité absolue des affections sensibles dont se nourrit le procès perceptif, affections non produites par le sujet et assimilables à un factum originaire, inconstituable. »[578]

Une *Ichfremdheit* appartient toutefois au sens sédimenté qui peut, dès lors, affecter le moi comme sens éveillé. S'il y a un caractère étranger du sens constitué dans l'expérience anté-prédicative, il ne s'agit pas de la radicalité de l'*Ichfremdheit* de la chose même. D'autre part, par le fait qu'un habitus est rattaché à un objet qui est donné « en chair et en os » et qui est lui-même étranger au moi, l'expérience de l'objet explicité n'est pas réduite à la production subjective. Il y a certes une différence de degré de l'*Ichfremdheit* entre ce qui est prédonné dans

---

[577] APS, p. 349.
[578] Pradelle, D. *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl, op. cit.,* p. 155.

la pure passivité dans une originarité non constituée et la prédonnée passive préalablement constituée par l'expérience subjective.

Les « visées partielles » qui composent le procès d'explicitation dans l'expérience anté-prédicative consistent dans ce cas en une « passivité secondaire ». Dans les *Ideen II*, Husserl nomme les synthèses de ce genre « esthésiques ». Elles sont caractérisées par le fait que l'expérience d'une chose, dans laquelle j'ai aussi l'intuition de ses faces cachées, « recèle en elle des visées partielles sous la forme de "passivités secondaires" »[579]. Dans ce texte, Husserl n'utilise pas le terme d'habitus, mais aborde la possibilité de parvenir « par un retour en arrière » à des « archi-objets » qui fonderaient l'expérience de renvoi de visées partielles[580]. De cette « passivité primaire » des données hylétiques se distingue donc la « passivité secondaire » de la synthèse de recouvrement qui, n'étant pas encore acte spontané, est le produit à la fois d'une intention passive et d'une activité intentionnelle dirigée sur le thème.

La passivité secondaire signifie que l'activité passe dans un état de passivité dans laquelle le donné n'est plus le même que ce qu'il était avant d'être actualisé : cette passivité renvoie désormais à un état originaire. Dans l'habitus passif, la passivité secondaire renvoie à une constitution originaire, quoiqu'elle soit elle-même passive dans la mesure où il s'agit de la connexion (*Verknüpfung*) passive opérant le recouvrement passif. Mais si elle est le produit d'une prise de position active, la passivité secondaire renvoie également à un accomplissement originaire spontané. Dans ce cas, l'acte peut être « réactivé » et accompli à nouveau pour aboutir au même résultat.

Cependant, dans ce type de passivité secondaire qui est celle qui caractérise l'habitualité du moi, il n'y a pas de renvoi à un objet perçu en « chair et en os ». La conviction produite n'a pas cette relation avec une *Ichfremdheit* du donné. Elle n'a pas de caractère étranger au moi. Nous pouvons dire aussi qu'elle n'est pas « oubliée » dans l'inconscient à la manière d'un objet constitué. Selon Bruce Bégout, un sens noématique se conserve dans l'inconscient, dans les couches les plus inférieures de la passivité, et hors de toute relation intentionnelle affective ou active. Il se demande par ailleurs si l'inconscient ne serait pas plus noématique que noétique[581]. Dans le remplissement du sens, c'est la réception d'un contenu effectif qui se sédimente. Les intentions subjectives ne sont pas, elles, sédimentées de la même façon. Mais cela ne signifie pas pour autant que le mode de donné disparaisse, car comme nous l'avons vu, il fait partie des propriétés du moi que ses visées soient conservées jusqu'à un biffage. Par ailleurs, cela rejoint

[579] Ideen II, p. 44.
[580] Ideen II, § 8.
[581] Bégout, B. *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, 2000, p. 210.

justement notre thèse selon laquelle les visées persistantes ne passeraient pas dans la passivité inconsciente comme le noème. Il ne s'agit pas simplement d'un procès de sédimentation, mais d'une modification du thème instauré en propriété du moi. (C'est pour cette raison que, lorsqu'une conviction est abandonnée, elle ne se trouve plus dans la chaîne de ressouvenirs.) Le niveau noétique de l'acte demeure présent pour le moi en forme de validité-subsistante de ce moi qui demeure son substrat. Ce faisant, il ne passe plus dans la passivité de l'inconscient comme le contenu de sens de l'objet : les propriétés habituelles ne sont pas oubliées. Elles sont toujours présentes pour le moi dans un état de latence de ce qui est encore valable, et donc prêtes à être réactivées.

3.7. Le jugement logique comme habitualité du moi

Dans l'acte doxique (*Ideen I*) ou dans le jugement prédicatif (*Expérience et jugement*), qui caractérise la subjectivité « au sens spécifique », une constitution originaire a lieu, dans laquelle le moi accomplit un acte spontané. Dans un acte de ce type, les substrats sont donnés intuitivement et le sujet effectue lui-même la synthèse à deux membres « S est p ». La réceptivité anté-prédicative est constitutive, comme nous l'avons vu, et à travers elle, un sens est établi et modifié en habitus. Mais en passant de la saisie réceptive à la synthèse prédicative, l'objet devient un objet de connaissance. En tant que porteur de sens logique, l'objet devient objet de connaissance au sens prégnant[582]. L'activité catégoriale a la particularité de créer du contenu de connaissance qui arrive, dès lors, à la disposition du moi et à celle d'autres sujets à qui ce contenu peut être communiqué.

> Seul le juger prédicatif crée ce trésor de connaissance, et les objets de connaissance au sens prégnant du mot, et non le juger inhérent à une considération simplement réceptive, bien que celle-ci crée déjà pour sa part une connaissance qui persiste, en tant qu'*habitus*. Tout jugement prédicatif est une étape de la connaissance dans laquelle est créé un trésor de connaissance durable.[583]

Dans l'expérience anté-prédicative, le fait que le moi dirige son attention vers les unités synthétiques qui se forment à partir des opérations de recouvrement est contingent. En d'autres termes, quoiqu'une activité soit impliquée dans le saisir, le fait d'être saisi n'est pas essentiel à

[582] Cf. EJ, p. 283.
[583] EJ, p. 73 (traduction modifiée).

l'objet. Le moi n'est pas un opérateur conscient de la liaison entre les membres de la synthèse, ni de l'orientation vers l'objet provenant de lui qui est essentielle à la passivité intentionnelle.

> Le « faire » du moi qui motive le cours de multiplicités de données impressives peut bien être complètement involontaire ; les processus d'apparition s'unissent en unités passivement, tout à fait de la même façon, que le moi se tourne ou non vers ce qui apparaît en eux. D'une certaine manière, l'objet est également « là », dans le champ, encore qu'une orientation-vers soit nécessaire pour qu'il soit saisi comme tel. Par contre, l'objectivité d'entendement, l'étant de choses, ne peut se constituer par essence que dans le faire producteur spontané, donc, sous la condition, pour le moi, de l'être-auprès.[584]

Cependant pour qu'il y ait un enrichissement du sens de l'objet-substrat, nous devons maintenir en prise celui-ci ainsi que sa détermination acquise. Mais cela est diffèrent de l'accomplissement d'un jugement par le fait que le thème S reçoit une détermination du point de vue logique qui n'est donc pas seulement passive. L'activité logique peut être caractérisée comme une spontanéité créatrice, productrice d'objets. Ce qui a été constitué dans la réceptivité « n'appartient pas au sens logique tant que cela n'a pas été saisi en soi-même dans la synthèse à deux membres comme prédicat de S. »[585] Ainsi, dans l'expérience anté-prédicative, le recouvrement reste non exprimé[586]. C'est également le cas de l'évidence de jugement où « l'être au sens de la vérité du jugement est vécu mais non exprimé »[587]. Dieter Lohmar écrit :

> Tout comme dans les *Recherches Logiques*, ce n'est pas là, de manière simpliste, une « transformation » de la connaissance antéprédicative en reconnaissance prédicative. Il s'avère que l'explication de l'objet perçu doit, elle aussi, forcement être ré-*effectuée*. Que nous nous retournions vers l'unité recouvrante, ceci n'est possible que parce que nous réitérons le processus d'explication.[588]

Dans l'expérience anté-prédicative, il ressort le déroulement simultané de deux intentionnalités. Dans la double intentionnalité de l'acte de perception, l'objet est perçu en même temps que le vécu est lui-même perçu dans la conscience interne. Mais dans les couches plus élevées de la constitution, nous trouvons cette autre dualité intentionnelle entre ce qui est vécu implicitement et ce qui est objet de l'attention du sujet éveillé : pour le dire autrement, entre le vécu passivement et le conçu en conscience. (Pour cette raison, nous pensons que la constitution de l'habitus ne peut être expliquée qu'en termes de passivité et d'activité, et si nous restons dans l'opposition : constitution du flux de conscience et constitution du moi nous

---

[584] EJ, p. 303-304, traduction modifiée (EU, p. 301).
[585] EJ, p. 282.
[586] Cf. Lohmar, D. « La genèse du jugement prédicatif », *op. cit*., p. 237 ; LU III, p. 50 (Hua XIX, p. 568).
[587] Cf. Lohmar, D. « La genèse du jugement prédicatif », *op. cit* ; LU III, p. 152.
[588] Lohmar, D. « La genèse du jugement prédicatif », *op. cit.,* p. 237.

négligeons toute la dimension active impliquée dans ces formations, et qui ne l'est que relativement à la dimension passive.)

Dans la *Logique formelle et logique transcendantale* et dans l'*Origine de la géométrie*, la sédimentation du jugement est décrite de façon à y soulever une coïncidence avec la formation d'habitualités du moi. Cela et possible parce que, comme nous l'avons vu, dans une prise de position spontanée est impliquée une motivation de raison. Le moi est donc, dans ce type d'acte intentionnel, lui-même motivé, et dans le jugement logique cette motivation coïncide avec la motivation de la thèse. Dans *Expérience et jugement*, Husserl précise qu'après être incorporé à l'arrière-plan passif, le jugement peut nous affecter à nouveau « sous la forme d'idées subites, de pensées flottantes, etc. »[589]. Il s'agit dans ce cas aussi d'une « passivité secondaire », en particulier du genre qui renvoie à l'acte spontané qui l'a produit originairement. Par ailleurs, Husserl remarque que la pensée flottante n'est pas encore un acte de présentification. Le jugement « représente donc, dans cette modification passive, comme tout autre passivité issue de la modification d'un constitué original et originaire, *un habitus du moi*, une possession permanente, prête à être réveillée par le truchement de l'association. »[590] Dans ces analyses, l'auteur met l'accent sur l'aspect objectif de l'habitualité. Dans les *Ideen II* et dans la quatrième *Méditation cartésienne*, le problème de la constitution de l'ego étant le sujet étudié, l'accent est mis sur le rapport de l'habitualité au moi. Mais celle-ci joue aussi un rôle pour la production de connaissance, ce qui abordé dans la *Logique formelle et logique transcendantale* et dans l'*Origine de la géométrie*. C'est dans la mesure où un jugement se produit en tant qu'habitualité qu'il peut être réactivé à partir d'un point déjà acquis sans qu'il n'ait besoin que le théoricien ne réalise à nouveau toutes les opérations déjà accomplies et qu'ont mené dans leur succession vers le résultat. Sans la formation d'habitualités il n'y aurait pas d'avancement scientifique.

C'est de cette façon qu'un habitus passif participe à la transmission des acquis scientifiques, dans la mesure où un sens passif doit être conservé et disponible à la réactivation, quoique c'est seulement l'activité proprement dite qui est productrice du sens explicité et donc transmissible. « À partir d'une forme de sens passive est alors apparue, dans une production active, une forme en formation. Cette activité est ainsi une évidence – spécifique –, celle de la formation qui surgit en elle sur le mode de la productivité originaire. À l'égard de cette évidence aussi une communautisation est possible. Le jugement explicité, le jugement élucidé devient

[589] EJ, p. 338.
[590] EJ, p. 338-339.

objectité idéale, transmissible. »[591] Selon Husserl, la « proposition déclarative » dans laquelle se dépose le résultat de l'acte de jugement « comme dépôt d'une connaissance acquise, est disponible ; elle se conserve, elle se communique librement »[592]. Le sens sédimenté transmis suppose une production originaire et en cela une activité préalable. Or, il ne peut seulement s'agir de cette production consciente, celle capable de l'objectiver, dans la mesure où le sens posé peut être vérifié par d'autres sujets.

Puisque le jugement est formé dans la sphère immanente, il peut être une unité idéale partout identique, mais il est d'abord identique pour le sujet. « Ce que celui qui juge a formé dans sa pensée actuelle, il le possède désormais comme un acquis spirituel permanent : la validité actuelle se change pour lui en une validité habituelle. »[593] L'identité de la thèse pouvant se confirmer ultérieurement suite à des opérations successives, les jugements « doivent avoir une valeur persistante en tant qu'objets à notre disposition à tout moment, en tant que convictions subsistant désormais pour nous après la première constitution »[594].

Ainsi, nous avons premièrement la possibilité d'un éveil passif dans lequel, à travers l'association, mon ancien jugement réapparaît. Puisque ce que j'ai formé auparavant dans ma pensée actuelle, je le possède encore comme un « acquis spirituel permanent », l'attention portée sur ce jugement réapparu n'est pas dirigée sur quelque chose « ayant-été-valable, mais comme valant encore »[595] (une habitualité). Si j'effectue la réactivation du jugement dans une « activité renouvelée et véritable », je produis à nouveau, dans une activité catégoriale, le *même* jugement. C'est dans cette possibilité de la modification de la validité actuelle en validité[596] habituelle que « la transcendance est impliquée dans le sens d'être »[597] des objectités formées dans l'acte de jugement : « les formations catégoriales *ne sont pas* pour celui qui juge des objectités *uniquement dans et pendant l'action de jugement* »[598].

Pour qu'un nouveau jugement soit objectivé, une activité spécifiquement doxique (*Ideen I*) ou prédicative (*Expérience et jugement*) est requise. Après avoir sombré dans la passivité, le jugement peut être réactivé, mais peut aussi être tout simplement pré-donné dans la passivité. La logique se développe à travers l'activité qui se rapporte dans son développement aux anciens acquis instaurés originairement et pouvant être réactivés à nouveau : « La logique

[591] OG, p. 191-192.
[592] EJ, p. 73 (EU, 64-65).
[593] LFLT, p. 159.
[594] LFLT, p. 250.
[595] LFLT, p. 159.
[596] Cf. LFLT, p. 417.
[597] LFLT, p. 159.
[598] *Id.*

ne se rapporte pas aux données dans l'évidence simplement actuelle mais elle se rapporte aux formations *durables*, parvenues à être fondées en elle de façon primitive, aux formations qu'on peut *toujours à nouveau réactiver et identifier* […]. »[599]

À l'éveil du jugement, le moi peut répondre par une réactivation, c'est-à-dire par le renouvellement de l'accomplissement spontané. Chaque étape de l'enrichissement du sens logique peut être accomplie à nouveau explicitement, et en cela la synthèse prédicative entre deux membres est renouvelée. Mais il se peut que des acquis anciens de jugements participent à l'activité nouvelle sans qu'ils ne soient à nouveau donnés dans une intuition claire. Nous pouvons ainsi produire à nouveau une objectivité constituée originairement sans que les substrats ne soient à nouveau donnés intuitivement :

> Ce surgissement ne veut pas dire ressouvenir explicite répétant le processus antérieur de constitution étape par étape, mais un « revenir-à-nouveau » vague, d'un bloc, à l'existant constitué dans une action antérieure. Mais cela implique la certitude de pouvoir réactiver le processus constitutif, de pouvoir rétablir dans sa validité qui est validité persistant encore, corrélativement de pouvoir établir la même objectité catégoriale en tant qu'elle est la même. Pourvu que puissent être vraiment possibles des processus de jugement qui à la fois progressent et sont susceptibles, après des interruptions, de se relier aux processus antérieurs et de les prolonger. Ces processus reposent sur la validité habituelle et qu'il faut ressusciter en tant que validité qui se prolonge à travers toutes les résurrections que l'on effectue à volonté. L'existant est l'existant qui est « désormais » pour celui qui juge… aussi longtemps que celui-ci n'abandonne pas sa « conviction » et qu'il ne biffe pas la validité qui est en même temps *validité-qui-se-prolonge*.[600]

Il y a donc deux moments du processus de jugement : la prolongation de sa validité en tant qu'habitualité pour celui qui juge et le processus de jugement qui progresse et peut prolonger les processus antérieurs en se reliant à eux. D'une part, la prolongation de la validité en tant que validité persistante rend le jugement en acquis du sujet comme sa conviction. Il a le jugement à sa disposition qu'il peut réveiller selon sa volonté ou qui peut réapparaître pour lui dans un éveil associatif. Mais à partir de cet éveil, il peut réactiver le processus de jugement et poursuivre avec celui-ci dans son progrès. Dans le cas du jugement logique la validité habituelle présente cette particularité d'intégrer en elle la certitude de l'identité idéale de la conviction.

Nous avons vu que la conviction n'est pas une unité d'identité objective, qui a une durée dans le temps objectif. Celle-ci a une identité immanente constituée par le sujet, dont la teneur est quelque chose d'identique pour lui. Cette identité n'est pas pour autant une teneur partout identique en tant qu'unité idéale. Et le jugement logique n'est pas seulement identique pour le

---

[599] LFLT, p. 250.
[600] LFLT, p. 159-160.

sujet : quand celui-ci reproduit un jugement déjà posé avant, il sait qu'il s'agit du même jugement dont l'identité est idéale : « Le juger a, comme tout vécu, une intentionnalité qui offre des variantes, mais il subsiste, quand nous parlons du *même* jugement, une unité intentionnelle, la direction vers ce seul et même jugement qui vient à être donné "lui-même" dans l'évidence en tant qu'étant le même … le même, qui était tout d'abord opinion confuse et qui ensuite devient distinct. »[601] De par son idéalité, le jugement logique est une transcendance d'un type particulier dans la mesure où son identité n'est pas seulement constituée dans les modes temporels dans lesquels il est donné comme le même : « Cet être idéal [des jugements] a la signification d'une transcendance spécifique : *il transcende l'évidence vivante* dans laquelle le jugement en tant que ce jugement-ci vient à être donné "lui-même" de façon actuelle. »[602] La matière de jugement est un état de choses intemporel[603].

> La connaissance, comme le jugement, c'est-à-dire ce dont on juge pris comme tel, est précisément non pas un moment réel de l'activité, mais un moment « immanent », *de telle nature* que dans les répétitions il est donné dans son ipséité comme l'identique de celles-ci. En un mot, ce n'est pas un moment immanent réel ou individuel, mais un moment immanent irréel, supra-temporel.[604]

Toutefois, dans la *Logique formelle et logique transcendantale*, Husserl se pose la question de savoir ce qui garantit l'identité du même jugement se constituant en tant qu'objectivité identique[605]. Le jugement mathématique a cette spécificité de pouvoir être reproduit comme le même dans l'esprit de celui qui juge, mais également dans l'esprit de quelqu'un d'autre qui accomplit le même processus de jugement, qui en partant de mêmes prémisses arrive aux mêmes conclusions. L'identité du jugement lui-même est « supra-temporelle » et transcende le moment immanent dans lequel elle a été posée.

Nous avons vu que dans une prise de position spontanée, il y a une double motivation : les thèses se motivent entre elles en même temps que le moi est lui-même motivé. D'une part, dans le jugement purement logique, la seule motivation de raison en jeu est celle portant sur les thèses, ce qui signifie que la production du jugement n'est pas déterminée par autre chose que le sens logique. Mais cette double intentionnalité qui se trouve au centre de la motivation de raison n'est pas toujours articulée comme coïncidence entre le motif déterminant le sujet à agir

---

[601] LFLT, p. 249.
[602] LFLT, p. 252.
[603] Cf. Ideen II, p. 173.
[604] EJ, p. 26.
[605] LFLT, p. 249.

et la prémisse motivant une thèse. La motivation rationnelle est donc relative dans la mesure où le moi peut être influencé par d'autres motifs dans une prise de position.

> Une autre forme de prise de position face aux différentes possibilités inclinantes est celle qui consiste à prendre parti pour l'une d'elles et à se décider intimement contre les autres. Il y a là déjà une décision au sens de certitude de croyance, une position ferme, une affirmation, mais impures, pour ainsi dire malades ; c'est une décision assortie de mauvaise conscience logique, différente de cette décision ferme de la croyance qui est motivée par la chose elle-même, par une expérience constituée dans la concordance ou par le biffage des possibilités adverses. Cela montre que la certitude de la prise de position qui reconnaît ou qui rejette a elle-même ses modes propres de pureté et d'impureté, de perfection et d'imperfection. Il y a toujours impureté là où d'autres possibilités inclinantes agissent encore comme affects, mais où nous nous décidons en toute certitude pour l'une d'elles. Nous accomplissons dans une position sans faille le « il en est ainsi », mais il peut pourtant se faire que, tandis que nous sommes ainsi tout à fait certains, tout à fait « sûrs », beaucoup de choses parlent contre l'être-ainsi, et qu'un autre être s'offre à nous comme possibilité inclinante. »[606]

En raison de cette relativité de la certitude de la prise de position, je peux me tromper dans un jugement parce que je suis parti de prémisses erronées mais aussi parce que des motifs obscurs me déterminent dans ma prise de décision. La motivation rationnelle consiste en un motif clair et se déploie sur deux niveaux : les thèses se motivant entre elles et le sujet accomplissant l'action de juger. Ainsi, dans la « pensée logique pure », le sujet est également agissant, pour autant que le motif déterminant l'acte porte sur la thèse. (Dans les connexions associatives, le motif n'est pas clair et le sujet n'est pas celui qui accomplit la synthèse. Par ailleurs, dans la motivation rationnelle des connexions associatives ou inductives il y a des motifs sédimentés.) Toutefois, comme le jugement logique est en général une production subjective, l'évidence est soumise à la contingence de la prise de position de celui qui juge. Se pose ainsi le problème de l'accès à la vérité dans l'activité de connaissance :

> Qu'est-ce qui doit s'ajouter aux conditions formelles de la possibilité de la vérité pour qu'une activité de connaissance atteigne son but ? Ces conditions supplémentaires se trouvent du côté subjectif, et concernent *les caractères subjectifs de l'intuition intellectuelle : l'évidence*, ainsi *les conditions subjectives de son atteinte*. Du fait que les jugements se présentent comme des prétentions à la connaissance et que beaucoup de ces prétentions se révèlent ultérieurement illusoires, d'où résulte la nécessité d'une critique des jugements quant à leur vérité, la logique voit dès l'abord *sa problématique de dédoubler*, ce dont la tradition n'a assurément jamais percé la signification profonde : d'un côté, la question des formes et de leurs lois ; de l'autre, celle des conditions subjectives de l'accès à l'évidence.[607]

[606] EJ, p. 370.
[607] EJ, p. 18.

Les prises de position peuvent donc être de deux types : les motifs rationnels qui motivent une prise de position du moi sont clairs : « on "voit", on perçoit, on atteint un but en le voyant ». Au contraire, écrit Husserl, les prises de position d'un autre type sont celles issues de « motifs aveugles », mais qui possèdent une « rationalité indirecte » et que l'on peut dévoiler. Dans le transfert associatif et aperceptif, a lieu une vérification que l'on ne peut pas voir[608]. Dans une prise de position active qu'instaure une conviction, le moi est lui-même motivé. Cependant, cela n'exclut pas le fait qu'il soit motivé par des motifs non clairs : « Le rapport aux motifs du jugement peut ne pas y être clair du tout, de même que le rapport aux différents cas de remise en vigueur et de renforcement de la conviction »[609].

> S'il s'agit de mode de conscience dont la forme originaire est une forme productrice dans une *activité synthétique*, alors il se manifeste, comme le montrent les développements de notre livre spécialement pour l'activité judicatoire, qu'ici une double intentionnalité (ainsi qu'une double donation des choses elles-mêmes) vient en question et que ces deux intentionnalités s'entremêlent par essence : l'activité du juger en tant que produisant originairement le jugement lui-même (et simplement *en tant* que jugement) et l'activité qui donne originalement une forme à l'objectité catégoriale elle-même, l'état-des-choses lui-même dont il s'agit, l'état-des-choses sous le mode de l'expérience (on pourrait dire encore l'activité qui rend évidente l'objectité catégoriale elle-même, etc.). Cela vaut pour chaque espèce d'activité dans la mesure où entrent en contraste, d'une manière tout à fait générale, l'activité de la constitution productrice de l'*opinion* simplement en tant qu'opinion et l'activité de la constitution de « cela lui-même » correspondant. Mais finalement la même chose vaut, avec la généralité la plus large qui soit et par essence, pour *toute* intentionnalité – eu égard à la donation de la simple opinion (sens) et à la donation de l'objet « lui-même ».[610]

Au sein de l'activité elle-même, se trouve une double intentionnalité : l'activité qui produit le jugement et celle qui produit l'objectité catégoriale. Dans la répétition du jugement logique pur, ces deux intentionnalités se répètent. Pour cette raison, un jugement catégorial peut être réactivé par un autre moi qui, dans cette pureté du jugement, le répète à l'identique. Si cela est possible pour la pensée scientifique, ce n'est pas le cas des thèses qui sont appuyées sur des prémisses non logiques et plus généralement pour toute pensée pratique.

Ainsi, il n'y a pas de géométrie du quotidien, comme l'écrit Bruce Bégout. Les structures *a priori* du monde quotidien doivent être décrites par l'« ontologie, en tant que science non mathématique du monde de la vie »[611], puisque celui-ci est constitué selon des catégories pré-logiques, c'est-à-dire formées et transmises passivement :

---

[608] Cf. PP, p. 200.
[609] Ideen II, p. 170-171.
[610] LFLT, p. 409 (traduction modifiée).
[611] B. Bégout, « L'ontologie husserlienne du *monde de la vie* quotidien », in J. Benoist et B. Karsenti (éd.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001, 83-104, p. 102.

> Face aux catégories et aux lois logico-mathématiques de la science, la quotidienneté se signale donc par une organisation normative qui repose essentiellement sur des typologies anté-prédicatives, c'est-à-dire passivement formées et reçues : la rationalité quotidienne a pour base des jugements de perceptions sans concept, pré-réflexifs, des transpositions associatives, des aperceptions inconscientes, bref, un ensemble de synthétisations passives qui s'effectuent avant toute conceptualisation de second degré, c'est-à-dire par le sujet social lui-même.[612]

Ce qui est instauré et demeure identique pour le moi n'est pas nécessairement une unité idéale. Dans le jugement mathématique, l'objectité instaurée, demeure comme habitualité du moi, mais elle peut, de plus, être répétée à l'identique. Ainsi le jugement logique est une habitualité d'un type spécifique qui, comme tel, se forme comme la propriété de celui qui juge dans sa sphère intra-personnelle, comme produit de l'activité qui constitue le jugement. Se pose donc la question de savoir comment l'unité mathématique irréelle devient une unité idéale objective. En ce sens, Husserl écrit dans l'*Origine de la géométrie* :

> C'est justement aux objectités idéales et thématiques de la géométrie que se rapporte maintenant notre problème : comment l'idéalité géométrique (aussi bien que celle de toutes les sciences) en vient-elle à son objectivité idéale à partir de son surgissement originaire intra-personnel dans lequel elle se présente comme formation dans l'espace de conscience de l'âme du premier inventeur ?[613]

Le jugement géométrique ne se limite pas à ce niveau intra-personnel subjectif car l'objectité catégoriale elle-même est eidétiquement quelque chose qui le transcende. Une objectité réale a une validité objective fondée sur l'objet réal perçu. L'objectité idéale toutefois n'a rien de réal qui puisse du coup servir d'index garantissant sa validité objective. C'est donc un produit spirituel non formé à partir de substrats sensibles qui, eux, peuvent être perçus par quiconque. Mais puisque la démonstration géométrique est un acte purement logique, le seul motif déterminant la thèse suivante se trouve dans les thèses elles-mêmes. Il s'agit d'une motivation rationnelle pure : quand le sujet accomplit l'acte d'objectivation, il n'obéit à aucun autre motif. Ainsi, si un autre moi qui accomplit la même démonstration effectue exactement la même action, le produit demeure identique.

> Ce projet et cette effectuation qui réussit se déroulent toutefois dans la seule subjectivité de l'inventeur, et par la suite aussi, c'est exclusivement dans son espace spirituel, pourrait-on dire, que se tient le sens présent originaliter avec la totalité de son contenu. Mais l'existence géométrique n'est pas existence psychique, elle n'est pas existence de quelque chose de personnel dans la sphère personnelle de la conscience ; elle est existence d'un être-là,

[612] *Ibid*., p. 103.
[613] OG, p. 181.

> objectivement, pour « tout-le-monde » (pour le géomètre réel et possible ou pour quiconque comprend la géométrie).[614]

Un jugement concret objectivé se forme d'abord dans la sphère primordiale de celui qui juge comme résultat de l'activité d'un seul sujet. Mais il peut être également formé dans l'esprit de tous ceux qui peuvent accomplir et progresser dans le processus de jugement. Il y a ainsi une transmission qui se fait d'esprit à esprit dans la mesure où celle-ci se fonde uniquement sur les thèses se motivant entre elles. Il s'agit d'une prise de position qui motive la prise de position suivante, autrement dit ce qui est d'abord un produit spirituel et un acquis pour le sujet. Cependant la spécificité de cet acte réside dans le fait que chacune de ces prises de position, puisqu'elle ne se limite pas à sa sphère intra-personnelle, la transcende : des prises de positions motivent des prises de position formant des acquis pour une communauté d'esprit à esprit qui les réactualisent. Il y a ainsi une habitualité produite intersubjectivement comme production d'acquis durables renvoyant à une instauration originaire. Si nous regardons l'avancement de la pensée logique, elle va nous apparaître comme des productions acquises, à nouveau réactivées et suivies de productions nouvelles ; c'est comme s'il y avait une unité de la pensée elle-même qui se produit et progresse à travers les sujets de la communauté scientifique.

> Nous comprenons notre géométrie, qui nous est présente à partir de la tradition (nous l'avons apprise et nos maîtres en ont fait de même), comme un acquis total de productions spirituelles qui, dans le procès d'une élaboration, s'étend par des acquis nouveaux en de nouveaux actes spirituels. Nous savons à partir de ses formes antérieures et transmises, en tant qu'elles constituent son origine – mais à propos de chacune d'elles se répète le renvoi à la forme antérieure – que manifestement la géométrie doit donc être née à partir d'un *premier* acquis, d'activités créatrices premières. Nous comprenons ainsi son mode d'être persistant : il ne s'agit pas seulement d'un mouvement procédant sans cesse d'acquis en acquis, mais d'une synthèse continuelle en laquelle tous les acquis persistent dans leur valeur, forment tous une totalité, de telle sorte qu'en chaque présent l'acquis total est, pourrait-on dire, prémisse totale pour les acquis de l'étape suivante.[615]

Cependant, cette transmission ne se fait pas seulement d'une prise de position à l'autre, d'un esprit à l'autre, qui à chaque fois l'accomplit activement comme une transmission idéale active. L'habitualité du moi est produite activement et, quand elle est instaurée, parvient à la disposition du sujet et du même coup peut être réactivée à nouveau par lui. Pour cette raison il n'est pas correct de dire que les propriétés habituelles sont simplement passives. Toutefois, en devenant un acquis du sujet, l'habitualité est aussi sédimentée de façon passive dans la mesure

[614] OG, p. 178-179.
[615] OG, p. 177.

où elle peut être éveillée par une synthèse associative. À la différence du sens produit passivement, dont le moi n'est pas conscient dans sa production, elle demeure un produit conscient dans la mesure où elle a été posée auparavant dans un acte explicite : le sujet a lui-même effectué la synthèse dans laquelle le substrat reçoit une détermination. Dans l'expérience anté-prédicative au contraire, les synthèses se font d'elles-mêmes. Si un jugement catégorial explicite n'a pas lieu donnant un sens objectivé à l'expérience anté-prédicative, le renvoi associatif ne fait pas remonter à la surface un objet conscient. Au contraire, si l'habitualité a été posée par une prise de position spontanée, ce qui est produit intègre le soubassement de validités-subsistantes. Ces validités ne sont pas actuelles, elles sont pré-conscientes, mais il s'agit de quelque chose d'explicitement connu par le sujet.

Cependant, cela n'empêche pas que des prises de positions deviennent des tendances aveugles comme nous l'avons vu, et que le moi ne fasse qu'assumer également et à nouveau de façon aveugle son ancienne conviction, alors que le motif qui l'a mené à l'instaurée a été oublié. On peut dire dans ce cas qu'il l'assume d'une façon passive, mais qu'il s'agit d'une sorte de passivité différente de celle de la formation passive de sens qui n'est pas encore devenue consciente. Il s'agit donc de deux types différents de sédimentation, quoique toutes les deux peuvent être réveillées par l'association.

La transmission des thèses de la géométrie ne se fait pas nécessairement de prise de position active en prise de position active sans qu'une sédimentation passive ne participe au fait que les acquis soient durables. C'est comme si le progrès d'une pensée théorique devait se faire dans des moments de réactivation et d'un poser actif par lequel quelque chose de nouveau est établi, mais également à travers la sédimentation passive de l'objectité constituée qui peut ainsi persister là même où elle n'est pas réactivée. Dans le cas de la transmission dans le temps pour une communauté, il peut y avoir une sédimentation du sens produit par l'activité incarnée dans des signes sensibles, le langage, l'écriture. Ce faisant, le sens peut être transmis de façon passive.

> [les pensées] Ce ne sont pas justement des objets réaux, des objets spatiaux, ce sont des formations psychiques irréelles dont l'essence caractéristique exclut l'extension spatiale, la propriété originaire d'être dans un lieu et de se mouvoir. Mais comme d'autres formations psychiques elles admettent une incarnation physique, ici l'incarnation au moyen des signes sensibles des mots et elles acquièrent ainsi une existence secondaire (l'existence de la proposition parlée ou écrite).[616]

[616] LFLT, p. 211 (traduction modifiée) : « Gewiß treten sie im Bewußtsein nicht als ein "Äußeres" auf. Sie sind eben keine realen, keine Raumgegenstände, sondern irreale Geistesgebilde, deren eigentümliches Wesen die räumliche Extension, ursprüngliche Örtlichkeit und Beweglichkeit, ausschließt. Wie andere Geistesgebilde lassen

Alors nous avons là les possibilités suivantes : à partir du sens sédimenté passivement dans le langage, une répétition consciente peut être effectuée. Cela veut dire que le sujet peut réeffectuer toutes les étapes à travers lesquelles l'objectité a été formée ; mais aussi qu'il peut réactiver le sens d'une opération sans répéter chaque pas. S'il ne remonte pas à l'origine de la formation du sens, il assume tout de même la chaîne de démonstration de façon consciente.

Une troisième possibilité est que les objectités sédimentées seraient assumées de façon passive, sans que le sujet, pour qui elles se reproduisent, ne réactive l'opération d'objectivation. Husserl parle d'un danger se trouvant dans cette forme de transmission, du risque d'une reproduction seulement passive : « Celles-ci [les formations (*Bildungen*) associatives] restent un danger permanent en vertu de l'inévitable sédimentation des produits spirituels sous la forme d'acquis linguistiques persistants, qui peuvent être repris en charge et ré-assumés par n'importe qui d'autre, d'une façon d'abord purement passive. »[617] Cette forme de passivité est plus radicale que la latence des validités-subsistantes : sans être constituée dans une opération active, la production de l'objectité spirituelle n'est pas consciente, en d'autres termes elle pré-réflexive. Son produit est réactualisé comme simple répétition dans une croyance passive, et donc sans que sa validité ne soit mise en question.

La motivation purement logique d'une série est donc un cas de pureté motivationnelle qui est idéale. Elle implique qu'aucun habitus passif effectue le passage d'une étape à l'autre, lesquelles sont toutes accomplies de façon consciente dans des prises de position spontanées motivées entre-elles uniquement. Valérie Kokoszka écrit à ce sujet :

> Le cas de motivation rationnelle le plus intrinsèquement parfait, est la série motivationnelle que l'on engage en effectuant une démonstration mathématique, passant d'une thèse posée en évidence à celle motivée par cette dernière dans une continuité de validité. La pureté de la continuité de validité requiert que la thèse actuelle soit exclusivement motivée par la ou les thèses antérieures sans faire intervenir d'autres thèses, pour évidentes qu'on les tienne, ce qui signifie, par parenthèses qu'on pourrait obtenir un déroulement de la continuité de validité exempt d'habitus.[618]

Ce qui est intersubjectivement constitué en fonction d'une idéalité de la thèse transmise de prises de position à d'autres prises de position (un jugement clair) se distingue de ce qui est transmis comme habitus assumé de façon purement passive. Dans le premier cas, les thèses se

---

sie aber eine physische Verleiblichung zu, hier die durch die sinnlichen Wortzeichen, und gewinnen so ein sekundäres räumliches Dasein (des gesprochenen oder geschriebenen Satzes). » (Hua XVII, 163)

[617] OG, p. 188.

[618] Kokoszka, V. *Le devenir commun: Corrélation, habitualité et typique chez Husserl, op. cit.,* p. 117.

motivent entre elles, mais cela ne peut se faire que par un acte conscient du sujet actif ; dans le deuxième cas, les synthèses se font d'elles-mêmes sans que le sujet n'en soit conscient. Dans les deux situations, il y a un sens intersubjectivement constitué. Mais la spécificité de la pensée purement logique réside dans le fait que cette transmission se fait entre une prise de position spontanée et une autre, portant sur un jugement clair. C'est une constitution explicite qui peut alors être communiquée et réactivée dans l'esprit d'un autre théoricien également dans un jugement clair. Dans cette répétition, il explicite dans acte catégorial le sens pour lui-même. La transmission se fait de façon active – supposant que toutes les étapes sont rationnellement enchaînées.

> Dans ces formations [logiques], la connaissance se trouve déposée de sorte qu'elle ne peut devenir réellement que là une possession durable, un objet, duquel, en tant qu'il demeure identique, je peux non seulement disposer moi-même, mais qui comme tel est constitué intersubjectivement de telle façon que, sur le fondement des expressions liées aux opérations logiques et de leurs indications, ce qui était d'abord donné dans *mon* intuition propre puisse être intuitionné comme identique également par autrui.[619]

Dans la transmission passive au contraire, les sujets n'accomplissent pas l'acte producteur de sens, leur activité consiste à saisir le sens déjà constitué et prédonné. Cela permet un enrichissement du sens de l'objet-substrat comme nous l'avons vu, mais pas la production d'une nouvelle validité objective, qui ne peut être posée que par un jugement clair. Cela n'empêche cependant pas qu'une transmission passive s'accomplisse, ce qui dans le monde de la vie interagit souvent avec la communication explicite et la production communautaire consciente.

Nous venons d'aborder dans ce chapitre la question de la connaissance traitée dans une perspective génétique, pour laquelle la notion d'habitus est centrale, dans la mesure où toute constitution ayant lieu dans la conscience renvoie à une constitution plus originaire. Le rôle que les formations passives et actives jouent dans la connaissance ainsi que dans sa transmission est soulevé dans les analyses husserliennes. Nous comprenons ainsi à partir de celles-ci comment les produits de l'activité pratique et théorique se sédimentent et se transmettent passivement. Les analyses génétiques montrent que le rôle de la connaissance est aussi quelque chose qui se produit passivement et que structure notre rapport au monde renvoyé déjà dans la « pure expérience » à une familiarité. Ainsi, comprendre le problème de l'habitus est essentiel pour

[619] EJ, p. 239.

que la phénoménologie puisse décrire notre rapport au monde dans lequel nous avons affaire à des objets qui ont déjà pour nous une signification pratique et aux autres ego, perçus en tant que sujets comme nous le sommes. Le rapport du moi au monde qui lui est prédonné avec le sens qu'il a pour lui sera étudié par Husserl dans les analyses tardives sur le monde de la vie (*Lebenswelt*).

Le sens constitué demeure en forme d'habitus attaché à l'objet. Mais c'est aussi la formation de sens en général, même celle provenant de l'activité catégoriale qui peut se sédimenter de façon passive. Le sens formé catégorialement s'attache à l'objet et sera désormais prédonné avec lui. C'est ainsi que tout objet prédonné dans le monde de la vie cache une constitution de sens intersubjective ; et que la simple perception d'objet est déjà perception de quelque chose de reconnu, que tout ce qui est prédonné dans le monde a déjà une signification pour nous. Cela veut dire que l'expérience la plus simple est déjà imprégnée d'habitus, que notre rapport au monde dans l'attitude naturel n'est pas exempt d'habitus : seulement dans attitude théorique il le peut.

Jusqu'à présent nous avons vu les opérations subjectives, passives et actives se produisant dans l'arrière-plan avant que l'attention du moi soit dirigée sur un objet, jusqu'à la formation de sens logique. Les différents modes de constitution ont été décrits selon la différence de degré de passivité et d'activité. Dans le chapitre suivant, nous essayerons de comprendre s'il y a un fondement commun à toutes les synthèses, actives et passives, qui-serait donc une structure générale de l'expérience. Nous avons vu que les habitualités du moi se forment du côté de l'intention, qu'elles ne sont donc pas formées à partir du remplissement sensible. Au contraire, l'habitus en tant que formé dans l'expérience anté-prédicative déroule de la formation de sens d'un objet perçu. Mais justement en décrivant ces expériences les plus élémentaires – comme il le fait en *Expérience et jugement* –, Husserl affirme que toute expérience, même celle qui déroule de l'activité logique est fondée sur les perceptions sensibles. Nous essayerons ainsi dans le chapitre suivant de comprendre la structure fondamentale qui permet que ce système de renvois au déjà connu fonctionne. C'est elle alors qui permet qu'un monde soit déjà là pour nous dans la pure expérience. Nous reviendrons sur la prédonation passive pour comprendre ce qu'en elle structure l'expérience concrète. Cela nous mènera, comme nous verrons par la suite, à étudier de plus près la notion de nature chez Husserl.

Chapitre 4

Le tournant phénoménologique : la connaissance fondée sur l'immanence intentionnelle

À partir du développement des théories génétiques sur la genèse transcendantale se pose le problème de savoir comment quelque chose peut être prédonné à l'ego, et quel est, pour une philosophie transcendantale, le sens de la prédonation. Nous avons vu que l'habitus comme propriété essentielle du flux de conscience, s'avère constitué à différents niveaux, qui dans l'ensemble de la vie de la conscience mettent en relation dans différents procès, le présent, le passé et l'avenir de cette vie ; et en cela la connaissance est renvoyée à la conséquence du flux égoïque, de sorte qu'un acquis de connaissance durable peut ainsi s'édifier. L'ego s'individue ainsi et ultérieurement se constitue comme ego personnel. Nous avons étudié cette loi fondamentale du système de renvois qui véhicule l'expérience du monde pré-donné qui doit être celle d'un monde *reconnu*. Nous avons vu comment l'habitus est constitué dans la subjectivité pure, en tant qu'il se forme à partir du rapport idéal de la production subjective au monde. C'est donc un point central pour l'esthétique transcendantale dans la mesure où celle-ci est la « doctrine eidétique des modalités de prédonation du monde dans l'expérience »[620].

Les descriptions que nous avons étudiées jusqu'ici cherchent à expliquer la constitution de l'ego transcendantal dans la mesure où en lui se constitue le rapport du sujet au monde et la connaissance de celui-ci. Nous nous sommes concentrés sur l'intentionnalité qui est, pour la phénoménologie, le mode essentiel de la conscience se rapportant au monde. Nous avons essayé de comprendre les conséquences d'une théorie transcendantale égologique de la conscience et la conception de l'habitus qui en découle, de sorte qu'un moi transcendantal est admis ainsi que les habitus liés à la subjectivité pure, qui se distinguent du moi et des habitudes empiriques. Cette distinction entre sujet réel (« réal ») et sujet transcendantal est fondamentale pour la phénoménologie, et a des conséquences pour la compréhension de ce qui doit être la méthode de l'étude de notre rapport au monde. Nous essayerons donc dans le présent chapitre de comprendre ce que ces théories sur l'ego transcendantal signifient pour la méthode phénoménologique à travers laquelle le phénoménologue étudie le rapport de l'intentionnalité à l'objet. Si au cours de ses analyses Husserl établit que la subjectivité pure dans son auto-identification et son caractère habituel constitue en premier un monde pour soi qui est un monde familier, il se pose la question de savoir comment un monde objectif est donné à cette subjectivité. Nous verrons que la phénoménologie a une compréhension particulière du rapport entre immanence réelle et immanence intentionnelle et que cela débouche sur une remise en question des théories scientifiques sur la nature réelle. Une transposition méthodique a lieu :

---

[620] Farges. J. « Monde de la vie et primordialité chez Husserl. Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale », *op. cit.*, p. 30.

tandis que les « sciences objectives » comprennent la nature comme un « étant réel en soi » auquel nous avons affaire, pour phénoménologie la démarcation ne passe plus entre réel et subjectif, mais c'est à l'intérieur même de la sphère immanente que se place une autre opposition caractérisée par les différents modes d'articulation entre l'intentionnalité et le monde. C'est à l'intérieur de cette opposition ou plutôt de cette différence de degré de constitution que se situe la tâche du phénoménologue.

Nous entendons dans le présent chapitre étudier de plus près la prédonation, dans la mesure où à ce stade de la constitution a lieu la rencontre entre la nature réelle (réale) ou le monde – dans lesquels se trouvent le moi humain comme corps réel et la personne – et la production de la subjectivité pure. Grâce à l'habitus qui résulte de la constitution idéale, la prédonation n'est pas quelque chose de brut, mais se prédonne seulement ce qui est déjà familier. Cela pose par conséquent le problème de l'originaire, dans la mesure où l'ordre de la constitution s'inverse dans la prédonation et dans la donation proprement dite. La phénoménologie ouvre ainsi la voie pour une nouvelle ontologie de la nature et du monde de la vie qui renverse les présupposés des sciences objectives de la nature. Finalement, cette étude nous amène à distinguer entre une construction idéale et l'expérience concrète : se pose enfin la question de savoir si l'expérience la plus originaire de la subjectivité pure n'est pas déjà une construction.

Les analyses sur la genèse passive et la genèse active prennent en compte, selon ce que nous avons vu jusqu'ici, les deux sphères, de la réceptivité et de la spontanéité égoïque. Si ces deux sphères sont entrelacées, nous avons insisté sur ce qui les distingue afin de comprendre les différentes intentionnalités jouant un rôle dans l'individuation de l'ego. Cette division méthodique que nous avons suivie se révèle être en correspondance avec l'esthétique transcendantale, de sorte que celle-ci se divise en deux doctrines transcendantales : de la réceptivité et de la spontanéité ; la première précédant la deuxième, car toute expérience est fondée sur la simple perception, ce qui renvoie l'expérience prédicative à la perception de simples corps.

> D'après cela nous voyons que si nous avons acquis de la sorte la clarté sur la stratification de la vie du moi en réceptivité (ou encore en passivité se trouvant avant le recevoir) et, d'autre part, en spontanéité, et que nous formons à présent le concept de jugement comme celui d'un genre fondamental de prises de position spontanées, alors, d'une manière allant de soi, toutes les descriptions et considérations de légalité d'essence qui s'inscrivent au titre du jugement (jugement comme prise de position) sortent des cadres d'une esthétique transcendantale. Car cette doctrine transcendantale du sens veut justement explorer de manière constitutive tous les évènements de l'aperception esthétique, perceptive et en général intuitive. Si elle s'élargit à une doctrine transcendantale de la réceptivité en général, alors se tient au-dessus d'elle la

> doctrine transcendantale de la spontanéité. Celle-ci n'englobera pas seulement le jugement. Déjà dans le questionnement, un désir et un effort pratique entrent en jeu. Il y a aussi des spontanéités du sentiment (*Gemüt*) et du vouloir, une évaluation spontanée et un comportement pratique spontané du moi, se décidant en évaluant et en voulant, chacun dans des modalités spontanées différentes.[621]

La distinction entre ces deux sphères est telle que la doctrine transcendantale doit donc être aussi divisée en deux. Cela implique également que ces deux sphères peuvent être étudiées séparément. La réduction phénoménologique peut être pratiquée de façon à ce que nous nous limitions à la sphère de la réceptivité, ou alors que nous englobions l'ensemble de l'expérience.

> Nous acceptons de plus la limitation de l'esthétique transcendantale, nous excluons tout savoir de l'ordre du jugement et, de façon générale, l'ensemble de la sphère prédicative et déterminante se fondant sur l'intuition. Nous nous limitons donc exclusivement au phénomène du monde pour autant qu'il est phénomène de perception. Encore plus limitativement : nous considérons des perceptions singulières de corps.[622]

Il en résulte un sens étroit et un sens étendu de l'esthétique transcendantale qui peut être à la fois la doctrine de la prédonation du monde et de la prédonation de la nature. Pour que nous comprenons les structures fondamentales de l'expérience dans laquelle se déroulent les genèses actives et passives, nous devons comprendre cette ambiguïté. Dans le présent chapitre nous nous pencherons sur ces différents modes de prédonation en tant qu'ils se fondent sur la perception comme expérience élémentaire et qui sont donc l'expérience fondamentale de toute genèse transcendantale.

Cela nous mènera à étudier la conception de la nature chez Husserl. Comme le souligne Julien Farges dans un article intitulé « Monde de la vie et primordialité chez Husserl. Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale »[623], cette ambiguïté de l'esthétique transcendantale « s'enracine manifestement pour Husserl dans le double sens de la notion de nature »[624]. Il explique par ailleurs la confusion créée par l'identification entre monde de la vie et monde primordial chez Husserl. La doctrine transcendantale est donc comprise chez Husserl en un sens prégnant et un sens large. Nous verrons qu'à cette ambiguïté correspond une différence d'« extension universelle de la structure

---

[621] APS, p. 345.
[622] APS, p. 87.
[623] Farges, J. « Monde de la vie et primordialité chez Husserl. Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale », *op.cit*.
[624] *Ibid*., p. 21.

d'horizon » correspondant aux différents types d'objet que le phénoménologue a comme tâche de spécifier[625].

En regardant de plus près l'évolution de l'approche husserlienne de la notion de nature, nous essayerons d'abord de comprendre la critique husserlienne des « sciences objectives », notamment en ce qui concerne leur conception de la nature. Ensuite, nous passerons à la signification positive que Husserl lui donne. Toutefois, comme nous allons le voir, c'est un double sens de la nature qui apparaît dans les textes des années 1920 et 1930. Nous essayerons de montrer en quoi consiste cette ambiguïté.

Nous verrons aussi qu'expliciter cette ambiguïté nous permet de mieux comprendre l'ambiguïté du concept de monde de la vie (*Lebenswelt*), et de clarifier la confusion entre cette notion et celle de nature dans la mesure où le monde de la vie peut désigner dans certains cas un monde primordial, et où la nature au sens large signifie le monde prédonné à l'intuition.

Nous entendons ainsi clarifier ce double sens de la notion de nature et distinguer davantage cette ambiguïté de celle du monde de la vie. Cet exercice nous renverra à la problématique du présent chapitre, car cette corrélation confuse entre ces deux concepts est soutenue par le fait que la prédonation passive est comprise à la fois comme prédonation de ce qui est originaire et de ce qui est immédiatement là, de sorte qu'elle est fermement liée à la problématique de l'esthétique transcendantale. Nous exposerons ainsi le mouvement dans lequel Husserl développe trois sens du concept de nature : la nature objectivée des sciences de la nature qui la définissent comme un référent spatio-temporel contenant l'ensemble des choses du monde ; par l'exercice de l'approche phénoménologique en revenant à la couche fondatrice de toutes les autres, nous avons affaire à une nature originaire, mais aussi à une nature prédonnée dans la passivité du sujet comme nature vécue. Ensuite, nous exposerons une nouvelle conception de la nature formulée par Husserl dans certains manuscrits tardifs, et révélée par la traduction française récente de l'un de ces manuscrits. Ce nouveau concept de nature, comme nous le verrons, est une alternative au double sens selon lequel il s'agit soit de la nature qui fonde l'expérience soit de la nature vécue dans l'expérience du monde.

Après ces précisions, nous pourrons voir de façon plus claire en quoi consiste le sens prégnant et le sens étendu du mode de prédonation, à partir de quoi il est possible pour le phénoménologue de spécifier l'« extension universelle de la structure d'horizon ». Il lui est ainsi possible de comprendre les différences de degré d'articulation intentionnelle de

---

[625] Cf. Pradelle, D. *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl, op. cit.*, p. 159.

conscience. La tâche du phénoménologue est autre que celle d'un scientifique. Si jusqu'à présent nous avons essayé de montrer et de spécifier les différentes intentionnalités jouant leur rôle dans la conscience, dans ce dernier chapitre nous allons les étudier en tant qu'elle se reportent aux différents types d'objets. L'étude de la notion d'habitus passif nous renvoie forcement à cela dans la mesure où elle est liée à l'explicitation de l'objet et donc formée au niveau noématique. Mais justement cela nous permet de comprendre le rôle du procès idéalisant de la constitution du sens. À cet égard, les habitualités du moi se révèlent comme des formations entièrement idéales provenant d'une instauration par une prise de position, mais qui n'appartiennent pas moins à la nature propre de l'ego que les objets transcendants. C'est donc une inversion opérée par Husserl dans la compréhension de la nature que nous allons analyser dans ce qui suit, et nous verrons qu'elle requiert une nouvelle ontologie comme il l'affirme dans dans la *Krisis*.

4.1. La doxa passive en tant que prédonation

Dans l'introduction *d'Expérience et jugement*, Husserl annonce, dans le cadre plus général où il s'agit d'« expliciter l'imbrication totale des opérations de la conscience qui mènent à la constitution d'un monde possible »[626], la présente tâche, celle de l'élucidation de l'origine du jugement prédicatif[627]. C'est dans ce cadre d'une généalogie de la logique que Husserl propose un retour à l'expérience originaire du monde de la vie (*Lebenswelt*) « ordinairement voilée par son vêtement d'idées »[628]. Il s'agit ainsi d'un retour « du monde pré-donné, pris avec tous les sens déposés en lui, avec la science et la détermination scientifique, au monde originaire de la vie »[629]. Pour ce faire, Husserl propose la méthode de la déconstruction (*Abbau*) de couches de sens constituées par des « opérations d'idéalisation » ainsi que des prédicats spirituels.

> Dans cette limitation abstractive au domaine de ce qui ne vaut que pour moi, sujet réfléchissant, se trouve comprise l'exclusion de toutes les idéalisations, l'exclusion de la présupposition de l'objectivité, de la validité de nos jugements « pour quiconque » dont la logique traditionnelle, orientée vers l'idéal d'une détermination exacte au sens de la validité

[626] EJ, p. 59 (EU, 50).
[627] EJ, p. 60 (EU, 51).
[628] EJ, p. 57 (EU, 48).
[629] EJ, p. 58 (EU, 49).

> scientifique définitive, présupposait toujours tacitement qu'elle appartenait à l'essence du juger.[630]

La recherche du « plus élémentaire, ce qui fonde tout le reste » dans le cadre d'une généalogie de la logique renvoie à « l'expérience la plus simple et la plus immédiate ». Or « [l]'expérience la plus simple, écrit Husserl, est celle des substrats sensibles, de la couche naturelle du monde concret total »[631]. Pour cette raison, il se tourne vers le jugement fondé sur la perception sensible des corps, comme cas exemplaire du jugement prédicatif en général.

Cela implique de revenir « du juger prédicatif et de son évidence au domaine de la croyance en l'être comme conscience de la prédonation des substrats du jugement »[632]. Comme nous l'avons vu, ce domaine de l'*Urdoxa* est l'expérience originaire comme croyance passive en la présence de ce qui est prédonné ; comme telle, elle est fondatrice pour toute expérience. Il s'agit d'une expérience originaire : « la proto-doxa passive, cette couche fondamentale sur laquelle repose tout acte d'expérience au sens concret du mot »[633], sur laquelle repose toute activité, toute expérience de degré plus élevée.

Dans le cas des substrats sensibles prédonnés dans une perception externe, la doxa passive se réfère à ce niveau plus élémentaire de la constitution de la simple perception de corps. Mais une doxa passive appartient également à la prédonation du monde, comme expérience sur laquelle s'édifie l'attitude naturelle. Cela pose un premier problème pour comprendre le rôle de la prédonation dans l'esthétique transcendantale. La prédonation peut signifier d'une part : la prédonation des données les plus originaires dans l'ordre de la constitution ; d'autre part ce qui est prédonné en premier dans la l'ordre de la donation et qui n'est pas nécessairement formé dans l'expérience la plus originaire. C'est ce problème qui est au cœur de la différence des approches du monde de la vie au sein de l'œuvre husserlienne elle-même, comme nous le verrons dans ce qui suit.

Le monde expérimenté dans l'attitude naturelle est, dans l'introduction d'*Expérience et jugement*, réduit à l'étant « invariant de toute la relativité changeante des appréciations qui portent sur lui »[634]. Il s'agit d'une méthode de déconstruction, dans la mesure où l'originarité du monde de la vie « ne peut être mise en évidence que par la déconstruction de ces couches de

---

[630] EJ, p. 66 (EU, 57).
[631] EJ, p. 75 (EU, 66).
[632] EJ, p. 61 (EU, 52).
[633] EJ, p. 76 (EU, 67).
[634] EJ, p. 63 (EU, 54).

sens »[635], et son résultat est « la totalité spatio-temporelle de la nature »[636]. Nous faisons abstraction de toutes les déterminations qui adviennent à la nature dans l'attitude personnelle[637] et nous obtenons « la pure nature universelle comme sol d'expérience pré-donné dans la passivité » (*als passiv vorgegebenen Erfahrungsoden*)[638]. Selon l'interprétation résultant de cette méthode, la nature est « la couche inferieure, celle qui fonde toutes les autres »[639].

En ce sens, Husserl affirme dans le § 12 de l'introduction d'*Expérience et jugement*, que tout ce dont nous faisons l'expérience comme ayant quelque propriété que ce soit est « donné dans une expérience sensible immédiate »[640]. De ce point de vue, la déconstruction des couches de sens du monde de la vie mène à une doxa passive plus originaire puisque l'expérience du monde prédonné est fondée sur la perception sensible à laquelle participe la croyance en ce qui est donné à l'expérience. « Le monde tel qu'il est toujours pré-donné comme tout dans la doxa passive fournissant le sol de la croyance pour tout acte singulier de jugement, est donné à son principe (*zuunterst*) dans une expérience simple comme monde de substrats saisissables simplement par le sens. »[641]

Une considération comme celle-ci a ouvert la possibilité à l'interprétation – avancée par certains commentateurs[642] – selon laquelle le monde de la vie coïncide avec la couche de la pure perception. Pour notre part, nous ne voyons pas dans le retour au monde de la vie originaire une définition du monde de la vie comme couche naturelle. Certes, ces analyses posent un retour à l'expérience fondatrice dans laquelle le monde de la vie est prédonné en ce qu'il a

---

[635] EJ, p. 60 (EU, 51).
[636] EJ, p. 64 (EU, 55).
[637] EJ, p. 65
[638] EJ, p. 57.
[639] EJ, p. 63 (EU, 54).
[640] EJ, p. 62 (EU, 53).
[641] EJ, p. 63 (EU, 54).
[642] Les commentateurs qui admettent cette interprétation ont affirmé la signification culturelle du monde de la vie face à son substrat naturel comme l'héritage de la pensée du dernier Husserl. En ce sens, cf. P. Janssen, *Geschite un Leenswelt, ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Nijhoff, Den Haag, 1970 ; I. Kern, « Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wisenschaften und als universales Wahrheits und Seinsproblem », in R. Bernet, I. Kern, E. Marbach (Hrsg.), *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hambourg, F. Meiner, 1989, p. 199-208, (trad. fr. par Ph. Cabestan in *Alter. Revue de phénoménologie*, 6, 1998, pp. 419-431) ; J. Benoist, « Le monde pour tous : universalité et *Lebenswelt* chez le dernier Husserl », in *Recherches husserliennes*, vol. 5, p. 27-52, 1996. B. Bégout écrit à ce sujet : « Il semble donc que l'ambiguïté initiale qui existait dans la détermination du monde de la vie, tantôt compris comme a priori esthétique de l'expérience sensible (…) tantôt comme monde prédonné de l'expérience culturelle, celle de l'"attitude personnaliste" des *Ideen* II, tend à disparaître au profit de la seconde qualification. Progressivement la signification culturelle de la *Lebenswelt* s'impose et nécessite la prise en considération de sa dimension sociale et historique » (B. Bégout, *L'enfance du monde*, Les Éditions de la Transparence, 2007, p. 73). En contestant que ce rapprochement entre le monde de la vie et la nature a eu lieu chez Husserl, Julien Farges souligne qu'il y a plutôt une confusion dans la mesure où le « caractère d'intuitivité immédiate » est revendiqué par Husserl « à la fois pour le monde de la vie et pour l'expérience sensible ». Cf. J. Farges, « Monde de la vie et primordialité chez Husserl. Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale », *op. cit.*, p. 27.

d'élémentaire, c'est-à-dire dans une perception simple. Une confusion est alors possible si la nature peut être définie comme strate qui fonde toutes les autres dans la mesure où tout ce qui se trouve dans le monde a une matérialité spatio-temporelle, nous n'en faisons pas une expérience intuitive. Elle ne peut nous être révélée que par une réduction, qui mène à une abstraction.

D'une part, Husserl parle de la prédonation du monde de la vie, et celui-ci se prédonne à nous avec toutes ses idéalisations et ses produits spirituels. À d'autres moments, il se réfère à la prédonation de corps perçus extérieurement, mais l'un et l'autre sont bien distingués, quoique la réduction de l'un à l'autre est possible par le moyen de la déconstruction ; et cela est nécessaire pour que cette prédonation plus élémentaire nous soit révélée, car elle n'est pas la plus immédiate. C'est cet enjeu qui crée une confusion possible entre les notions de monde de la vie et de la nature, elle repose sur une ambiguïté qui se trouve dans la conception husserlienne de nature, et nous le verrons plus en détail dans ce qui suit.

Dans l'activité anté-prédicative, un intérêt se porte sur les corps comme « substrats pré-donnés ultimes qui nous affectent »[643]. Mais la réduction à la couche originaire vise la « prédonation passive de l'étant »[644]. « Cet étant est toujours donné au niveau le plus inferieur comme corps naturel, pourvu de propriétés naturelles accessibles à une expérience simple, sans qu'il soit nécessaire qu'un intérêt se dirige sur elle. »[645]. Cette prédonation n'est donc en rien l'œuvre d'une activité et d'un intérêt de connaissance. Ainsi, il semble qu'un problème se pose déjà dans la révélation de la couche fondatrice, car la méthode de déconstruction elle-même sert un intérêt de connaissance. C'est seulement à travers elle que le phénoménologue peut atteint cette strate, puisque, pour cela, une abstraction est nécessaire. Il arrive ainsi en dehors de tout intérêt à la couche pré-donnée, dans laquelle les corps sont prédonnés en tant que seulement perçus extérieurement. Il s'agit donc du simple noyau de perception qui exclut même l'intérêt appartenant déjà à la simple considération (*Betrachtung*), et qui caractérise déjà une activité anté-prédicative. Pour cette raison, nous devons nous abstraire de toute activité pour arriver à la simple prédonation. Ce qui signifie aussi, à un niveau plus élevé, la suppression de tout prédicat spirituel qui présuppose l'existence d'autres subjectivités :

> La perception en tant que pure perception sensible est tournée vers la simple corporéité, simplement et directement. À cette perception s'oppose la perception de ce qui n'est pas perceptible que par la compréhension d'une expression, comme la compréhension d'un outil,

[643] EJ, p. 75 (EU, 67).
[644] EJ, p. 62.
[645] EJ, p. 63.

> qui éveille le « souvenir » des hommes qui l'ont fabriqué dans un certain but ou pour qui il doit être déterminé ; comme également l'expression immédiate que prend pour nous un corps organique comme étant celui d'un être humain. Dans les deux cas, une perception sensible de l'élément corporel qui fonde l'expression est présupposée, et de là on s'élève à une réflexion qui confère, médiatement ou immédiatement, une certitude définitive à un être-avec de l'homme en tant que personne (du moi) ou, pareillement, de la subjectivité animale, donc, dans ce mode fondé, à un étant qui n'est pas simplement un être-là corporel, mais un moment subjectif lié à la corporéité et se référant à elle.[646]

Ce problème de l'abstraction est au centre de la problématique plus vaste de l'esthétique transcendantale et de son approche à partir de la méthode phénoménologique. Celle-ci révèle qu'une inversion s'effectue dans la sédimentation passive du monde de la vie, de sorte que ce qui est le plus originaire ne se donne pas immédiatement, mais qu'une dissimulation occulte le fondement pré-logique des idéalisations scientifiques. Le monde « nous est toujours déjà donné comme imprégné par les activités logiques qui y ont déposé leurs résultats »[647]. L'abstraction réductive est donc nécessaire comme méthode pour révéler la constitution et la genèse du monde de la vie, dans la mesure où l'occultation façonne le mode de prédonation du monde et inversent l'ordre de la donation et l'ordre de la constitution.

L'analyse phénoménologique n'implique donc pas seulement une déconstruction de couches de sens, mais une interruption de la compréhension synthétique personnaliste, qui dans l'attitude naturelle, ne se termine pas sur la perception de simples corps. Si l'intérêt est dirigé sur l'objet, le « rayon thématique de l'activité » poursuit son cours jusqu'à la « compréhension de l'expression ». Pour que nous puissions isoler la couche de simple perception, affirme Husserl, l'expérience doit s'arrêter sur la perception des corps, sans se diriger vers l'expression d'autres subjectivés qui pourraient co-exister avec celui qui opère l'abstraction. Or, si cette compréhension synthétique appartient à la prédonation dans l'attitude naturelle, se pose la question de savoir si ce retour à l'expérience de simples corps est justifiée. Ce retour à l'originaire peut être mis en question comme « une méthode de construction de l'originaire »[648], comme l'écrit Bruce Bégout, en la problématisant. Ainsi se pose la question de savoir si le monde expérimenté dans l'attitude naturelle, et réduit à sa pure donation sensible, n'est pas une nouvelle idéalisation.

D'une part, Husserl remarque bien que cette procédure n'est pas la même que celle des sciences objectives. Il refuse d'admettre que la nature puisse avoir une existence indépendante du monde de la vie, alors que les sciences de la nature la prennent pour quelque chose d'objectif

---

[646] EJ, p. 64 (traduction modifiée).
[647] EJ, p. 48-49 (EU, 39).
[648] B. Bégout, *L'enfance du monde*, *op. cit*., p. 72.

et existant en soi. La réduction phénoménologique à la couche de la pure perception prend en compte l'originarité de la totalité spatio-temporelle par rapport aux autres couches de la constitution sans faire de celle-ci une entité autonome. Cependant, cela n'est révélé que par une procédure qui est elle-même « anti-naturelle » dans la mesure où elle me donne quelque chose qui n'est pas opérant en tant que tel dans ma vie en dehors de la réduction.

Par ailleurs, la compréhension d'une expression inclut un « moment subjectif lié à la corporéité et se référant à elle », qui n'est pas « saisissable simplement et immédiatement »[649], à la différence du substrat corporel. Dans la perception d'un homme, le rayon thématique de l'activité ne s'arrête pas au corps, mais va jusqu'au sujet[650]. La mise hors-jeu de toute expression ouvre le chemin du retour aux expériences les plus originaires. Nous parvenons ainsi aux évidences de l'expérience anté-prédicative qui n'est l'expérience que d'un seul ego.

> Pour parvenir aux évidences réellement ultimes et originaires de l'expérience anté-prédicative, nous devrons faire retour de ces expériences fondées aux plus simples, et ainsi laisser hors-jeu toute expression. Car une expérience renvoie à la compréhension d'une expression chaque fois qu'elle trouve l'étant déterminé autrement que par ses propriétés naturelles : comme instrument, ou selon toute autre caractéristique. Par suite, nous tenons compte simplement de la perception sensible, et de l'expérience en général, nous prenons le monde simplement comme monde perçu, et nous faisons abstraction de tout ce qu'il porte en lui en fait d'aspects familiers et déterminés qui ne s'enracinent pas dans le percevoir pur et simple, mais dans notre appréciation des valeurs, la nôtre ou celle d'autrui ; — nous faisons donc abstraction de toutes les déterminations qui adviennent à l'étant du fait de l'attitude personnelle du sujet lui-même ou de celle d'un tiers. Nous obtenons ainsi comme sol d'expérience pré-donné, dans la passivité, la pure nature universelle qui, dans le progrès réglé de la perception sensible, se donne comme un système clos, comme la nature perçue et perceptible par moi — car du champ actuel (*aktuell*) de mon expérience, j'ai exclu autrui en mettant hors jeu tout caractère expressif.[651]

Le retour à la nature originaire est possible à la suite de la mise hors-jeu de l'attitude personnaliste qui présuppose l'existence d'autres ego. Les choses que l'on ne trouve pas dans la nature physique et dont le sens est constitué par des actes d'évaluation et des actes pratiques sont prises en considération dans l'attitude « personnaliste » exposée par Husserl dans les *Ideen II*. À la différence de l'attitude théorique, dans l'attitude personnaliste, le moi est toujours intéressé par les objets autant qu'il est affecté par eux. Dans ces conditions, nous sommes en rapport avec les choses comme notre environnement et non comme nature objective[652].

---

[649] EU, p. 55.
[650] Cf. EJ, p. 64-65 (EU, 55-56).
[651] EJ, p. 65-66 (EU, 56-57).
[652] Cf., Ideen II, p. 258 (Hua IV, 182-183).

L'expérience la plus simple est celle du sol pré-donné de la couche spatio-temporelle qui fonde toutes les autres, celles où l'attitude personnaliste constitue le monde de la vie, c'est-à-dire l'activité catégoriale et l'activité pratique qui se fondent, en leur évidence ultime, sur la perception externe. La prédonation perceptive, le « noyau de perception pure et fondatrice »[653] est prédonné comme l'étant réel (réal) qui est perçu comme corps physique. Appartient déjà à cette prédonation un consentement subjectif dans lequel se pré-constitue un accord intentionnel. Cela signifie que l'étant physique n'est jamais donné en tant qu'être objectif, car une conscience de croyance appartient déjà à sa prédonation dans l'adhésion immédiate de l'intention à cette prédonation.

> Et déjà la constitution passive d'un donné s'élevant à l'arrière-plan comme unité au sein de la temporalité immanente a une doxa passive. Tout ce qui se constitue comme unité dans une concordance intentionnelle comporte ce « cela concorde » : la certitude de l'être. C'est dans cette mesure que *nous avons déjà l'étant, ou du coté subjectif, la croyance* ; et là où cette concordance est brisée, nous avons non-concordance, et modalisation de la croyance.[654]

La pure nature peut ainsi être posée à partir de l'analyse phénoménologique, mais nous n'en faisons qu'une expérience subjective. Cela est possible puisque la prédonation ne doit pas être comprise chez Husserl comme ce qui vient avant la donation, comme « la facticité brute d'une expérience donnée par personne, mais précédant toute donateur et toute donation »[655], comme le précise Bruce Bégout. Elle est une donation plus originaire précédant la donation de sens égoïque.

Si une doxa passive se trouve dans la perception sensible des corps, elle ne coïncide pas avec la couche naturelle, dans la mesure où une doxa passive se trouve aussi dans la couche pratique du monde de la vie : « Dans la doxa passive, l'étant n'est pas pré-donné seulement comme substrat d'activités de connaissance possibles, mais aussi comme substrat de toutes appréciations, déterminations de buts, et activités pratiques. »[656] Cela signifie de l'autre côté que la prédonation du monde ne coïncide pas avec la prédonation de la couche naturelle. Si le monde est predonné comme couche de substrats ultimes en ce qu'il a de plus élémentaire dans sa formation, il est aussi prédonné avec un sens sédimenté à partir d'opérations non prédicatives

---

[653] Farges, J. « Monde de la vie et primordialité chez Husserl. Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale », *op. cit.*, p. 27.
[654] EJ, p. 72 (EU, 63-64), nous soulignons.
[655] B. Bégout, *L'enfance du monde, op.cit.,* p. 41.
[656] EJ, p. 62 (EU, 53).

ainsi que de l'activité théorique[657]. En ce sens, la prédonation de la nature est non seulement ce qui précède la donation, mais elle est la précédence la plus originaire.

Dans *Expérience et jugement*, comme Husserl recherche l'origine du jugement, il ne suffit pas de revenir du jugement à une évidence d'expérience originaire, mais pour accomplir cette tâche nous devons « garder toujours sous les yeux l'horizon d'expérience dans lequel cette expérience est inséparablement renfermée »[658]. L'activité logique est référée à l'expérience dont la structure général dépasse le noyau de la simple nature.

La nature, la couche de substrats sensibles, ne peut être révélée que par une abstraction reductive : nous n'en faisons pas une expérience immédiate dans l'attitude naturelle, parce que l'expérience la plus simple anticipe déjà sur l'horizon interne et l'horizon externe de l'objet se détachant de l'arrière-plan. L'unité du champ aperceptif est pré-constituée par des synthèses associatives qui opèrent en fonction du système de renvois et de façon à ce que l'objet et l'horizon co-donné soient « connus » d'avance. C'est seulement à travers l'abstraction des produits d'opérations provenant de la généralité typique structurant toute expérience possible que nous arrivons à la nature originaire : « Prenons le champ de prédonation passive dans son originarité, laquelle ne peut être posée ici qu'abstraitement, c'est-à-dire en faisant abstraction de toutes les qualités de familiarité, de fiabilité selon laquelle toute ce qui nous affecte est d'avance déjà là pour nous sur le fondement d'expériences antérieures. »[659] Pour cela, il est nécessaire, dit Husserl, que nous prenons ce champ « tel qu'il est avant que l'activité du moi ait encore effectué sur lui de quelconques opérations donatrices de sens »[660].

Il est ainsi posé que l'expérience de la nature précède l'acte du jugement, mais qu'elle n'est donnée comme ayant telle ou telle propriété que par l'acte de jugement. Elle est à la fois donnée par des actes de jugement, et prédonnée avant toute activité égoïque :

> Certes nous appelons nature l'unité de l'expérience universelle et nous disons qu'elle est et qu'en soi elle a telle et telle particularité et qu'elle est ce qu'elle est ou qu'elle est comme elle est avant notre acte de jugement. Mais c'est seulement par notre acte de jugement, et pour des êtres jugeants possibles, qu'elle a a priori le qualificatif d'« existante » et le « elle est comme elle est », les « propriétés », les « états des choses », etc.[661]

C'est en raison de cette approche paradoxale que Husserl formule une critique de la notion de nature tel que la définissent les « sciences objectives ». À la suite de cette critique,

---

[657] Cf. Bégout, B, *L'enfance du monde*, *op. cit*., p. 44-45.
[658] EJ, p. 48-48 (EU, 39).
[659] EJ, p. 84-85 (EU, 74-75).
[660] EJ, p. 85, traduction modifiée (EU, 75).
[661] LFLT, p. 161.

comme nous le verrons, Husserl élabore une autre conception de la nature. Si elle n'est pas univoque dans ses textes, c'est parce que les textes des années 1920 et 1930 s'en tiennent à une conception ambiguë de la nature. Nous verrons par ailleurs qu'il y a un sens nouveau de la nature formulé tardivement et qui évite de cette ambiguïté.

4.2. La conception de la nature

Husserl commence le tout premier paragraphe des *Ideen II* en donnant la définition suivante : la nature est « *l'"univers" spatio-temporel en totalité, le domaine tout entier de l'expérience possible* » ; et un peu plus loin : la nature « est le champ des réalités transcendantes, c'est-à-dire spatio-temporelles »[662]. Il revient ainsi à la définition de la nature qui sert à l'*intérêt* des chercheurs des sciences objectives dans l'*attitude* qui leur est propre, à savoir l'« attitude naturaliste ». Celle-ci s'oppose à l'« attitude axiologique » et à l'« attitude pratique » en tant qu'« attitude théorique », par laquelle « une "*aperception*" souveraine *détermine* à l'avance ce qui est nature au sens de la science de la nature et ce qui ne l'est pas » [663]. Ce qui a été nommé jusqu'à présent « nature » correspond à « l'expérience accomplie dans cette attitude » et, en ce sens, la nature « désigne une sphère de "pures et simples choses" »[664]. Husserl affirme que cette définition ne prend pas en compte d'autres objets d'une connaissance possible, en mettant à leur place une abstraction qui sépare cette sphère de pures et simples choses des valeurs, des évaluations, de tout le sens donné aux objets par l'attitude pratique, de sorte que « [l]a nature en tant que simple nature ne contient pas de valeurs, ni d'œuvres d'art, etc. […] »[665].

Est ainsi posée la possibilité d'accéder, dans le cadre d'un intérêt purement théorique, à la notion de nature en tant que monde de pures et simples choses. Or pour ce faire, il est nécessaire de procéder à une abstraction des prédicats des sphères axiologiques et pratiques. Pourtant, il sera affirmé plus tard dans la *Krisis* que les objectités spatio-temporelles sont chargées de valeurs, de caractères pratiques, *avant* tout intérêt théorique. Ce qui est conçu par le sujet théorique comme « monde objectif », comme « monde vrai » se révèle donc être « une

[662] Ideen II, p. 23 (Hua IV, 1).
[663] Ideen II, p. 24 (Hua IV, 2).
[664] Ideen II, p. 50-51 (Hua IV, 25).
[665] Ideen II, p. 25 (Hua IV, 3).

substruction théorético-logique »[666] (*Substruktion*), c'est-à-dire une construction qui est naturalisée de telle sorte qu'elle nous apparaît comme si elle était pré-donnée dans l'expérience de façon originaire. Par l'attitude théorique, nous mettons à la place du monde des « vérités constructibles » qui pourtant ne peuvent pas être éprouvées, qui ne sont pas perceptibles, donnés à l'intuition. En procédant ainsi, nous faisons seulement l'expérience de la « couche de matérialité spatio-temporelle » et *réduisons* l'expérience vis-à-vis des hommes et des sociétés à sa seule matérialité.

La nature n'est pas le « monde vrai », comme peuvent le croire les chercheurs en sciences objectives, qui n'adhèrent à cette conception que par pure idéalisation. Cependant, en affirmant cette thèse, Husserl ne refuse pas complètement le concept de nature au sens scientifique, il l'accepte mais en lui redonnant sa place dans l'ordre des couches de la constitution à partir d'une ontologie matérielle. Dans ce cadre, la nature physique reste affirmée comme champ de la localisation spatio-temporelle des choses et des corps, de sorte qu'elle joue le rôle de champ de possibilités *réales* pour la vie psychique du sujet. Dans l'analyse de la sensibilité pour laquelle la chair (*Leib*) est l'instance matricielle, la nature physique constitue le soubassement en tant que champ où se localisent la chair et la vie psychique dans l'espace et le temps objectifs. Selon Husserl, la chair a une réalité double, il est subjectif autant que physique, et l'âme en tant que liée à un corps a également une place dans la réalité physique. Husserl conçoit ainsi la chair et l'âme comme parties de la nature physique, de sorte que même le « je pense » est « déterminé par le contexte substantiel-causal de la nature, qui n'est précisément pas la simple nature physique, alors même que la nature physique est celle qui fonde et qui co-détermine toute autre nature »[667]. La nature physique « est là pour nous comme fondement des chairs, des sensibilités et des vies psychiques »[668]. Mais si la chair et la vie psychique du sujet sont localisés physiquement, spatio-temporellement, alors la nature n'a pas d'existence en soi – comme le posent les sciences objectives –, mais seulement comme couche fondatrice qui présuppose donc les autres.

Dans les *Ideen II*, ce qui est compris comme nature, au sens étroit, coïncide avec la nature physique comme couche placée au niveau inférieur de la constitution en tant que « monde matériel donné à l'intuition ». Au sens large, la nature est « le monde tout entier de l'attitude naturaliste »[669], mais cela ne peut être défini que d'un point de vue théorique et par la

---

[666] Krisis, p. 144 (Hua VI, 130).
[667] Ideen II, p. 256 (Hua IV, p. 181).
[668] Ideen II, p. 258, traduction modifiée (Hua IV, p. 182).
[669] *Id*. L'attitude naturaliste, qui n'est pas à confondre avec l'attitude naturelle, est celle des chercheurs en sciences de la nature.

procédure d'une abstraction. Ainsi, Husserl rectifie le sens que les sciences objectives lui donnent, en montrant que ce sens étendu de nature est en fait le corrélat des actes de l'attitude naturelle, à partir de laquelle l'attitude théorique opère une abstraction. La nature « se présente ici en tant que *pur sens* des actes qui constituent l'attitude naturelle, en tant que son corrélat constitutif »[670]. En ce sens, la nature ainsi objectivée est constituée par des actes des sujets égologiques, et en effet elle ne peut qu'être posée par des actes intropathiques. Cette *construction* la pose comme « étant en soi ».

Dans la *Krisis* où la notion de *Lebenswelt* est un objet central des analyses husserliennes, la question de la nature vis-à-vis des sciences objectives reparaît dans le cadre de la discussion sur la possibilité d'une approche scientifique du monde de la vie. Dans la *Lebenswelt*, écrit Husserl, nous sommes des objets, et cela « avant toute constatation scientifique », alors même que « nous sommes pour ce monde des sujets […] qui ont de ce monde une expérience »[671], qui donnent au monde son sens à travers des expériences, des évaluations, etc. Dans l'attitude théorique, nous sommes pour ce monde des objets comme les autres en même temps que dans l'attitude pratique, nous lui donnons à chaque fois son sens en tant que sujets « qui s'en inquiètent, qui l'évaluent » : « Ce monde de la vie est le monde spatio-temporel des choses, telles que nous les éprouvons dans notre vie pré- et extra-scientifique, et, au-delà de cette expérience, telles que nous savons qu'elles peuvent y être éprouvées. Nous avons un horizon de monde en tant qu'horizon d'une expérience possible de choses. Les choses ce sont : les pierres, les animaux, les plantes, aussi les hommes et les formations humaines ; mais tout cela est là sur le mode subjectif-relatif […] »[672]. Selon les descriptions exposées dans la *Krisis*, le monde de la vie qui contient les animaux et les hommes est à la fois la couche de la spatio-temporalité des choses et la couche pratique. La séparation entre les corps physiques et les produits des actes pratiques peut être effectuée par abstraction, mais dans notre expérience du monde de la vie, ils ne sont prédonnés qu'ensemble. C'est-à-dire que pour cette approche, le monde de la vie ne coïncide pas avec la couche sensible, bien qu'il l'inclue en lui, mais c'est un monde déjà pénétré par ses significations culturelles. Husserl affirme que le monde donné d'avance est l'horizon qui inclut toutes nos fins, tous nos actes, toutes nos possibilités pratiques, tous nos thèmes théoriques. Ainsi, dans la *Krisis,* la signification culturelle du monde s'impose à l'expérience sensible que nous en faisons, pour autant qu'il n'y a pas de séparation entre l'une et l'autre.

---

[670] Ideen II, p. 248 (Hua IV, 174).
[671] Krisis, p. 141
[672] *Id.*

Le développement de la notion de *Lebenswelt* dans la *Krisis* ne mène pas à une réduction à la couche des substrats sensibles. Dans cet ouvrage, le but de Husserl est de montrer que le monde de la vie est le fondement des constructions logiques. Ce qui n'est pas le cas d'*Expérience et jugement*, dont l'introduction détermine comme tâche de chercher « le plus élémentaire » dans l'expérience qui fonde l'acte de jugement. La nature est comprise à présent comme l'étant dont on fait l'expérience simple et immédiate dans notre rapport au monde, qui en tant que tel est le monde « de tous les corps », des « substrats sensibles ». Cet étant est donné « comme corps naturel », sans que l'intérêt ou l'acte du sujet soient en jeu. Ce qui revient à dire que ce substrat est prédonné dans la « pure passivité ». Cette nature, écrit Husserl, est « la couche inférieure, celle qui fonde toutes les autres »[673]. Il reprend ainsi la définition des *Ideen II* selon laquelle la nature au sens prégnant est la strate qui fonde le monde réal. La nature invoquée à présent en tant que couche fondatrice est à la fois la nature physique et le champ de pré-donation du sujet.

À la différence de la *Krisis*, Husserl distingue le monde dont nous faisons l'expérience, qui n'est pas la simple nature, et le substrat des perceptions prédonnées au moi dans la passivité. Il distingue donc ce que nous percevons comme corps et ce que nous percevons comme nature psychique liée à un corps : « Tout ce qui est mondain et extérieur, nous le percevons comme un étant corporel, situé dans la totalité spatio-temporelle de la nature. Là où nous rencontrons des animaux et des hommes, des objets culturels […], nous n'avons pas la simple nature, mais l'expression d'un sens spirituel. »[674] À présent est donc affirmée cette séparation des deux sphères de perception, celle de la « pure perception sensible » et celle qui inclut les prédicats pratiques et logiques. Selon ce point de vue, la nature est le champ prédonné pour toute activité du moi – ce qui inclut la « réceptivité » et l'affection. Ainsi, elle n'est pas subjective en tant qu'étant constituée par le sujet, mais en tant qu'étant *pour* le sujet.

Si la « limitation abstractive » à la couche fondatrice du monde n'est valable que pour moi[675], c'est parce que la nature sensible m'est prédonnée dans la passivité, sans qu'elle ait besoin d'être valable pour les autres sujets. L'étant prédonné au moi est la totalité spatio-temporelle comportant l'ensemble d'objets réels (réaux) effectifs et possibles, la « pure nature universelle »[676] révélée par la méthode de la déconstruction du sens pratiquée dans des textes des années 1920 comme *Expérience et jugement*. Mais cet étant ne m'est pas pré-donné que

[673] Ideen II, p. 63 (Hua IV, 54).
[674] Ideen II, p. 63-64 (Hua IV, 55).
[675] Cf. Ideen II, p. 66 (Hua IV, 57).
[676] EJ, p. 66 (EU, 57).

dans une croyance passive, sans laquelle il n'est qu'une abstraction. Les corps sensibles sont donnés en tant qu'objets réels, mais la perception de ces corps comporte des visées multiples ainsi qu'une croyance en l'être donné. Pour cette raison, la nature primordiale peut être aussi comprise comme la nature prédonnée dans la sphère primordiale de l'ego, compte tenu de l'expérience subjective que j'en fais et qui dans la simple perception ne peut être que l'objet d'une intuition originaire, référée donc au domaine de ce qui est propre à l'ego.

En ce sens, la réduction primordiale pratiquée dans la cinquième *Méditation cartésienne* révèle la « nature propre » constituée dans la sphère originaire de l'ego. Dans celle-ci se trouve ce qui est une « propriété exclusive du moi »[677], dont la validité n'est pas encore objectivée par la participation d'autres ego :

> […] la perception constituante, autant que l'être perçu, appartiennent à ma sphère propre concrète.
>
> Cela ne concerne pas seulement les données sensibles qui, entendues comme simples sensations, se constituent comme miennes en qualité d'« éléments temporels immanents » à l'intérieur de mon ego.
>
> Cela est vrai aussi de tous mes habitus qui, également, me sont « propres », qui se constituent à partir des actes qui les fondent (et « m'appartiennent » aussi), et forment des convictions durables […].[678]

Dans *Expérience et jugement*, la limitation au domaine du propre signifie revenir aux expériences le plus simples, ce qui fonde l'activité logique : « Cette limitation de méthode au domaine de ce qui est propre au sujet est nécessaire si l'on veut obtenir réellement l'activité logique dans son originarité ultime, par où elle est précisément toujours activité d'un seul sujet. »[679] Dans cette limitation abstractive, « il s'agit alors de positions fermes qui ne valent que pour moi, mais elles conduisent précisément à un trésor de connaissance – trésor pour moi – et elles sont orientées vers son acquisition »[680].

Dans les *Ideen II*, Husserl opère une décomposition des couches de la constitution dans le cadre d'une phénoménologie statique. Il se révèle qu'en premier lieu se constitue le monde matériel donné à l'intuition, ainsi que le sujet de l'expérience. En second lieu, se constituent les autres sujets, qui sont aussi aperçus en tant qu'objets de la nature. Une fois ces couches constituées, se constitue la nature « en tant que nature intersubjectivement commune et objectivement […] déterminable »[681]. De ce point de vue, la nature n'est pas une instance

---

[677] MC (Vrin), p. 157.
[678] MC (Vrin), p. 170.
[679] EJ, p. 68 (EU, 59).
[680] EJ, p. 74 (EU, 66).
[681] Ideen II, p. 240 (Hua IV, 171).

primordiale existante en soi, mais une construction intersubjective. Il y a deux donc conceptions de la nature qui émergent en fonction de la manière dont on y accède. Cette notion de nature intersubjectivement constituée n'apparaît pas à partir de la réduction menée dans *Expérience et jugement.*

Husserl met ainsi en place une procédure différente de celle des *Ideen II*. À la différence d'une décomposition qui consiste à séparer les couches de la constitution, la déconstruction implique que nous revenons, dans l'expérience, à ce qui était pré-donné avant de recevoir la donation de sens égoïque. La question est donc de savoir si ce retour à l'originaire par la déconstruction phénoménologique est possible, c'est-à-dire si le phénoménologue peut faire l'expérience de l'originaire. Il est à remarquer qu'il ne s'agit pas d'une simple suspension ou mise hors-jeu du monde, ce qui caractérise l'*époché* phénoménologique, mais d'un retour à une expérience plus originaire avant que le sens produit par la spontanéité égoïque ne soit constitué. Ce retour opéré par le phénoménologue ouvrerait à une expérience originale, immédiate, du substrat pré-donné. De ce point de vue, il est considéré comme possible de revenir par la réduction au corps sensible avant qu'un sens spirituel lui soit attribué, le phénoménologue serait amené à opérer une construction de l'originaire.

Du point de vue de la *Krisis*, nous ne faisons pas l'expérience intuitive de la couche de substrats sensibles – que nous ne pouvons atteindre que par la réduction phénoménologique – mais du monde tel qu'il nous est immédiatement prédonné. Il n'est même pas question d'une déconstruction qui pourrait mener à cette couche originaire, parce que selon ce point de vue nous ne faisons pas l'expérience de corps sensibles ; le monde de la vie est pré-donné comme étant déjà un monde culturel : nous ne séparons pas la dimension spatio-temporelle et le sens culturel. La spatio-temporalité qui appartient au sens d'être du monde de la vie est celle de la vie [682], écrit Husserl dans la *Krisis*. Elle se distingue de la couche naturelle des substrats sensibles révélée par la déconstruction opérée dans *Expérience et jugement,* justement en ce qui concerne le statut ontologique de l'originaire. Dans ce dernier cas, le fait qu'une déconstruction du sens doit être mise en place pour révéler la dimension originaire de la couche fondatrice du monde signifie que nous ne pouvons pas en faire une expérience immédiate, mais que nous pouvons revenir à la spatio-temporalité qui se révèle comme couche qui fonde toutes les autres.

Il y a donc deux interprétations qui se distinguent au sein de la phénoménologie husserlienne. Les analyses exposées dans l'introduction d'*Expérience et jugement* promeuvent un retour au pré-donné qui serait intérieur à la constitution du sens égoïque. Il est donc admis

[682] Krisis, p. 191 (Hua VI, 171).

qu'un retour est possible à l'expérience que Husserl nomme anté-prédicative et qui précède toute donation de sens par le jugement prédicatif. Un « avant » la constitution du sens égoïque, qui est pour autant déjà une donation envisagé dans ce texte comme ce qui nous est pré-donné, quoique non donné dans une expérience immédiate. Pour cette raison, il nous faut revenir par la méthode phénoménologique à cette couche avant que le sens prédicatif ne lui soit attribué. Dans l'interprétation qui apparaît dans d'autres textes comme la *Krisis*, le monde de la vie est affirmé comme déjà pré-donné avec son sens culturel. Je ne peux donc pas abstraire celui-ci de façon à trouver une forme de donation préalable à la constitution du sens. Je peux toutefois, par la réduction phénoménologique, révéler l'ordre occulté de la constitution du sens. C'est ainsi que Husserl, par le moyen de la réduction transcendantale, révèle que le sens d'être du monde de la vie est transcendantalement et intersubjectivement constitué.

4.3. La nature primordiale de l'ego

Dans la 5ème *Méditation cartésienne*, après avoir mis hors-jeu la valeur existentielle de l'autre dans l'attitude naturelle, Husserl opère une réduction encore plus radicale qui permet d'isoler la sphère primordiale de l'ego, en mettant hors-jeu cette fois toute sphère étrangère à celle qui lui est propre – c'est-à-dire « l'œuvre constitutive de l'expérience étrangère et, avec elle, tous les modes se rapportant à la conscience de ce qui m'est étranger »[683]. Par cette procédure, qu'il opère en tant que moi qui médite, le sujet se saisit comme moi transcendantal, puis comme monade, pour alors saisir sa structure universelle[684].

Dans la 4ème *Méditation,* il décrit l'auto-constitution du moi en tant que pôle identique abstrait et l'auto-constitution génétique de l'ego en tant que monade, en tant qu'identité concrète dans sa relation au monde qu'il constitue. Dans la sphère de la conscience transcendantale pure, je fais l'expérience du monde et des autres comme quelque chose d'étranger à moi. Au début de la *5ème Méditation*, Husserl expose le problème de savoir comment peut-on comprendre que « chacun a ses expériences à soi, ses unités d'expériences et de phénomènes à soi, son "phénomène du monde" à soi, alors que le monde de l'expérience existe "en soi" par opposition à tous les sujets qui le perçoivent et à tous leurs mondes-

[683] MC (Vrin), p. 156.
[684] Cf. le commentaire de E. Housset : dans Lavigne, J-F (éd). *Les « Méditations cartésiennes » de Husserl*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2008 p.118-119.

phénomènes »[685]. La mise en place d'une abstraction permettant d'isoler la sphère primordiale pour que puisse être menées les investigations sur l'expérience d'autrui est suivie du besoin de répondre à la question de savoir comment pouvons-nous faire le chemin à rebours pour pouvoir saisir cette sphère dans son rapport à l'étranger, et par la suite la constitution du monde objectif :

> Le problème se présent donc, d'abord, comme un problème spécial, posé au sujet « de l'existence d'autrui pour moi », par conséquent comme problème d'une théorie transcendantale de l'expérience de l'autre, comme celui de l'« *Einfühlung* ». Mais la portée d'une pareille théorie se révèle bientôt comme étant beaucoup plus grande qu'il ne paraît à première vue : elle donne en même temps les assises d'une théorie transcendantale du monde objectif. Comme nous l'avons déjà montré plus haut, il appartient au sens de l'existence du monde et, en particulier, au sens du terme « nature », en tant que nature objective, d'exister pour chacun de nous, caractère toujours co-entendu chaque fois que nous parlons de réalité objective. De plus, le monde de l'expérience contient des objets déterminés par des prédicats « spirituels » qui, conformément à leur origine et à leur sens, renvoient à des sujets et, généralement, à des sujets étrangers à nous-mêmes et à leur intentionnalité constituante ; tels sont tous les objets de civilisation (livres, instruments, toutes espèces d'œuvres, etc.) qui se présentent également avec le sens d'« exister pour chacun » (pour quiconque appartient à une civilisation correspondante à la civilisation européenne, par exemple, plus étroitement, à la civilisation française, etc.).[686]

En mettant hors-jeu l'expérience de l'autre, c'est tout le monde objectif qui tombe sous la réduction, ce qui inclut la nature entendue comme nature objective. Nous verrons que cette conception de la nature objectivée est pour Husserl une autre sorte d'abstraction que celle mise en place par la réduction. Dans la *5ème Méditation*, Husserl ne propose pas une déconstruction des couches de sens, mais il pratique également la mise hors-jeu des prédicats spirituels. Toutefois à présent, la procédure commence par la suspension de l'*Einfühlung* suivie par la mise hors-jeu de la validité objective du monde et du sens de nature qui la révèle comme quelque chose de construit.

Dans ce cadre, la difficulté sera donc de montrer comment ce qui est étranger à l'ego est constitué par l'ego lui-même, tandis que le monde a une validité objective valable pour tous. L'ego s'auto-constitue en tant que pôle identique et s'auto-génère en tant que monade concrète, et c'est l'ego concret lui-même qui constitue la totalité de son monde environnant. La réduction a montré qu'en tant que conscience intentionnelle tournée vers le monde et les objets, le moi constitue tout ce qui lui est donné. Ce qui pose le problème suivant : comment ce rapport entre le moi et l'étranger constitué transcendantalement dans ma vie de conscience pure peut s'avérer être un rapport objectif entre les sujets transcendantaux mondanisés ? Selon la série de

[685] MC (Vrin), p. 151.
[686] MC (Vrin), p. 152-153.

réflexions développées dans la voie cartésienne précédant la *5ème Méditation,* toute interaction effective et possible entre le moi et les autres est fondée sur le sol transcendantal, et c'est la raison pour laquelle une communauté transcendantale serait à la base de toute communauté. Husserl se donne donc la tâche de déterminer la communauté transcendantale qui précéderait le monde possédant un sens social et culturel, ce qui ne peut se faire que sur un fondement immanent, mais tout en sortant du solipsisme transcendantal où je suis conduit par la suspension momentanée de l'expérience de l'autre. Ainsi, le chemin parcouru dans cette voie nous ramène à l'impératif de penser la relation entre l'ego transcendantal et ce qui lui est étranger, pour autant que cette relation s'engendre à partir de la sphère primordiale de l'ego transcendantal en tant que relation intentionnelle. Selon ce point de vue, la question ne peut être posée qu'à partir du sol transcendantal égoïque, ce qui fait de l'intersubjectivité un problème transcendantal, comme l'indique le titre de la *5ème Méditation* : « Détermination du domaine transcendantal comme <intersubjectivité monadologique> ». Ce qui est cherché n'est pas simplement l'autre comme sujet empirique, mais l'autre en tant qu'un autre ego transcendantal comme je le suis moi-même, étant donné que ce que j'ai établi pour moi est valable pour un ego en général et qu'avant toute communauté objective je me rapporte à l'autre de manière transcendantale au niveau de ce qui nous appartient en propre. Si l'autre est là en tant qu'étranger, la question est de savoir comment est possible cette co-présence dans la sphère primordiale du moi entre le moi qui se perçoit dans son auto-présence vivante et ce qui s'avère être le premier étranger, l'autre ego. C'est le but des analyses de la *5ème Méditation* que d'élargir la sphère transcendantale à une pluralité de sujets transcendantaux.

Le problème de l'intersubjectivité y est posé comme l'expérience de l'étranger (*Fremderfahrung*), entendue comme expérience d'autrui. Dans un premier moment de la *5ème Méditation*, Husserl met en place la « réduction primordiale » à la sphère du propre qui la délimite et il la décrit. Il met en place une articulation entre le propre (*das Eigene*) et l'étranger (*das Fremde*), en ce que chacune de ces sphères est délimitée pour montrer comment la sphère de l'étranger est constituée dans la sphère propre. Dans un second moment, Husserl se concentre sur la sphère étrangère en abordant la dynamique de génération de l'étranger à partir du propre, pour ensuite se centrer sur la question de la communauté (*Gemeinschaft*).

Dans le § 8, il écrit que l'être de l'ego transcendantal précède l'être naturel du monde. Cette précédence est rendue évidente par la réduction phénoménologique par laquelle Husserl met hors-jeu le monde et la nature objectifs, en cherchant à atteindre cette instance plus originaire dans la sphère égoïque. Ce n'est pas la nature objectivée qui est le sol originaire de toute constitution, mais c'est la subjectivité transcendantale qui est primordialement

constitutive. Ce résultat de la réduction sera repris dans la *5ème Meditation* puisque l'intersubjectivité, étant elle aussi transcendantale, doit également précéder le sens objectif de nature. Ainsi, selon Husserl aussi bien la constitution du moi que celle de la communauté intersubjective précède la constitution de la nature et, d'ailleurs, l'intersubjectivité la valide en son objectivité. L'intersubjectivité joue ainsi le rôle d'intermédiaire entre la sphère primordiale égoïque et le monde objectif, permettant au monde environnant d'un ego d'avoir une validité objective.

La constitution de l'autre à partir de l'ego ne peut être exposée qu'en fonction de l'auto-explicitation de l'ego de et par soi-même, puisque son champ de connaissance transcendantale ne peut pas s'étendre au-delà de sa « sphère d'expérience transcendantale et de ce qui s'y trouve synthétiquement inclus »[687]. Dans la mesure où la question de la constitution transcendantale des sujets étrangers doit précéder celle du monde objectif, étant donné que les sujets étrangers sont la condition de possibilité d'un monde objectif, la question de l'autre doit précéder l'existence d'autres sujets objectifs dans le monde. Donc, dans un premier moment, il s'agit de comprendre la constitution transcendantale de l'autre, c'est-à-dire comment l'ego constitue l'autre dans sa sphère d'immanence, de sorte que cette nouvelle aperception (de l'autre) se fonde sur l'aperception constamment vivante qui a le moi de lui-même. Mais le fait de se fonder n'a pas un sens d'une genèse temporelle qui signifierait que je me constitue moi-même pour après constituer l'autre. L'ego se donne sans cesse à soi-même de la même manière que le sens de l'autre est constitué passivement pour lui dans sa sphère propre.

Si la réduction transcendantale nous a permis d'envisager comment le moi se constitue lui-même continûment, de même qu'il constitue toutes les transcendances qui appartiennent à sa sphère immanente, une autre sorte de réduction doit être mise en place pour l'analyse de la constitution de l'autre, puisqu'il s'agit maintenant d'une transcendance qui n'est pas donnée dans l'immanence de l'ego. La question est de savoir comment l'ego peut-il constituer en lui-même, en même temps qu'il se constitue lui-même, quelque chose qui n'est pas lui-même en lui donnant le sens de ce qui n'est pas de l'ordre des évidences qui se fondent sur cette évidence absolue qui est l'ego, l'évidence apodictique du « je suis ». En ce sens, le premier étranger serait « le premier objet qui ne peut s'attester dans les évidences originales propres »[688].

À plusieurs reprises, dans les textes où il aborde ce sujet, Husserl compare le mode de l'empathie (c'est-à-dire de l'expérience de l'autre par l'ego), avec le mode du souvenir. Dans

---

[687] MC (PUF), §42, p. 138 (Hua I, 122).
[688] Housset, E. *Personne et sujet selon Husserl*, Presses Universitaires de France, 1997, p. 162.

le souvenir, le moi se rappelle de quelque chose qu'il a vécu, et il le fait à partir du moment présent en évoquant un passé qui est lié à son maintenant dans la mesure où le moi qui a vécu l'expérience passée est le même moi qui se rappelle de cette expérience dans le présent. Il y a donc une identité entre le moi présent et le moi du souvenir. Cette comparaison est possible puisque comme dans le souvenir, dans l'expérience de l'autre le moi présentifie un vécu qu'il ne perçoit pas « en chair et os ». Il présentifie le vécu passé de même qu'il présentifie la vie subjective de l'autre qu'il ne peut pas percevoir. Cependant, dans ce cas, il n'a pas une aperception de quelque chose qu'il a vécu. Si dans le souvenir c'est le moi lui-même en tant que le même sujet de l'acte qui accompagne ses présentifications, dans l'expérience de l'autre le moi qui présentifie n'a pas affaire à un moi qui lui est identique – pour autant que la présentification est produite dans sa sphère primordiale. L'ego constitue une co-présentation qui présentifie une chose dont il n'est pas le constituant originaire ; il la présentifie, mais ce n'est pas lui qui est le sujet de la perception sensible ; il s'agit donc d'une modification de lui-même qui accompagne ces présentifications, c'est-à-dire un *alter ego*. Dans ce parcours exposé dans les *Méditations,* ce premier pas vers l'étranger, qui doit se faire à partir de la sphère primordiale de l'ego, est cette modification de l'ego lors de l'expérience de l'autre qui revient à le constituer en tant qu'*alter ego*.

Toute intentionnalité immédiate appartient au domaine de ce qui est propre à l'ego concret en tant que monade, et y sont inclues les intentionnalités orientées vers l'étranger. Le sens d'être constitué dans ce type d'intentionnalité excède ce qui est propre à l'ego pour autant qu'il n'est pas quelque chose de complètement autre, car l'autre n'est pas donné en tant que tel, sous une étrangeté radicale. Husserl écrit qu'« il est constitué à titre d'"alter-ego" et l'ego que cette expression désigne comme un de ses moments, c'est moi-même, dans mon être propre »[689]. Cet *alter ego* « je le suis moi-même dans ce que j'ai de propre »[690]. L'autre est une modification du moi lui-même, une différence à soi mais à partir de soi, c'est une différence constituée en tant qu'elle n'est pas une radicale, car elle se fonde sur le moi comme origine. L'autre moi est un moi qui se reflète dans ma monade et n'est pas constitué comme moi-même (*Ich-selbs*t). L'étranger dans ce cas est quelque chose de constitué par l'ego lui-même mais qui est différent du contenu concret propre à l'ego concret. C'est une co-présence dans laquelle le sens de l'autre est toujours différent, toujours distingué de ce qui m'est propre, mais n'est jamais donné lui-même comme tel. Il doit donc y avoir une médiateté de l'intentionnalité, pour que ce

[689] MC (Vrin), § 44, p. 155 (Hua 1, 125).
[690] AMC, p. 18 (Hua XV, 7).

qui n'est jamais donné puisse être présentifié, pour que je puisse apercevoir l'autre comme un ego tel que je le suis.

Après devoir exposé cette thèse, Husserl développe les analyses sur l'auto-constitution de l'ego concret en tant que monade, c'est-à-dire le procès par lequel l'ego se constitue dans le monde à partir de sa sphère primordiale. Dans les vécus qui appartiennent à cette sphère, il y déjà la relation intentionnelle avec le monde objectif et les autres, pour autant qu'ils n'ont pas encore de validité objective. De ce fait, si je fais abstraction du sens étranger à ce moment de l'épochè, ni l'ensemble de ma vie psychique ni mon expérience de l'étranger ne sont affectés. Ainsi, au cours de ces paragraphes, Husserl articule l'auto-constitution de l'ego concret et de ce qui lui est propre avec l'expérience des transcendances qui n'ont pas leur origine dans la même sphère, celle de l'*alter ego*, en montrant que à un niveau fondamental le rapport à l'autre est déjà constitutif.

Il dit que, tandis que je constitue le monde et continue à le constituer, je constitue, par des synthèses correspondantes, le « sens habituel du moi humain et personnel au sein de l'ensemble du monde constitué », c'est-à-dire que par une « auto-aperception mondialisante », je transforme l'ego en un moi physique et psychique au sein du monde constitué par lui. Dans le sol transcendantal de l'ego, sa sphère propre est séparée de la sphère de ce qui est étranger, pour autant qu'à ce niveau-là il constitue déjà le monde environnant et l'étranger en tant qu'*alter ego*. La totalité du monde appartient au domaine de ce qui est propre à l'ego. Le monde transcendant appartient potentiellement à la sphère originale de l'ego concret, au domaine de ce qui lui est essentiellement propre, en tant que monade.

Cette sphère primordiale est « formée par l'intentionnalité de mon être propre »[691], qui est l'intentionnalité qui vise les autres et tout ce qui est dans le monde. Dans la réduction à ma sphère propre je trouve un « monde réduit », qui révèle, dans un second moment, l'expérience d'un monde objectif incluant d'autres ego. Ce monde réduit est une « transcendance immanente » dans la mesure où il « est encore un moment de détermination de mon être concret propre en tant qu'ego »[692]. Toutefois, le monde objectif, « second selon la constitution », n'appartient pas à ce qui m'est spécifique et ne « s'intègre pas à ce qui m'est propre à titre d'élément constituant, bien qu'il ne puisse acquérir sens et confirmation qu'en mon être »[693]. Le sens du monde objectif se constitue à partir du champ du monde réduit à ce qui m'est propre,

[691] MC (Vrin), §44, p. 154.
[692] MC (PUF), p. 155 (Hua 1, 136).
[693] *Id*.

dont dépend l'apparition d'un monde objectif[694]. Cependant, dans l'explicitation de la constitution du monde nous ne pouvons pas passer directement de l'un à l'autre, car la « stratification générale du sens » requise pour l'apparition d'un monde objectif se fonde sur une strate antérieure qui est celle de la constitution de l'autre. Husserl conclut ainsi : « Donc l'étranger absolument premier (le premier non-je), c'est l'autre-je »[695]. Le premier étranger est l'autre ego, qui se constitue pour moi avant que le monde réduit de la sphère primordiale ait une validité objective, et en effet c'est à travers lui que cette validité est possible.

Après avoir fait cette distinction entre le domaine du propre et de l'étranger et avoir articulé ces deux sphères, Husserl traite la question de la constitution analogique de l'autre. À ce moment-là, il est confronté au problème de savoir comment j'appréhende le corps de l'autre en tant que chair, et comment est possible l'appréhension de l'autre en tant qu'être humain doté de ce corps de chair et non comme un simple corps parmi les autres, si je ne peux pas faire l'expérience originale de ses sensations, de ses actes, de ses vécus. Cela signifie que dans ma sphère immanente je peux avoir une perception, une présentation de la chair de l'autre. Le corps étranger apparaît dans ma sphère primordiale, donc je possède l'apparition du corps étranger dans l'unité de mon flux de vécus. Son champ sensible à lui n'est pas perceptible pour moi, il ne correspond à rien dans le flux de « mon champ sensible présent, passé ou futur, ce n'est pas mon vécu »[696]. Pourtant, quand j'ai un corps étranger dans mon champ de perception, je le perçois comme un autre ego et non comme un simple corps physique parmi d'autres.

Selon Husserl, c'est en transférant le sens de la vie qui est la mienne à l'autre corps que je peux faire l'expérience d'un corps qui est plus qu'un corps physique. C'est par une « apprésentation » (*Appräsentation*) que j'apprésente la vie étrangère comme quelque chose de co-présent à la perception que j'ai de ma propre vie. Au §50, Husserl définit cette notion : apprésentation veut dire « rendre conscient en tant que coprésent » (MC, §50, 158). Cela veut dire que l'apprésentation implique une perception : elle doit être entrelacée à ce qui est perçu « en chair et en os » pour pouvoir anticiper l'expérience de ce qui n'est pas perçu et qu'elle apprésente.

Si je saisis le corps étranger en tant que chair et que je ne peux pas faire l'expérience de celle-ci de manière originale, Husserl conclut qu'il doit y avoir un « transfert aperceptif issu de ma chair (*Leib*) »[697] sur la chair de l'autre que je co-perçois. Cette *analogie* est une manière de

[694] MC (PUF), §49, p. 155 (Hua I, 137).
[695] MC (PUF), p. 156 (Hua I, 137).
[696] MC (Vrin), p. 59.
[697] MC (Vrin), p. 159.

présenter ce qui ne peut pas être présenté « en chair et en os », immédiatement, mais seulement co-perçu. L'alter ego a une chair comme la mienne, dont il fait l'expérience originale, il a son propre flux de conscience, ses propres vécus, ses propres perceptions qui se donnent dans son flux de vécus, qui est donc un flux complètement étranger au mien. Mais une fois que l'apprésentation des déterminations psychiques de l'autre est entrelacée à une présentation originale de son corps physique dans ma nature primordiale, l'expérience que je fais de l'autre fait partie de mon flux de vécus ; c'est par ces vécus d'empathie que j'apprésente le propre de l'autre en moi, et donc j'apprésente son flux de vécus dans le mien.

Décrite dans le § 38, l'aperception analogique est quelque chose qui me renvoie à un événement plus originaire ; ce n'est pas la simple perception évidente d'un objet, mais de quelque chose d'inconnu qui est renvoyé à ce dont je déjà fait une expérience. L'intuition d'un objet me renvoie à une histoire qui est celle de la forme de cet objet instaurée originairement dans ma sphère immanente. Toutes les choses qui sont inconnues me renvoient à des types ou à des formes connus, comme nous l'avons vu. Dans les *Méditations cartésiennes*, cette opération est caractérisée comme transfert analogisant, et elle appartient à toute expérience quotidienne. C'est le même type d'association analogique que nous trouvons dans la constitution du sens de l'autre. Husserl remarque que « ce serait donc une certaine aperception assimilatrice, mais en aucun cas un raisonnement analogique »[698]. Il ne s'agit donc pas d'un raisonnement, d'un acte de pensée. De même que le moi se donne à lui-même constamment et passivement, il constitue sa transcendance qui ne cesse pas d'être là pour lui à travers une genèse passive. Ces deux instances sont constituées dans le sol transcendantal de l'ego qui se constitue un monde que j'atteins par la réduction. À un niveau ultérieur de la constitution nous avons la constitution du monde objectif.

Dans ce cadre, « l'ego et l'*alter ego* sont toujours nécessairement donnés dans un *appariement* ou *couplage* (*Paarung*) originaire »[699]. L'appariement est « une archi-forme » d'association qui est une synthèse en couple et ensuite dans une pluralité. En elle, deux *data* sont données dans l'unité d'une conscience dans laquelle elles fondent une « unité de ressemblance » tout en préservant leur distinction, et en s'associant de manière passive, c'est-à-dire sans la participation d'une saisie active ou d'un raisonnement.

Par rapport à un corps qui apparaît dans mon champ perceptif, il y a une « appréhension analogisante par laquelle un corps (*Körper*), à l'intérieur de ma sphère primordiale, ressemblant

[698] MC (PUF), §50, p. 160 (Hua I, 141).
[699] MC (PUF), § 51, p. 161 (Hua I, 142).

à ma chair et physique (*Leib-Körper*) est précisément saisi en tant que chair (*Leib*) ». Mon corps physique que je perçois d'une manière tout à fait singulière, entre en « appariement phénoménal » avec ce corps physique qui apparaît dans ma sphère primordiale, et ainsi je l'aperçois comme une chair autre. Cette présentation fait toujours référence à la perception que j'ai de moi-même d'une manière continuellement vivante, elle est une co-perception qui repose sur une ressemblance avec ma chair donnée dans un présent primordial. Husserl écrit dans un manuscrit sur le problème de l'intersubjectivité :

> C'est précisément cela qui est la particularité fondamentale de cette aperception de l' <autre> : ce qui est original et qui institue originairement cette aperception est toujours en même temps pour elle ce qui est un présent vivant. Ainsi ego et *alter ego* sont toujours, en même temps et nécessairement, dans un couplage originaire […]. Une telle <association> fait apparaître phénoménalement ce qui apparaît diffèrent comme étant l'unité de la ressemblance, comme un <couple>.[700]

L'apprésentation de l'autre cependant va au-delà d'une co-perception dans la mesure où l'autre ne se présente pas à moi simplement comme la facette d'un objet qui ne m'est pas apparante. Dans ce partage, l'*alter ego* est là en même temps que mon ego primordial. Le présent actuel de l'autre est apprésenté en moi en même temps que ma chair se présente originairement à moi dans ma sphère primordiale. Il y a cette simultanéité de deux présents : l'un intuitif, le mien, et l'autre co-présenté, mais pas de façon originale. Il y a donc un recouvrement de mon présent avec ce qui est apprésenté : les deux me sont donnés en même temps en appariement, ce qui donne à tous les ego qui se rapportent les uns aux autres de la même manière le sens d'être en communauté :

> Chacun dans son présent immanent trouve cette intersujectivité dans le recouvrement de son présent avec le présent de tout autre, et incluse dans le présent en tant que ce présent est intersubjectif […]. Dans la synthèse propre à la formation d'une communauté, tout monde dans son être primordial devient un phénomène… tous ces présents primordiaux appartiennent au présent constitué intersubjectivement.[701]

La vie étrangère est ainsi présentifiée à moi, de la même manière que le contenu imaginé et souvenu. S'il est possible de faire une analogie entre ces différents cas de présentification, il est à remarquer que l'apprésentation est différente du souvenir en ce qu'elle est étrangère au champ d'immanence du moi structuré par la forme du temps du même flux de conscience. Cette forme englobant les vécus présents, passés et futurs ne peut appartenir qu'à un moi unique, de

[700] AMC, p. 28.
[701] AMC, p. 92 (Hua XV, 66-67).

sorte que la présentification des vécus d'un ego étranger dans ma sphère d'immanence est l'expérience même de l'étranger en moi : « Un nouveau flux de vécus fait partie de l'appréhension "sujet étranger", présentifié dans le flux actuel des vécus que je nomme le mien, mais qui ne peut jamais être présenté. »[702] La vie de conscience transcendantale de l'autre se situe à l'extérieur du flux de la conscience du temps et forme un nouveau flux. Même si les perceptions et les souvenirs de l'autre sont présentifiés pour moi, je ne partagerai jamais son flux de vécus qui appartient à une seule identité qui est la sienne. La présence d'un flux étranger dans ma propre sphère primordiale est l'évidence de cette limite dans la mesure où son caractère d'étranger n'est jamais effacé même si l'apprésentation met en place un transfert de sens. Au sujet de l'hypothèse d'un transfert complet de sens à l'autre, Husserl remarque que si je pouvais connaître originalement ce qui est propre à l'autre, alors je ne ferais que l'expérience de moi-même. En ce sens, cette limite préserve l'altérité de l'autre vis-à-vis de l'ego. Je ne peux pas faire l'expérience originale de ce qui est propre à l'autre, mais je peux en faire une expérience qui « confirme de manière cohérente » ce qui est présentifié.

L'expérience de l'autre commence par une perception d'un corps spatial, ce qui fait de l'*Einfühlung* une expérience fondée sur l'unité spatio-temporelle : « je n'aperçois pas l'autre simplement comme une réplique de moi-même, donc avec ma sphère originaire qui serait identique ni avec les modes d'apparitions spatiaux qui sont propres à mon ici, mais, à y regarder de plus près, avec des modes d'apparitions spatiaux tels ceux que j'aurais moi-même si j'allais là-bas et y étais situé. »[703] L'autre est co-perçu par moi en tant que régnant dans son ici absolu. Alors cette chair qui se présente à moi dans son ici absolu « intervient dans la sphère monadique sur le mode du là-bas »[704]. Husserl conclut dans le § 54 que l'association constituante de l'étranger n'est pas immédiate. Mon corps est donné sur le mode de l'ici, le corps de l'autre sur le mode du là-bas. Son mode d'apparition n'évoque pas directement mon mode d'apparition mais reproduit « une apparition semblable » dont l'aspect serait celui « lorsque j'étais là-bas »[705]. L'autre ego est présenté sur le mode du là-bas, c'est-à-dire « comme si j'étais là-bas ».

Mon monde réduit est constitué dans la sphère primordiale où je constitue tout ce qui est transcendant, mais qui n'a pas encore de validité objective. Avec le monde objectif, la réduction primordiale met hors-jeu la nature, car comme nous l'avons vu celle-ci est objectivée dans l'expérience intersubjective. Mais je trouve à l'intérieur de ma sphère propre, ma « nature

[702] SI I, p. 301.
[703] MC (PUF) §53, p. 166 (Hua I, 146).
[704] MC (PUF), p. 166.
[705] MC (PUF), § 54, p. 167 (Hua I, 147).

propre » qui, même si elle n'a pas encore de validité objective, forme la totalité spatio-temporelle dans laquelle les corps sont donnés à ma perception. C'est cette expérience de simples corps qui fonde toute autre expérience. Dans *Expérience et jugement*, il est montré qu'elle est le fondement pour les jugements prédicatifs, et dans les *Méditations cartésiennes*, elle l'est pour l'expérience de l'autre et par conséquent du monde objectif. Il faut d'abord que je perçoive un corps semblable au mien pour que je l'apprésente comme un ego tel que je le suis. Alors que Husserl proposait dans *Expérience et jugement* que nous fassions abstraction de toute expression pour demeurer dans la simple perception sensible, la réduction pratiquée dans la *5ème Méditation* met hors-jeu la constitution de l'autre ego pour révéler que l'*Einfühlung* est fondée sur l'expérience d'un corps physique. La réduction révèle ainsi la « nature primordiale » prédonnée au sein de la sphère primordiale de l'ego, fondatrice pour l'expérience de toute transcendance, sur laquelle s'édifie les synthèses pré-réflexives.

> La nature est constituée dans ma sphère primordiale comme unité identique de mes multiples modes de présentation, identique dans ses orientations variables par rapport à mon corps, qui est le « point-zéro », le *hic* absolu ; la nature est constituée comme identité des multiplicités encore plus riches qui, sous forme de phénomènes variables des différents « sens », sous forme de « perspectives » variées, appartient à chaque orientation particulière *hic* et *illic*, et appartiennent à mon corps lié au hic absolu d'une manière toute spéciale.[706]

Les descriptions exposées dans la *5ème Méditation* montrent dans quel mesure la couche originaire fondatrice n'est constituée que pour moi – comme Husserl l'affirme dans *Expérience et jugement* –, en raison précisément de sa localisation dans la spatio-temporalité. Dans l'expérience de l'autre, les perceptions sensibles, leurs modes de les donation et les objets perçus, bref, la nature primordiale que j'apprésente dans la sphère propre, ne sont pas là pour moi dans une expérience immédiate, mais tels que je les aurais si j'étais là-bas. À partir de la perception du corps naturel là-bas (*Körper dort*) qui est présenté dans ma sphère primordiale, c'est toute sa nature primordiale que j'apprésente comme la mienne :

> Je n'ai pas une seconde sphère originelle présentée, avec une deuxième nature et un deuxième corps personnel (celui de l'autre lui-même) dans cette nature pour que je me demande, ensuite seulement, comment faire pour rassembler l'une et l'autre comme des modes d'apparition de la même nature objective. Mais, par le fait même de l'apprésentation et de son unité nécessaire avec la présentation qui l'accompagne (grâce à laquelle seulement l'autre et son ego concret peuvent, en général, exister pour moi) l'identité de ma nature primordiale et de la nature présentifié par les autres est nécessairement établie.[707]

---

[706] MC (Vrin), p. 200.
[707] MC (PUF), §55, p. 173.

L'analogie entre ma chair et la chair étrangère s'étend jusqu'au monde environnant, de sorte que je comprends l'autre chair dans un rapport avec son monde primordial par analogie avec le mien. C'est-à-dire que ce couplage implique une co-présentation des deux natures concernées par le fait que ce qui est présenté physiquement, le corps naturel de l'autre, est dans une unité synthétique avec ce qui est « appresenté », et donc il peut y avoir une synthèse qui établit l'identité entre ma nature primordiale et la nature primordiale de l'autre. C'est justement cette identité qui rend possible la liaison entre les natures primordiales qui appartiennent à chaque monade et qui, en fait, ont le sens d'une seule et même nature :

> On peut dire que la nature, qui se structure à partir de cette corporeité vivante en tant que corps, est en même temps présentifiée, grâce à l'intentionnalité de l' <empathie>, comme horizon de ce corps, compris naturellement en un sens objectif […]. C'est la même nature donc que la nature structurée à partir de ma corporeité vivante en tant que corps […]. Elle désigne ainsi transcendantalement une liaison de ma monade avec toutes les monades qui peuvent exister pour moi. C'est une liaison de synthèse qui est rendue possible par une expérience présentifiante réciproque, alors qu'une liaison réelle (*reell*), un passage réel de mon domaine propre dans le domaine propre d'autres monades est exclu.[708]

Ainsi la nature possède deux couches, une inférieure qui est la couche sensible où les corps sont donnés de manière présentative et dont je peux avoir une perception ; mais de cette couche je ne peux faire qu'une expérience subjective dans la mesure où les corps physiques sont perçus dans ma sphère primordiale à partir de l'ici absolu. Ensuite, la nature possède une autre couche qui n'est constituée que dans l'empathie. Cette autre couche est composée par d'apprésentations qui sont synthétiquement liées à ce qui est présenté dans la strate inférieure en tant qu'objet perçu. Cette deuxième strate me donne l'objet dans son identité qui est donc constituée à partir de l'expérience de ce qui est étranger, c'est-à-dire de manière intersubjective.

La constitution de l'identité objective de la chose pour moi dépend de la strate intersubjective, car j'anticipe « les modes de donation possibles » pour autrui, de sorte qu'il y a une identité entre son « système d'apparition » et le mien ; une fois que la nature qui est constituée en moi l'est comme étant déjà constituée par un autre. Puisque dans co-perception de l'autre, il est implicite que je me transpose à sa place comme si j'étais là-bas, j'anticipe son système d'apparition qui est identifié au mien : j'anticipe l'objectivité de la nature qui est constituée en moi. De ce point de vue, je ne peux pas me mettre effectivement au point-zéro qui est occupé par la chair de l'autre, mais je peux m'imaginer comme si j'étais là-bas. Cette imagination est implicite dans l'expérience de l'autre, même si je n'en ai pas conscience au

[708] AMC, p. 33.

cours de ce rapport. De cette manière, toutes les perspectives sont échangeables et une identité entre elles peut être établie. C'est dans cette intersubjectivité monadique que se fonde la strate objective de la nature, où tout objet est perçu dans une identité valable objectivement : « Ce qui se constitue à chaque fois <effectivement>, c'est une objectivité relative »[709]. Pourtant, à l'égard de la multiplicité d'apparences par lesquelles la chose est donnée aux sujets, se constitue une unité intersubjectivement. Dans ce processus d'objectivation, il y a un constat de la multiplicité d'apparitions possibles pour la chose qui apparaît à un sujet de façon sensible et par ses qualités sensibles. En ce qui concerne cette multiplicité, c'est le rapport intersubjectif qui permet d'assurer son identité.

Dans la communauté de monades qui est une communauté d'ego transcendantaux, la structure universelle de l'ego transcendantal est la même forme valable pour la vie intersubjective qui constitue elle une sphère immanente intersubjective. Et cela n'est possible que par la synthèse qui lie temporellement les monades dans une « vie intersubjective comme sphère immanente » qui a « une nouvelle forme temporelle immanente pour cette sphère »[710]. Ainsi, se forme un flux de conscience unitaire, étant donné que l'autre flux de conscience est « apprésenté » en moi et le mien « apprésenté » en lui, de sorte qu'il y a une synthèse qui établit l'unité de la co-existence entre les monades. Husserl écrit dans un manuscrit sur l'intersubjectivité : « Dans la formation communautaire des monades en un univers monadique situé dans une temporalité monadique, nous possédons une nouvelle synthèse, celle <qui> produit l'unité de la multiplicité, l'unité de la co-existence, celle qui temporalise un temps, à laquelle appartiennent donc tous les temps immanents, respectivement les unités immanentes. »[711]. Ainsi que la synthèse spatiale, la synthèse temporelle constitue une nature commune à tous. Il continue dans le même manuscrit : « Par suite, la synthèse de la co-existence monadique est en même temps une synthèse qui constitue la nature commune à tous (et le monde commun à tous) pour nous – pour tous les sujets egoïques. »[712]

[709] AMC, p. 93 (Hua XV, 67).
[710] AMC, p. 95.
[711] SI II, p. 565.
[712] SI II, p. 565-566.

4.4 L'ambiguïté de l'esthétique transcendantale

Dans les *Méditation cartésiennes* Husserl remplace ainsi la nature objective dans l'ordre de la constitution, comme il l'avait déjà fait dans les *Ideen II*. La nature objective se révèle être une abstraction de la science à l'égard de la « nature qui m'appartient » et dont je fais une expérience intuitive. Sur la « nature pure et simple » il écrit :

> Cette dernière est, sans doute, le résultat d'une abstraction, à savoir de l'abstraction de tout « psychique », de tous les prédicats du monde objectif qui tirent leur origine de la vie de la personnalité. Mais le résultat de cette abstraction de la science est une couche dans le monde objectif (dans l'attitude transcendantale on dirait : couche appartenant à l'objet immanent visé par l'expression : monde objectif) ; elle est donc, elle-même une couche objective, tout comme les couches éliminées pas l'abstraction (le psychique objectif, les « prédicats culturels » objectifs, etc.).[713]

Si d'un côté Husserl critique la « substruction » de la nature par les sciences objectives, la nature qui m'appartient n'est pas ce qui se donne à moi dans mon expérience concrète. Si cette conception de nature qui m'appartient est aussi le résultat d'une abstraction, c'est que l'expérience concrète n'est pas celle de la pure perception. Nous reviendrons sur ce problème plus loin.

La nature semble donc évoquée dans ces deux sens différents. À l'idéalisation opérée par les sciences de la nature, Husserl substitue un double sens qui sert à deux interprétations possibles du rapport du monde de la vie à la nature : le concept prégnant de nature comme réalité physique qui englobe tous les objets réaux, gagné par l'abstraction de toute signification ; et un sens étendu de la nature comme « univers naturel » qui désigne la « totalité des réalités extensives coexistantes »[714], où en cela « nature et réalité se recouvrent »[715]. Il expose ces deux derniers sens dans les cours de 1919 intitulés *Natur und Geist* :

> Nous avons gagné auparavant un concept radical, essentiellement fondamental de *réalité* et plus tard de *nature*, celui de nature physique. Il englobe tous les objets réaux, dont les caractéristiques essentielles s'expriment dans le fait, qu'ils sont *res extensae* et seulement cela, donc abstraction faite de toute signification. Si nous entendons la nature au sens du *l'univers naturel*, cela signifie *totalité* des réalités extensives co-existantes et comme cela a déjà été dit, il ne s'agit pas là grâce à l'essence de la réalité extensive, d'une totalité au sens collectif, mais l'ensemble collectif de réalités physiques co-existantes, forme en même temps une *unité associative*, une unité de la dépendance réciproque. *Un monde* n'est pas un simple tas.

---

[713] Hua I, p. 127.
[714] Husserl. E, *Natur und Geist : Vorlesungen Sommersemester 1919*, Boston-London, Kluwer, 2002, p. 135.
[715] *Ibid*., p. 136.

> […]
> D'ailleurs, il va de soi d'adjoindre au concept de nature au sens prégnant de réalité physique et monde physique, à un *concept étendu de nature* qui est aussi assez souvent évoqué, selon lequel nature et réalité se recouvrent. Si nous demandons par exemple ce qui constitue la « nature » de l'esprit, alors nous voulons dire manifestement l'esprit comme réalité, et nous voulons faire abstraction de ses prédicats de signification. Ou de même si nous parlons de la « nature des États », etc. Mais aussi si nous identifions la nature et le monde extérieur et si nous prenons comme un la totalité de toutes les réalités, de la réalité physique et de la réalité-sujet, et à savoir des réalités propres au sens absolu ; en cela nous saisissons ainsi les peuples, les États, les communautés religieuses, etc. non comme réalité propre, mais nous les voyons comme formations psychiques. Ce concept de nature englobant le tout de réalité est indispensable particulièrement au sens de « monde naturel » – nous avons là bien à nouveau une unité associative, car tous les sujets uniques sont aussi harmonisés avec la nature physique totale.[716]

Cette ambiguïté crée une perméabilité entre les concepts de nature et de monde de la vie, puisqu'il arrive à celui-ci d'être identifié à un monde primordial et à la nature d'avoir son sens étendu au tout des réalités. Nous devons à présent aborder la différence entre la prédonation du monde de la vie et la prédonation de la nature afin de mieux distinguer ces deux concepts et de mieux comprendre cette ambiguïté qui est finalement celles des modes de la prédonnée, ce qui en fait donc une problématique strictement liée à l'esthétique transcendantale. Ici, il est important de revenir sur la différence entre l'original : le pré-donné dans l'intuition en premier ; et l'originaire : le fondement premier[717].

Il est important de remarquer, comme le précise Julien Farges, que chez Husserl l'« originalité » est « toujours rapportée à l'expérience perceptive de la donation d'un objet comme présent "en chair et en os" »[718]. « Le néologisme "primordinal" (*primordinal*), venant désigner le caractère originaire de l'originalité en question, laisse entendre quelque chose comme une "ordinalité" qui renvoie manifestement à un ordre de fondation entre les différents degrés d'originalité ». Cela veut dire que ce qui est donné dans une originalité, dans une intuition immédiate, n'est pas nécessairement originaire, primordial, parce qu'une genèse y est à l'œuvre implicitement. Au contraire, ce qui n'est pas donné à l'intuition dans l'attitude naturelle peut se révéler comme originaire par la méthode phénoménologique.

Selon l'interprétation du monde de la vie comme instance essentiellement culturelle exposée dans la *Krisis*, nous ne faisons pas l'expérience intuitive de la couche de substrats sensibles, mais du monde tel qu'il nous est immédiatement prédonné. Dans la *Krisis*, il s'agira de montrer, par le biais de l'*épochè* transcendantale, que ce dont je fais l'expérience originale

---

[716] *Ibid*., p. 135-136.
[717] Cf. Husserl, E. « À propos du concept d'originalité », SI I, p. 110 (Hua XIV, 389).
[718] Farges, J. « Monde de la vie et primordialité chez Husserl. Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale », *op.cit*., p. 16.

est en fait le résultat d'une « formation de sens originaire »[719] et par la suite sédimentée : le monde de la vie prédonné dans l'intuition n'a pas le caractère originaire qu'il semble avoir[720] dans sa prédonation. La réduction transcendantale opérée dans la *Krisis* le reconduit aux « origines intentionnelles » qui sont au fondement de la formation de son sens. Dès lors qu'il n'est plus question de la « nature » subjectivement constituée, il sera montré que le monde de la vie est lui-même intersubjectivement constitué, valable pour tout un chacun. S'il est prédonné dans la passivité de l'expérience intuitive, il se révèle être intersubjectivement constitué à un niveau plus profond de la constitution, comme produit d'une activité préalable. Il ne s'agit pas d'une prédonation originale de l'originaire, mais de ce qui prédonne ce qui a été antérieurement constitué dans une expérience plus originaire. L'opération analytique effectuée à présent se distingue de celle de l'introduction d'*Expérience et jugement*, où la dimension originaire de la couche fondatrice du monde est révélée par abstraction. Cependant, dans l'attitude naturelle nous ne faisons pas une expérience immédiate, originale, de l'originarité de cette nature fondatrice.

Il y a donc dans le cas de la nature comprise comme nature physique et le monde de la vie une non-coïncidence entre ce qui est premièrement éprouvé dans la présence immédiate et ce qui est constitué en premier. Nous comprenons ainsi pourquoi l'ambiguïté de ces deux notions peut ébranler cette distinction et créer une confusion entre ces deux concepts qui est en réalité la confusion entre originalité et originarité, entre pré-donation et primordialité. La nature fondatrice est moins originale que le monde de la vie, qui malgré sa moindre originarité à l'égard de la nature est pré-donné à l'intuition comme ce qui est le plus immédiat. Comme ce qui est éprouvé dans la présence immédiate, le monde de la vie se donne à la perception en tant que conscience « originale » d'un être présent. Selon Husserl, le « lui-même » des modes de l'évidence se trouve « présent dans ces intuitions comme ce qui peut être éprouvé et confirmé effectivement dans l'intersubjectivité, et aucune substruction n'est ici pensable »[721]. Par ailleurs, selon Husserl, l'évidence dans laquelle se donne le monde de la vie n'est pas du même type que l'évidence avec laquelle les sciences de la nature se rapportent à la nature. Celles-ci opèrent une construction théorético-logique. La nature en tant qu'objet abstrait des sciences ne peut pas être expérimentée.

---

[719] Cf. Krisis, § 40 ; B. Bégout, *L'enfance du monde*, *op.cit*., chap. 3.4.
[720] Nous pourrions encore noter que les sciences objectives n'opèrent pas seulement une abstraction – comme dans le cas d'une approche « naturalisante » du monde de la vie – mais elles opèrent une construction théorique de l'originaire, en produisant un originaire complètement idéalisé.
[721] Krisis., p. 145 (Hua VI, 130).

Si l'éprouvabilité et la confirmation effective appartiennent au mode d'évidence du monde de la vie mais pas à celui des constructions logico-théoriques, c'est que ces dernières se fondent sur la *Lebenswelt*. Pour cette raison, le monde de la vie peut être à la fois non originaire à l'égard de la nature primordiale, mais en tant que sol de l'expérience, il est « un domaine d'évidences originaires »[722] (*ursprünglicher Evidenzen*). La confirmation de l'être « est l'anticipation inductive d'une possibilité d'être éprouvé »[723]. C'est seulement à partir de l'induction pré-scientifique que les chercheurs, en opérant eux-mêmes une induction active et méthodique, déploient cet horizon jusqu'aux acquis scientifiques. Le monde de la vie est « au fondement » du travail théorique et il « s'incorpore après-coup » le travail des scientifiques.

Si la perception immédiate du monde de la vie n'est pas le donné le plus originaire, elle est première pour toute connaissance médiate relevant de cette sphère. Le monde de la vie rend possible tout sens dans les sciences objectives puisque toute connaissance de lois porte sur le déroulement de phénomènes effectifs ou possibles. De ce point de vue, il est un sol originaire qui ne se donne pourtant pas dans son originarité car elle est voilée par le sens sédimenté. C'est comme si l'intuitivité première qui est celle du monde de la vie ne pouvait jamais se donner dans son originarité ; comme si la « pure expérience » elle-même dépassait déjà cette originarité. Ainsi s'opère l'inversion selon laquelle l'originaire ne peut être atteint que par une abstraction qui est celle de l'expérience.

Cela veut dire que ce qui est donné dans une originalité, dans une intuition immédiate, n'est pas nécessairement originaire, primordial, parce qu'elle depend d'une genèse implicite. Au contraire, ce qui n'est pas donné à l'intuition comme telle dans l'attitude naturelle peut se révéler originaire par la méthode phénoménologique. Il y a donc un écart entre la genèse du moi et du monde et l'expérience concrète du rapport entre le moi et le monde et nous essayerons de comprendre en quoi consiste cet écart.

4.5. L'expérience concrète : au-delà de la perception sensible

D'après les descriptions de la *5ème Méditation*, l'*Einfühlung* et la perception de la chose sont des procès analogues. Dans les deux cas, la perception renvoie à ce que je ne perçois pas « en chair et en os ». Ce que je ne perçois réellement est présentifié comme s'il était donné à l'intuition de façon immédiate. Il y a d'un côté la faculté de percevoir un objet réel par le

[722] Krisis, p. 145 (traduction modifiée).
[723] Krisis, p. 145, note 1.

remplissement sensible de visées intentionnelles. D'autre part, il y a la faculté de présentifier ce qui n'est pas réellement perçu et de rendre le non-donné sensible. Par un procès analogue à l'anticipation des faces cachées de la chose, l'autre ego est co-aperçu dans la sphère primordiale. Dans les deux cas, la présentification est entrelacée à ce qui est perçu « en chair et en os ». Il y a cependant une différence importante entre les deux modes d'intentionnalité : dans la perception de la chose, la visée vide peut être remplie réellement dans l'explicitation, alors que la sphère étrangère ne peut pas être donnée à l'intuition :

> Il doit y avoir ici une certaine intentionnalité médiate, partant de la couche profonde du « monde primordial » qui, en tout cas, reste toujours fondamentale. Cette intentionnalité représente une « *co-existence* » qui n'est jamais et qui ne peut jamais être là « en personne ». Il s'agit donc d'une espèce *d'acte qui rend « co-présent »*, d'une espèce d'aperception par analogie que nous allons designer par le terme d'« apprésentation ».
> L'expérience du monde extérieur se caractérise déjà de cette manière. En effet, le coté véritablement « vu » d'un objet, sa « face » tournée vers nous, apprésente toujours et nécessairement son « autre face » – cachée – et fait prévoir sa structure, plus ou moins déterminée. Mais, d'autre part, dans notre cas, il ne peut précisément pas s'agir de ce genre d'apprésentation qui intervient dans la constitution de la nature primordiale. – Cette dernière, en effet, peut être confirmée par la présentation correspondante qui en remplit l'intention (l'« envers » peut devenir « face »), tandis que cela est a priori impossible pour une apprésentation qui doit nous introduire dans la sphère « originale » d'autrui.[724]

Dans certains textes des années 1920 et 1930, Husserl expose la conception phénoménologique de l'induction comme un procès qui appartient à la simple expérience. Lorsque la perception est décrite – comme ce sera le cas des *Leçons du semestre d'été de 1927* (également intitulées *Nature et esprit*) – en tant qu'« un procès d'une continuelle intention préalable (ou d'une continuelle anticipation) en remplissement continuel »[725], chaque perception est comprise comme « procès d'induction ». Il est dit qu'une « situation antéprédicative » est déjà l'expérience de « ce qui est co-existant mais qui n'est pas soi-même perçu », c'est-à-dire une induction[726]. Dans les textes tardifs sur la problématique des « sciences de la nature », en réinterprétant le concept d'induction, Husserl décrit ce procès qui se trouve déjà en toute expérience immédiate.

Dans la *Krisis*, il écrit dans une note : « […] Dans leurs anticipations de l'éprouvabilité, et du fait que toute perception directe inclut déjà des moments inductifs (anticipations des côtés de l'objet qui ne sont pas encore éprouvés), tout se trouve donc inclus dans le concept large d'"expérience" ou d'"induction". »[727] L'intuitivité du monde de la vie est donc celle de la pure

[724] MC (Vrin), p. 178.
[725] Cf. NE, p. 165 (NG, 140).
[726] NE, p. 251 (NG, 256).
[727] Krisis, p. 145 (Hua VI, p. 130).

expérience dans la mesure où elle inclut déjà des procès inductifs. Les substrats sensibles pré-donnés ne sont pas perçus en tant que de simples corps, mais la perception immédiate renvoie déjà à l'infinité ouverte de ses horizons inconnus. Une telle voie d'interprétation n'admet pas seulement une critique de l'objectivation de l'expérience, mais elle fournit les bases pour une nouvelle ontologie du monde la vie, fondée sur le mode de pré-donation de l'expérience intuitive qui est lui-même anticipable et possède des moments inductifs.

Dans la *Krisis*, Husserl insiste sur le caractère éprouvable du monde de la vie face au caractère idéalisé du « monde objectif » qui est selon lui une substruction théorique. Cette éprouvabilité se trouve dans l'expérience concrète que nous faisons de ce monde. Je vois un corps : je ne vois pas seulement le noyau de perception, mais une induction donne déjà un sens attaché à ce corps. Un sens objectivé est constitué de façon intersubjective, et en tant que sens sédimenté peut être communiqué activement ou transmis passivement. Je vois un corps et mon intuition est amenée par induction à ce sens intersubjectivement constitué qui est devenu un habitus. Dans l'attitude naturelle, nous ne faisons pas d'expérience des seuls corps, mais par induction la perception me renvoie aux couches de sens de plus haut degré et qui se sont rattachées à la perception sensible. La perception n'est donc pas la perception de simples corps, mais elle inclut l'anticipation : « Voir, percevoir, c'est par essence "avoir la chose même" comme un seul et même acte avec "pré-avoir" la chose, l'avoir-en-vue, l'anti-ciper. »[728]

> Qu'opérons-nous réellement dans ce monde de la vie ? Précisément une *anticipation* étendue à l'infini. C'est sur l'anticipation – nous pourrions dire à la place : sur l'induction – que repose toute vie. De la façon la plus primitive, la certitude-de-l'être qui est celle de toute expérience simple est déjà une induction. Les choses "vues" sont toujours-déjà "plus" que ce que nous voyons d'elles "réellement et à proprement parler"[729].

La chose n'est pas seulement perçue charnellement : « la façon dont nous sommes auprès de tous les objets qui sont pour nous est toujours une façon charnelle, mais elle n'est pas seulement charnelle »[730]. Si d'une part le constat que la perception sensible est l'expérience fondatrice pour la constitution du monde de la vie en tant que predonné à l'intuition, il est admis que les corps font partie de ce monde sans qu'eux-mêmes ne constituent un monde tout seuls : « C'est à lui – le monde de l'intuition qui "éprouve" effectivement – qu'appartient la forme

---

[728] Krisis, p. 59.
[729] Krisis*,* p. 59 (Hua VI, 51). Husserl écrit dans une note du § 34 de la *Krisis,* p. 145 : « […] Dans leurs anticipations de l'éprouvabilité, et du fait que toute perception directe elle-même inclut déjà des moments inductifs (anticipations des côtés de l'objet qui ne sont pas encore éprouvés), tout se trouve donc inclus dans le concept large d'"expérience" ou d' "induction". » (Hua VI, 130)
[730] Krisis, p. 122.

spatio-temporelle avec toutes les figures corporelles qui s'inscrivent en elle, c'est en lui que nous-mêmes nous vivons, conformément à notre mode d'être, c'est-à-dire dans toute la chair de notre personne. »[731] Le subjectif du monde de la vie est l'expérience concrète de ce qui peut être « effectivement éprouvé ». Mais cela inclut, de ce point de vue, les produits spirituels dans la mesure où ils peuvent être donné à l'intuition. Mais comme il ne s'agit pas de choses qui peuvent être perçues réellement, elle doivent être apprésentées par induction à partir de la perception d'un corps réel. En ce sens, le monde prédonné signifie « l'horizon de toute induction qui ait un sens »[732]. Il s'agit en tout cas d'un élargissement de l'unité spatio-temporelle qui englobe les produits spirituels prédonnés de façon anticipatrice à partir de l'expérience immédiate.

> Dans mon champ de perception je me trouve moi, dominateur égologique en mes organes, et il en va de même absolument dans tout ce qui, outre la perception, relève égologiquement de moi dans mes actes et mes pouvoirs égologiques. Mais parce que les objets du monde de la vie, encore que, lorsqu'ils montrent leur être propre, ils se montrent nécessairement en tant que corporéité, ne se montrant pourtant pas seulement corporellement, pour cette raison la façon dont nous sommes auprès de tous les objets qui sont pour nous est toujours une façon charnelle, mais elle n'est pas seulement charnelle ; du point de vue de la perception, si ces objets sont des objets du champ de perception, nous sommes donc co-présents dans le champ, et tout aussi bien, par modification, dans n'importe quel champ intuitif, par suite également dans les champs non-intuitifs, puisqu'il est évident que tout ce qui est « devant nous » non-intuitivement (et parfois empêché d'apparaître un certain temps) nous avons le pouvoir effectif de nous le « rendre sensible ».[733]

Cependant, la strate de simple perception est, selon l'interprétation d'*Expérience et jugement*, prédonnée elle aussi à l'intuition. Nous avons commenté la non-originalité de la nature primordiale face au monde de la vie. Mais la perception des corps est l'expérience originaire sur laquelle se fonde toute expérience. De la même façon qu'une face de la chose doit être donnée en « chair et en os » pour que les faces non vues soient co-perçues, la perception immédiate du corps de l'autre entame la co-perception de sa chair. Nous pouvons vérifier ainsi dans les écrits de Husserl que la perception simple est déjà plus que la perception de l'objet réal :

> Tout ce qui s'indique ainsi et qui est déjà implicitement là avant l'explicitation du perçu a cette signification essentielle de valoir comme ce qui, de ce réel (*Realen*), accède dans cette perception proprement à la perception. Lui-même est plus que ce qui, à chaque moment, accède à la connaissance en acte et y a déjà accédé : il est pourvu du sens que lui confère

[731] *Ibid*., § 9, p. 59 (Hua VI, 50)
[732] Krisis, p. 58-59.
[733] Krisis, p. 122-123.

> continuellement son « horizon interne » ; le coté vu n'est coté que dans la mesure où il y a des cotés non vus qui sont anticipés et comme tels déterminent le sens.[734]

Et encore :

> L'unité d'identité, qui est passivement prédonnée, n'est pas encore saisie comme telle et maintenue comme identité objective. Au contraire le saisir, par exemple la contemplation perceptive du substrat sensible pré-donné est déjà une activité, une opération de connaissance de niveau inférieur : ainsi dans le simple percevoir, lorsque nous laissons notre regard aller de-ci, de-là, sur l'objet pré-donné qui nous affecte. Celui-ci se montre alors comme « le même objet vu de différents côtés », et dans la réflexion le regard est tourné vers ce fait qu'il nous est donné en perspective, par profils, dans lesquels il se montre comme un et le même, comme celui sur lequel notre attention se porte. Par suite, la simple contemplation perceptive d'un substrat pré-donné se révèle déjà être notre œuvre : Il s'agit d'un faire, et non du simple être-impressionné.[735]

La déconstruction de sens s'achève dans une abstraction du sens constitué dans l'expérience que je fais des objets transcendants comme sens objectivé. Par la méthode de la voie cartésienne, dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl opère une réduction à la sphère primordiale pour trouver en elle la nature propre qui n'a pas encore de couche de sens objectivé, qui est nature pour moi. Mais la perception sensible d'objets constitués dans la sphère primordiale inclut l'horizon de possibilité co-donné avec les corps perçus. En tant qu'expérience mienne, elle inclut les possibilités de connaissance d'objets par induction, comme par exemple en me « donnant » les côtés non vus de la chose :

> Puisque nous faisons abstraction de l'œuvre constitutive de l'*Einfühlung* (de l'expérience d'autrui), nous avons une nature et une chair qui, certes, se constituent comme objets spatiaux, comme unités transcendantes par rapport au courant de la vie, mais qui ne sont qu'une multiplicité d'objets de l'expérience possible, cette expérience se confondant totalement avec *ma propre vie*, et l'objet de cette expérience n'étant rien d'autre qu'une unité synthétique, inséparable de cette vie et de ses potentialités.[736]

L'expérience du monde en tant que monde de l'intersubjectivité se forme grâce à l'*Einfühlung*. Cependant, à la différence de la perception de l'horizon de remplissement effectif, je ne peux pas en avoir une intuition immédiate. Mais le pouvoir de « rendre sensible » ce que nous avons devant nous non intuitivement consiste en un élargissement de la visée et du remplissement sans que l'horizon interne doive être effectivement rempli, puisqu'il est simplement présenté.

---

[734] EJ, p. 40, traduction modifiée (EU, 30-31).
[735] EJ, p. 69 (EU, 60).
[736] MC (Vrin), p. 171 (traduction modifiée).

> À partir de là, tout objet naturel, dont j'ai et dont je peux avoir l'expérience dans ma couche profonde, reçoit, comme on le comprend facilement, une couche apprésentative (qui n'est nullement explicitement perçue). Celle-ci forme une unité synthétique d'identité avec la couche donnée dans l'originalité primordiale, et constitue ainsi l'objet naturel identique, donné dans les modes de représentation possibles d'autrui. Cela se reproduit, *mutatis mutandis*, pour les objectivités de degrés supérieurs, constituées dans le monde objectif concret, tel qu'il nous est toujours présent comme monde des hommes et de la culture.[737]

Ainsi, l'objet de perception ne nous affecte pas simplement en tant que corps sensible. C'est d'une part la faculté de présentifier ce qui ne peut pas être perçu et de l'autre le recouvrement passif de l'induction qui se trouve déjà dans la simple perception qui n'est pas seulement anticipation mais renvoi à une typique déjà connue que les objets me sont prédonnés comme produits spirituels que je reconnais immédiatement en tant que tels. La prédonation passive ne prédonne pas en ce sens le substrat sensible, mais la chose : « […] ce qui nous affecte en arrière-plan, et qui est ressaisi pour la première fois en une prise active, est connu en un sens beaucoup plus étendu encore : cela est déjà saisi passivement en arrière-plan non seulement comme "objet", objet d'expérience, explicable, mais comme chose, comme homme, œuvre humaine, et ainsi dans des particularités plus poussées encore. »[738]

Dans la nature primordiale, ce qui n'est pas actuellement présent m'est co-donné par anticipation. C'est une expérience médiate de l'horizon de possibilité qui peut être perçu immédiatement. La nature primordiale englobe l'horizon de possibilité de la co-présentation. Dans l'expérience d'autrui, l'anticipation me co-donne ce qui ne peut pas être perçu immédiatement, mais il ne s'agit pas d'un horizon de co-présence. C'est une expérience médiate de ce qui est en dehors de la nature primordiale.

Il y a donc deux façons de percevoir la chose simultanément : le corps est perçu de façon charnelle, mais un sens sédimenté est co-perçu par anticipation, et donc en-dehors de toute intuition. Toutefois, je peux me le rendre sensible et je dois le faire pour qu'il se présente dans ma sphère primordiale. C'est ainsi que le sens de nature peut être élargi englobant les produits des synthèses inductives qui anticipent sur le champ de perception en élargissant l'unité spatio-temporelle de la nature.

D'un côté, Husserl oppose la nature objective à la nature réelle, perceptive, éprouvée : « Ainsi *dès Galilée* commence la substitution d'une nature idéalisée à la nature pré-

[737] MC (Vrin), p. 202-203.
[738] EJ, p. 45 (EU, 35).

scientifique donnée dans l'intuition. »[739] Mais il remplace cette opposition par une autre : la nature primordiale ou le « monde réduit » prédonné avant la constitution de l'autre (*Expérience et jugement, Méditations cartésiennes*) et le monde de la vie intersubjectivement constitué (*Krisis*). L'induction appartient à la structure générale de toute l'expérience concrète de ce qui est donné dans l'intuition, mais aussi de toute praxis[740]. La réduction à la nature primordiale suspend l'horizon réel et possible qui inclut le moment intersubjectif.

La prédonation peut donc signifier différentes choses : d'abord la prédonation du substrat sensible en tant qu'expérience simple qui fonde les autres expériences, et qui est la prédonation la plus originaire donnée en premier. Ensuite, elle peut signifier la prédonation de ce qui est donné originalement dans l'attitude naturelle. L'induction est donc fondamentale pour distinguer ces différentes prédonations qui diffèrent selon le degré de la genèse.

Husserl écrit que la couche de substrats sensibles n'est valable que pour moi, ainsi que pour le monde réduit. Mais elle n'est valable que pour moi dans la mesure où seulement je peux faire l'expérience originale de la nature sensible. À partir du centre d'orientation de ma chair, je perçois ce qu'un autre percevrait s'il était à ma place. Comme couche d'expérience perceptive, je peux me mettre à la place de l'autre, mais je ne peux pas faire l'expérience effective à sa place. La nature, en tant qu'elle correspond à la subjectivité réduite à la pure perception a une validité subjective qui est celle de toute expérience originale. Si la « limitation abstractive » à la couche fondatrice du monde n'est valable que pour moi, c'est parce que la nature sensible m'est prédonnée dans la passivité, sans qu'elle n'ait besoin d'être valable pour les autres sujets.

Il se passe donc une inversion de l'ordre de la constitution et l'ordre de la donation. Ce qui est constitué dans une expérience fondée, devient, par le biais de la sédimentation, ce qui est donné en premier. Cela est possible par le moyen de l'induction comme procès passif qui est déclenché, à l'insu du sujet, à partir de la simple perception. Cela veut dire que l'expérience ne s'arrête pas sur l'intérêt purement contemplatif, mais qu'il y a une tendance qui mène au sens idéalement constitué.

D'après tout ce que nous avons vu dans les chapitres précédants, en se distinguant de la première loi de la conscience qui est celle des habitudes pré-réflexives comme tendance, à travers la formation d'habitus comme réalité transcendantale, l'immanence intentionnelle

[739] Krisis, p. 58.
[740] Cf. Krisis, p. 59.

structure son rapport au monde. Nous verrons dans ce qui suit que le réel se révèle de ce point de vue comme quelque chose d'abstrait, puisque l'expérience concrète englobe un écart entre la chose et la perception de chose.

Pour la théorie phénoménologique de l'intentionnalité, la naturalisation de la conscience (ainsi que la psychologisation des choses) est empêchée par la « reconnaissance de l'intentionnalité comme propriété essentielle de la conscience »[741]. Lorsque je perçois les faces de l'arbre, il y a d'un côté le remplissement sensible des visées intentionnelles, nécessaire pour que je pose l'arbre comme existant dans l'espace hors de moi[742]. Ainsi, le fait que l'objet est donné dans la spatio-temporalité lui donne un sens objectif qui n'est en rien effacé par l'intention dirigée sur ce qui est visé : « Le sens dans lequel l'objet est conscient comme tel est dans la perception adéquate pleinement déterminé, il ne laisse rien d'ouvert pour l'objet, il est le sens de l'objet lui-même et ce complètement. »[743]

L'objet n'est pas entièrement absorbé dans la conscience : le remplissement sensible des visées intentionnelles n'est pas seulement sens rempli, mais une « synthèse de l'intuition et de la conscience vide »[744]. Cela signifie qu'il n'y a pas seulement sens plein, mais aussi sens vide toujours à remplir et à confirmer : « Il y a donc toujours, non un sens pleinement déterminé, mais un *cadre de sens vide*, lequel n'est pas lui-même saisi comme sens fixe. »[745] Comme l'écrit Dominique Pradelle au sujet du rapport entre visée et remplissement :

> D'un autre côté, la perception obéit à la dialectique entre intention et remplissement : l'arbre que je vois est intentionné comme extérieur à moi et situé devant moi, mais il n'acquiert le sens d'un arbre réel que si les moments sensibles viennent remplir ou confirmer continûment mon intention perceptive ; si ce remplissement est constant sans motif de discordance, l'arbre est posé comme effectif et non illusoire.[746]

Nous avons vu que l'expérience ne se limite pas au noyau de perception : l'induction est une structure appartenant à toute expérience d'objet : « Ainsi toute expérience d'une chose singulière a son horizon interne ; "horizon" désigne ici l'induction qui, par essence, appartient à toute expérience et en est inséparable, étant dans l'expérience elle-même. »[747] L'induction est

---

[741] Pradelle, D. *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl, op. cit.*, p. 154.
[742] Cf. *id.*
[743] APS, p. 347.
[744] APS, p. 347.
[745] EJ, p. 147.
[746] Pradelle, D. *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl, op. cit.*, p. 154.
[747] EJ, p. 37 (EU, 28).

un « mode de "l'intentionnalité" qui consiste à viser par anticipation au-delà du noyau donné »[748]. D'un côté la visée qui aspire à l'horizon à vide vise le remplissement de ce qui est co-donné avec le noyau de perception, mais également toute les co-donations possibles : « cette visée au-delà n'est pas seulement l'anticipation de déterminations attendues présentement en tant qu'elles appartiennent à cet objet-ci d'expérience, mais elle va également au-delà de la chose elle-même, prise avec toutes ses possibilités anticipées de déterminations ultérieures. »[749] Il s'agit donc d'une indétermination infinie qui n'est jamais remplie dans son sens plein. L'expérience concrète inclut donc un écart entre l'intuition et l'intention qui est rempli de manière indéfinie, mais jamais complètement, par induction.

> Apparaît ainsi un *nouveau concept de transcendance*, dont le sens est bien constitué par la conscience, mais qu'elle reconnaît elle-même comme extériorité à soi : la transcendance réside dans une propriété structurelle de l'intentionnalité, à savoir dans l'itération indéfinie à laquelle la nécessité du remplissement convie l'acte constituant. Ainsi de la chose spatiale : se donnant par faces perspectives qui, elles-mêmes, s'esquissent dans le cours des vécus instantanés, elle s'identifie à l'horizon exhaustif des faces que l'expérience pourrait me donner à voir, c'est-à-dire à une Idée téléologique située à l'infini ; la constitution spatiale se caractérise par cet excès indéfini de l'intention sur l'intuition effective, de la pensée sur la donation, du sens sur le sensible : *essentialité du reste* qui désigne l'impossibilité pour l'objet de se laisser résorber dans la sphère close de la conscience.[750]

La transcendance de l'objet est garantie par la co-existence de « l'horizon exhaustif ». Tout ce qui est mondain (les sujets humains, les animaux) appartient à l' « unique horizon spatio-temporel » de façon médiate, alors que les corps physiques de la pure nature y appartiennent de manière immédiate. Le monde de l'expérience sensible est prédonné immédiatement, alors que les produits spirituels sont donnés seulement de manière médiate à travers l'induction en tant qu'expérience fondée. Cela inclut les objets anticipés dans l'horizon externe et qui ne sont donc pas perçus actuellement. Il y a donc une différence entre le fait de percevoir dans une expérience simple en « chair et en os » et le fait de le percevoir de façon actuelle : ce qui n'est pas donné dans le noyau de perception peut être présenté dans la perception actuelle de l'objet. L'anticipation élargit l'horizon de la nature à l'horizon anticipé comme expérience de simples corps qui sont seulement anticipés mais non perçus « en chair et en os ». La nature primordiale inclut ainsi l'horizon d'anticipation qui appartient à l'« unique horizon spatio-temporel ». Elle n'est donc pas la totalité spatio-temporelle réelle, mais un

---

[748] EJ, p. 37.
[749] EJ, p. 37-38.
[750] Pradelle, D. *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl, op. cit.*, p. 158.

ensemble de perceptions sensibles comme produit de l'expérience intentionnelle. En tant que constitution spaciale de l'ensemble de *res extensae*, elle se caractérise par l'excès de l'intention sur l'intuition effective. Tel que la comprend Husserl, la nature primordiale n'est pas seulement l'étant abstrait de la production subjective, car même définie comme totalité spatio-temporelle, elle ne l'est qu'en tant que « nature propre » constituée par moi dans ma sphère primordiale et qui n'a pas d'existence en dehors de celle-ci.

Alors que signifie la déconstruction du sens et des prédicats spirituels, si ce n'est pas un retour à l'étant réel (réal) ? Pour cette raison, l'abstraction phénoménologique promue par la méthode de la déconstruction ne va pas dans le même sens que l'idéalisation scientifique-objective. Détruire les couches de sens veut dire suspendre l'attitude personnelle et par conséquent le mode d'intentionnalité empathique. Ce qui définit la notion de nature pour la phénoménologie husserlienne, c'est ce dont je peux faire *l'expérience originale*.

> Moi tel que je suis, je possède dans mon moi, en tant que moi qui vit actuellement et qui possède en cela des pouvoirs constants, et qui développe des pouvoirs toujours nouveaux, un noyau de ma spatialité dont je fais et puis faire l'expérience originale, auquel mon moi est constamment rapporté dans l'affection et dans l'action, la constituant toujours plus avant, etc.[751]

Une inversion est présupposée dans les théories phénoménologiques sur la nature et le monde de la vie. Dans un texte intitulé « À propos du concept d'originalité »[752], Husserl distingue l'intentionnalité impliquée dans l'expérience en général, qui concerne « mon être dans ma vie intentionnelle » dans « l'auto-perception en général », de l'intentionnalité transcendantale : dans celle-là rien n'excède la perception de ce qui est présenté : « Car cette conscience est précisément, en tant que conscience du présent, une perception, et non pas une visée préalable, une visée se déployant au-delà de la perception, et cette perception est telle que ce qu'elle possède momentanément comme présenté, elle le possède de telle sorte que rien ne demeure une visée à vide. »[753] Il s'agit de l'expérience originale du monde en général, de la subjectivité concrète et non d'une subjectivité pure.

Au contraire, si nous nous tournons vers le monde tel qu'il est constitué dans la conscience, nous n'observons pas l'expérience objective du monde, quoiqu'il est possible de faire la description de ce qui est objectif dans mon expérience « originale » : par exemple, « si je fais l'expérience d'un objet de la nature, quel est le contenu de détermination qui, venant de

[751] SI I, p. 99.
[752] SI I, p. 98-113.
[753] SI I, p. 100.

lui, m'est donné dans une expérience originale ? »[754] ; c'est-à-dire ce qui de l'objet appartenant à une catégorie parvient à la perception.

Mais si mon intérêt est la subjectivité pure, je porte mon jugement sur la conscience et sur ce qui est conscient. Alors, nous ne sommes plus dans le champ de l'expérience en général et c'est un tout autre critère d'investigation qui s'impose à moi : au sein de mon expérience transcendantale pure du monde, je peux distinguer entre « l'expérience originale du monde et son expérience non originale, et, en général, la conscience non originale du mondain »[755].

> Eu égard à l'expérience mondaine, je puis séparer ce qui fait l'objet, en elle d'une expérience originale, et ce qui n'en fait pas l'objet. Si je me limite au contenu de l'expérience originale, fait alors partie de moi-même, comme à propos de chaque conscience en fait partie le conscient en tant que tel, ce qui est l'objet d'une expérience originale en tant que telle (ce qui comprend aussi l'objet d'une expérience originale possible). Mais l'objet d'une expérience originale en tant que telle possède eu égard à mon dessein, à savoir l'étude de la pure subjectivité, une signification particulière. Le purement perçu – c'est-à-dire le perçu en tant que tel, réduit à ce qui, du perçu, est « à proprement parler » perçu, réduit par conséquent au contenu de détermination, lequel est indépendant de tout caractère apprésenté et n'est pas lui-même donné de façon effectivement originale – fait lui-même également partie de la subjectivité pure, laquelle embrasse bel et bien tout ce qui est donné de façon purement originale dirigée vers le moi dans sa vie consciente, et ce qui est inséparable de ce moi. Assurément, chaque conscience possède son conscient comme tel, mais ce qui fait là partie de façon originale de la conscience elle-même, c'est le fait que le moi soit, *via* la conscience, dirigé « vers quelque chose », direction qui peut être la propriété d'un être-dirigé à vide, d'une visée intentionnelle à vide vers « quelque chose » de vide. En vertu de l'illustration intuitive, cet être-dirigé à vide forme une unité synthétique avec la conscience intuitionnante, en laquelle le moi est dirigé vers un objet effectivement réel (ou quasiment effectif) et, dans le recouvrement, la visée à vide se remplit en tant qu'intention à vide ; le visé à vide (la visée vide en ce sens) se réalise, le donné intuitivement est la réalité effective du quelque chose intuitionné à vide. C'est une caractéristique fondamentale du moi de pouvoir pénétrer à vide par la visée, que de pouvoir posséder des visées à vide. Le quelque chose de vide n'a pas pour ainsi dire la caractéristique d'un contenu spécial dans la conscience vide ; cela ne vaut que pour la conscience intuitive ; à vrai dire, afin de fournir une illustration à l'exemple de la nature, l'objet complet, effectivement réalisé en tant que tel, est l'apparaissant sur un mode original des apparitions, elles-mêmes co-données de façon originale.[756]

Ce qui caractérise ce genre d'expérience, dans laquelle est impliquée une intentionnalité transcendantale, c'est que le perçu ne l'est pas seulement en tant qu'objet réel, mais il fait partie de la subjectivité pure comme lui étant donné originalement, ce qui veut dire : en tant que visé par le moi conscient, comme constitué par le moi. Pour cette raison, il ne s'agit plus d'une perception objective, où il n'y a pas de visée à vide, mais qui inclut l'excès entre intention et intuition.

---

[754] SI I, p. 101.
[755] SI I, p. 102-103.
[756] SI I, p. 102-103 (Hua XIV, 382-383).

Pour Husserl « cet excès de la *noesis* sur l'*intuitus* est devenu une structure générale de l'expérience, et non de la seule pensée des objets suprasensibles »[757], comme le précise Dominique Pradelle. Et cela parce que la pure expérience peut être celle d'un « je peux » qui a la propriété de pénétrer l'horizon co-donné de l'objet visé à vide. La perception originale de l'objet sensible est celle du perçu dans la subjectivité pure incluant son horizon de visées possibles. En découle une réinterprétation de la nature et de l'objet s'y trouvant qui considère qu'ils sont perçus à travers des visées co-données de façon originale et non seulement celles qui sont effectivement remplies.

> Assurément, dans chaque perception originale d'objet, il y a nécessairement présomption, apprésentation de déterminations co-présentées mais non données de façon originale, co-position de déterminations passées, rétentionnelles ou bien qui ont été perçues dans un passé proche, et ont été apprésentées ; il y a co-position d'une sphère future correspondante dans l'être du perçu.[758]

À la différence de l'expérience en général, « [i]l s'agit d'un royaume d'expérience originale possible […] »[759]. C'est donc un autre problème qui se pose pour la phénoménologie transcendantale qui se tourne vers ce qui est donné de façon originale et ce qui ne l'est pas : « Si l'on adjoint ce qui peut faire l'objet d'une expérience non originale, il lui correspond dans la pure subjectivité une conscience vide, laquelle peut certes faire l'objet en cette subjectivité d'une illustration intuitive, mais pas par le biais d'une perception de l'objet concerné ou du contenu de détermination concerné de l'objet, perception appartenant au domaine des perceptions possibles de *cette* subjectivité. »[760] Ce royaume ne se réfère donc pas seulement aux visées effectives, mais à l'expérience possible de la subjectivité pure.

C'est donc vers une autre distinction que se tourne la phénoménologique transcendantale : il s'agit de savoir si ce qui est co-présenté dans la visée est quelque chose dont on peut faire l'expérience originale ou non. Tout ce dont on peut faire l'expérience originale appartient au royaume de l'expérience originale possible. Cela exclut l'*Einfühlung* et toute expérience que nous faisons par empathie : « le fait que j'ai une aperception de ces chairs étrangères, non pas comme de simples corps de la nature, mais comme des chairs animées, en

---

[757] Pradelle, D. *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl, op. cit.*, p. 158.
[758] SI I, p. 104.
[759] SI I, p. 104.
[760] SI I, p. 104.

tant qu'en elles règnent des sujets étrangers, cela m'échoit comme objet d'une possible expérience originale. »[761]

D'abord, l'expérience concrète de la subjectivité pure diffère de l'expérience du monde en général en ce que, en tant qu'expérience immanente intentionnelle, elle englobe les intuitions possibles des visées à vide. Sans l'horizon vide, « aucune représentation chosale n'est concrète »[762]. Cette première distinction établie, c'est au sein de l'expérience intentionnelle que Husserl fait la distinction qui correspond à l'ambiguïté que nous avons vu qui concerne à la fois la nature, le monde de la vie et l'esthétique transcendantale : « Mon expérience originale du monde est une saisie (une perception) originale de la nature, des autres, de tout le mondain en général. »[763]

Cette ambiguïté correspond à un double concept d'expérience originale : au sens le plus large, il signifie « l'expérience universelle que je vis de part en part, à titre de flux unitaire de mes expériences effectives, lesquelles sont autant d'auto-donations de mon monde environnant respectif en l'occurrence, du monde véritable que je me dois d'anticiper, mais d'anticiper précisément de façon originale. »[764] Dans ce cas, l'anticipation que je peux effectuer de façon originale constitue la prédonation de mon monde environnant. Mais cela inclut « la sphère d'expérience originale de tous les autres et, à son tour, la sphère d'expérience originale de la communauté entière des sujets qui peuvent avoir une expérience »[765]. Le concept prégnant d'expérience originale exclut le mode de l'empathie de l'expérience propre, qui est celle dont je peux faire l'expérience originale, sans le sens apprésenté : ce mode de l'expérience originale est celui de l'expérience sensible et directe.

> La perception primordinale fonde toute autre perception. S'il s'agit de la perception du mondain, il en résulte ici un concept étroit de perception originaire et de perception secondaire. En effet, chaque objet réel du monde est soit nature, soit fondé dans la nature, ou bien possède au moins un soubassement naturel. Mais la nature est donnée de façon originale dans une *perception primordinale*, qui mène en effet à l'autodonation (ou bien y a mené), dans son système de remplissement, toutes les déterminations qui font partie de l'objet naturel dans une originalité première. Tous les objets, qui sont plus que nature, sont donnés dans une perception secondaire. Ils se constituent <par> « empathie ».[766]

[761] SI I, p. 115.
[762] APS, p. 346.
[763] SI I, p. 105.
[764] SI I, p.
[765] SI I, p. 107.
[766] SI I, p. 111 (traduction modifiée).

À la nature au sens étroit correspond la perception primordiale au sens où la perception de l'objet pour moi ne dépend pas de l'expérience de l'autre. Dans celle-ci, par le système de remplissement m'est donné l'objet réel et les visées à vide possibles de cet objet. La nature primordiale est ce dont je fais l'expérience originale en-dehors de l'empathie et tout ce qui m'est donné par l'empathie. Le concept plus large d'expérience originale est celui de l'expérience du monde environnant dans lequel je fais l'expérience des autres, et dans lequel l'induction ouvre le champ de possibilité à toutes les validités empathiques : « Puisque j'ai présupposé un monde, sont pour moi en validité des empathies, effectives et possibles, passées, éventuellement présentées, apprésentées, anticipées. »[767]

La nature sensible est une couche primordiale donc abstraite dans la mesure où je mets hors-jeu les autres expériences qui sont apprésentées, dont on ne peut faire l'expérience que par empathie. Mais l'intuition à laquelle se donnent les objets de la nature est toujours la synthèse de visées à vide et de remplissement (par exemple les faces cachées de la chose). Alors, la nature primordiale est déjà une expérience concrète dans laquelle je perçois la chose de façon inductive. Mais je fais cependant abstraction de la signification constituée par empathie, c'est donc déjà un certain niveau d'abstraction étant donné que dans l'attitude naturelle je ne fais pas l'expérience de simples corps. Cependant, ce n'est pas quelque chose qui ne peut pas être éprouvé : elle est donc différente de l'abstraction de la nature objectivée considérée comme nature simple, en tant que celle-ci est le produit d'une objectivation intersubjective, posée par des actes rationnels.

La nature objectivée est construite : elle n'est pas le produit de l'expérience concrète immédiate qui serait pré-logique. Elle provient d'une induction scientifique, mais pas de l'induction pré-logique de l'expérience concrète. Cela veut dire qu'elle exclut l'habitus et l'induction pré-logique.

Cette interprétation s'oppose à celle qui considère la nature primordiale comme une abstraction construite, parce que, si le prédonné originaire est le monde de la vie, elle est moins originale que celui-ci. Julien Farges écrit à ce sujet que quoique ce ne soit jamais clairement exposé par Husserl, il y a « une distinction fondamentale sous-jacente, qui passe entre l'intuitivité abstraite de ce qui est simplement naturel et l'intuitivité concrète de ce qui est immédiatement "là" ». Au monde de la vie correspond une intuitivité concrète qui n'est pas opérante dans la couche de substrats sensibles[768].

---

[767] SI I, p. 108.

[768] Cf. J. Farges, « Monde de la vie et primordialité chez Husserl. Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale », *op. cit*. p. 28.

Il se pose la question de savoir quelle sorte d'expérience est une construction. La construction provient-elle de l'abstraction dans la mesure où j'assume une attitude anti-naturelle ? Ou la construction appartient-elle à l'expérience concrète elle-même ? Si la nature primordiale est construite parce que je ne l'éprouve pas de façon originale, qu'en est-il de la pure expérience et de la prédonation en général ? Nous reviendrons à ce problème plus loin.

En ce qui concerne l'ambiguïté dont nous traitons dans ce chapitre, notre hypothèse est que à cette distinction entre le sens étendu et le sens prégnant de la nature ainsi que du monde de la vie, ou entre une prédonation originaire et une prédonation immédiate, correspond une différence de degré d'induction : « Aux degrés de formation du sens objectif correspondent ceux des aperceptions. En fin de compte, nous en arrivons à une distinction radicale entre aperceptions qui appartiennent par leur genèse à la sphère primordiale et aperceptions qui apparaissent avec le sens d'alter-ego et qui, grâce à une genèse de degré supérieur, étagent, sur ce sens, un sens nouveau. »[769] L'induction structure la pure expérience, mais la participation de l'attention du moi à la perception, déclanche le procès inductif. Celui-ci peut continuer, présenter les faces de la chose ou encore renvoyer au sens constitué de façon empathique. Mais il peut aussi s'arrêter aux corps sensibles, et cela est possible parce que l'induction est de l'ordre du « je peux » : je peux ne pas donner suite au procès, je peux l'arrêter, et je peux le continuer de façon active.

L'induction activement effectuée correspond à l'idéalisation de l'induction scientifique. Selon Husserl, en tant qu'appartenant au monde pré-scientifique effectivement éprouvé, l'« induction quotidienne » précède l'induction scientifique. Celle-ci doit être vérifiée par des expériences qui confirment après-coup le phénomène objectivé. Ainsi, le « monde objectif » est une substruction de ce qui « par principe n'est pas perceptible »[770], et en ce sens « [l]'objectif n'est précisément en tant que lui-même jamais éprouvable. »[771]

La nature primordiale étant constituée dans la sphère primordiale, celle-ci inclut les prises de position du moi. Les sciences opèrent une abstraction de l'expérience concrète, de l'induction, des habitus. La nature primordiale au contraire est constituée dans la sphère primordiale qui inclut les visées à vide comme expérience possible du « je peux » ainsi que les propriétés habituelles qui structurent le rapport du moi aux choses : « Cela est vrai aussi de tous

[769] MC (Vrin), p. 182.
[770] Cf. Krisis, p. 144.
[771] Krisis, p. 146.

mes habitus qui, également, me sont « propres », qui se constituent à partir des actes qui les fondent (et « m'appartiennent » aussi), et forment des convictions durables […]. »[772]

La prédonation est prédonation à la fois d'opérations pré-constituantes et de substrats sensibles participant à cette opération constituante. L'induction appartient à la structure générale de toute expérience. L'induction opère une synthèse spatiale qui peut me donner ce qui n'est pas un perçu effectivement actuel, mais qui appartient à l'unité spatio-temporelle. La nature primordiale va au-delà de l'expérience actuelle, elle n'est pas limitée à l'actualité sensible, elle est ainsi abstraite de l'expérience effective et inclut l'expérience possible. Elle contient les substrats sensibles de l'expérience effective et possible, et contient immédiatement les objets de l'expérience fondée. De l'autre côté, l'induction fait en sorte que le sens spirituel (et non corporel) constitué soit médiatement prédonné dans la perception. En ce sens, l'induction élargit la sphère de prédonation en y incluant les déterminations logiques et pratiques : dans ce cas, l'induction va au-delà de la nature au sens prégnant.

Dans le monde de la vie, l'horizon inclut toutes nos fins, tous nos actes, toutes nos possibilités pratiques, tous nos thèmes théoriques. La nature au sens étendu englobe d'autres possibilités qui étendent l'induction à l'expérience intersubjective. Ainsi la différence entre le sens prégnant et le sens étendu de nature est due à des différentes structures d'horizon, ce qui caractérise l'expérience phénoménologique.

> Quelle est en effet la tâche du phénoménologue ? C'est de spécifier les différents types d'articulations intentionnelles propres à la conscience, les différentes structures d'horizon correspondant aux différents types d'objet. Ainsi la structure de l'expérience d'autrui est-elle autre que celle de l'expérience spatiale : la vie transcendantale d'un autre Je ne se donne pas dans une intuition directe, mais dans une saisie analogique qui fait du corps d'autrui, de ses gestes et mimiques, l'expression d'une vie intérieure analogue à la mienne […]. »[773]

Pour cette raison, la nature ne doit pas être définie par la phénoménologie comme ce qu'elle est en soi, mais dans son rapport avec l'intentionnalité. En ce sens, Husserl élabore une nouvelle conception de la nature que nous trouvons dans des manuscrits tardifs. Dans cette prise en compte des structures d'horizon, la nature est ce qu'elle est en tant que possiblement anticipée.

D'après l'ouverture à l'« expérience possible anticipée » que promeut l'induction, conçue comme méthode de vérification de l'expérience non immédiate, Husserl élabore une

---

[772] MC (Vrin), p. 170.
[773] Pradelle, D. *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl, op. cit.*, p. 159.

conception nouvelle de la nature. C'est ce que montre un manuscrit de la dernière période intitulé « Induction dans l'expérience du monde et constitution du monde orienté de l'expérience en tant que monde avec terre et ciel », récemment traduit en langue française[774]. Comme le précisent les traducteurs, cet appendice fait partie d'un ensemble de textes datant de la dernière période de l'œuvre de Husserl dans lesquels il développe cette nouvelle conception[775]. L'intérêt de ce manuscrit est, selon eux, celui de fournir des précisions sur « la mise au jour de l'inductivité comme structure fondamentale de l'expérience »[776]. Cette nouvelle conception de la nature qui se présente ne coïncide plus avec la couche de la pure perception qui fonde toutes les autres, elle inclut également le sol de l'expérience aperceptive anticipatrice. Ainsi, dans un premier temps, Husserl précise ceci : « La nature en tant que noyau signifie ici la *nature terrestre*, en tant qu'elle s'étend continûment, selon une progression que l'on peut réitérer, dans les directions d'orientation [définies] depuis la place actuelle que l'on occupe sur terre. »[777] Par ailleurs, par progression inductive, nous pouvons en venir également au ciel et aux phénomènes célestes. Et peut-être aux parties inaccessibles de la terre ? La portée d'une telle notion de nature est donc celle de la méthode inductive elle-même : « Jusqu'où s'étend la vérifiabilité par l'expérience, jusqu'où s'étend l'induction et jusqu'où s'étend-elle en tant qu'elle est à vérifier ? »[778]

La pensée du dernier Husserl ouvre ainsi à une nouvelle conception de nature qui n'est pas la couche qui fonde l'expérience, mais qui est le produit de l'expérience elle-même. En ce sens, elle ne se limite pas aux substrats sensibles pré-donnés dans la passivité, mais elle n'englobe pas non plus les significations pratiques et culturelles du monde de la vie. Dans la mesure où l'expérience ne se réduit pas au noyau de perception actuel, mais inclut l'horizon d'anticipation et de vérification, la portée de la nature peut être étendue à l'horizon indéterminé mais déterminable. La prise en compte de l'induction rapproche la nature de l'expérience concrète, sans l'élargir à la totalité de la réalité. Il est ainsi révélé que la familiarité de l'expérience à laquelle renvoie le procès inductif pénètre la spatio-temporalité de la nature qui va donc au-delà de la pure perception : c'est la nature telle qu'elle se donne à l'expérience dans

[774] Husserl, E. « Induction dans l'expérience du monde et constitution du monde orienté de l'expérience en tant que monde avec terre et ciel », *Alter*, 26, (2018), trad. fr. Julien Farges et Laurent Perreau, p. 234-240.
[775] Cf. J. Farges, L. Perreau, « Avant-propos des traducteurs », in Husserl, E. « Induction dans l'expérience du monde et constitution du monde orienté de l'expérience en tant que monde avec terre et ciel », *op. cit.*, p. 231.
[776] *Ibid*., p. 232.
[777] *Ibid*., p. 237
[778] *Ibid*., p. 236.

l'ouverture au déploiement de l'expérience possible par l'actualisation de potentialités intuitives.

L'abstraction de l'attitude personnaliste est-elle possible ? En d'autres termes, pouvons-nous avoir un accès immédiat à l'expérience sensible ? Ou bien toute abstraction serait-elle une construction ? Cette question interroge la méthode propre de la réduction phénoménologique. Est-ce qu'elle peut nous donner accès à l'originairement constitué ? Ou est-ce que la réduction phénoménologique me révèle le caractère construit de l'expérience. Celui qui constitue le sens n'est pas nécessairement celui qui le reconstitue grâce à la réduction[779], comme le remarque Bruce Bégout. En tant qu'elle est opérée par le moi qui médite, la réduction phénoménologique serait-elle une opération de substruction ?

Si une abstraction peut être faite de façon anti-naturelle, une approche génétique comme celle de certains moments des *Médiations cartésiennes* peut me montrer que dans la vie transcendantale nous avons accès immédiat seulement à la réalité propre. C'était déjà un acquis important de ces analyses que de montrer que le monde est constitué par les actes du moi transcendantal. La réduction transcendantale montre que nous, en tant que sujets égologiques, n'avons pas d'accès à une réalité, sinon à celle que nous constituons pour nous-mêmes – et nous l'avons parce que nous la constituons –, pour montrer que cette réalité ne peut avoir de validité objective que dans le rapport aux autres sujets égologiques.

L'expérience intuitive pré-scientifique ne nous renvoie pas à la couche naturelle de l'expérience du monde, mais au monde prédonné de l'attitude personnaliste. D'une part, le monde de la vie est prédonné en tant que monde culturel, c'est-à-dire que j'ai un rapport à des objets culturels en tant que phénomènes (*Krisis*) ; d'autre part les corps me sont donnés originairement dans une couche sensible inférieure, mais je n'ai pas d'accès immédiat à cette couche, sinon par une abstraction opérée par le moi qui médite. Car à chaque fois que je perçois un objet, je ne perçois pas des données sensibles, mais je perçois une chose prédonnée par induction.

L'objet est donné en « chair et en os », cependant l'*Ichfremdheit* de l'objet est dans la simple perception dépassée vers une *Glaubenichkeit*, car nous ne percevons pas seulement le noyau réel, mais toujours avec les visées à vide qui sont remplies par induction. Nous ne restons pas sur ce qui est donné « en chair et en os ». Par son *Ichfremdheit*, l'objet s'impose à la constitution subjective et pour cette raison l'expérience anté-prédicative est primordiale mais

[779] Cf. Bégout, B. *La Découverte du quotidien, op. cit.,* p. 121.

non personnaliste. Cela veut dire qu'il ne s'agit pas d'un produit spirituel entièrement idéal, mais d'une idéalité fondée sur le donné « en chair et en os ».

L'induction nous amène d'un objet donné à l'intuition « en chair et en os » à l'intentionnalité infinie, de sorte que la perception ne s'arrête jamais au noyau perçu réellement. Husserl propose dans *Expérience et jugement* que nous ne suivons pas le cours de l'induction qui nous mène à la perception incluant l'empathie, mais que nous nous arrêtons sur la pure expérience sensible. Il s'agit de la méthode de la déconstruction qui diffère de la simple réduction phénoménologique en ce qu'elle ne cherche pas seulement à trouver l'ordre ontologique de la constitution – ce que nous faisons par une observation statique –, mais à intervenir dans le procès pré-réflexif de l'expérience tel qu'il se déroule dans l'attitude naturelle qui est anticipée déjà au début de la constitution subjective. Cela montre que le procès d'induction tel qu'il se forme dans l'attitude personnaliste n'est pas originaire. De ce point de vue, ce n'est pas l'abstraction phénoménologique qui est une construction, mais c'est l'expérience dans l'attitude naturelle que l'est. Le monde de la vie est d'abord constitué dans la sphère primordiale et dès le départ, l'expérience est une construction. La nature primordiale est la perception d'objets qui se donnent déjà dans une induction. Nous n'avons pas affaire à l'étant de la nature en soi, mais à la construction idéale de cet étant pour nous.

Dans *Expérience et jugement* la réduction consiste à déconstruire le sens constitué en intervenant de le procès de construction – ce qui implique de le pas l'accomplir comme nous faisons dans l'attitude naturelle –, alors que dans la *Krisis* il ne s'agit pas d'une déconstruction mais de révéler une constitution cachée qui est déjà présupposée dans *Expérience et jugement*. Dans ce dernier cas, le phénoménologue suspend la validité objective du monde, mais dans le premier le moi intervient dans le procès anté-prédicatif. C'est une différence de méthode. Cela signifie dans ce dernier cas un retour à la nature primordiale qui coïncide avec l'ensemble d'objets réellement perçus avant que le sens spirituel ne soit constitué. Il s'agit de la nature pré-donnée dans la sphère propre qui englobe tout ce qui est constitué par l'ego en dehors de l'empathie et sans validité objective. Quand Husserl propose d'arrêter le procès de remplissement de l'horizon vide, il considère l'induction comme une faculté du moi : le remplissement de visées à vide de l'ego est un enchaînement qui est devenu une tendance, mais que nous pouvons arrêter. Lorsque Husserl écrit que les visées à vide sont de facultés du « je peux », cela signifie que le moi peut ne pas les suivre, dans un enchaînement inductif (ce qui n'est pas le cas pour l'enchaînement temporel). Et c'est pour cette raison que nous pouvons détruire le sens prédonné dans l'expérience de façon inductive, en intervenant dans le procès qui se déroule comme tendance.

Mais cette tendance peut nous être favorable afin d'augmenter la portée de l'expérience sensible. C'est ce qui nous montre la notion de *lebensweltliche Natur* qui est fondée sur l'expérience inductive : elle englobe la totalité spatio-temporelle que nous ne pouvons pas percevoir effectivement mais apprésenter par induction. Cette notion étend ainsi les limites pour la connaissance de la nature qui peut être donnée dans une expérience adéquate. Dans le manuscrit où il traite de cette nouvelle conception de la nature, Husserl écrit que la portée de l'induction passive est plus large que celle de l'expérience active, mais qu'à travers une construction nous pouvons apprésenter ce que nos organes de perception ne peuvent pas atteindre. De ce point de vue, la construction est un produit (*Produkt*) de l'activité, et non de l'induction passive qui appartient à la structure de l'expérience concrète, celle-ci étant dès le départ induite : l'induction rend la représentation chosale concrète dans la mesure où celle-ci est prédonnée avec un horizon vide.

Nous pouvons également affirmer que l'expérience de la subjectivité transcendantale semble être par excellence une construction. De ce point de vue, le retour à la nature originaire n'est pas une construction vis-à-vis de l'attitude naturelle et la nature n'est pas moins originale que le monde de la vie. L'expérience se construit à partir de données sensibles, et tout sens constitué est désormais prédonné dans la perception. Ce sens a été originairement constitué, et l'habitus passif nous renvoie au sens qui est devenu plus proche de nous dans l'expérience. Mais cela peut être un sens très éloigné des données sensibles.

À la nature primordiale et à l'expérience d'autrui appartiennent des aperceptions qu'il faut radicalement distinguer. Si celle-là n'est plus éprouvable, c'est parce que par habitus nous visons immédiatement l'horizon de la signification spirituelle[780]. Cela n'empêche pas qu'un travail de déconstruction soit effectué sur le sens constitué, puisque celui-ci appartient à la sphère primordiale, au domaine du « je peux » : le moi peut intervenir dans le procès inductif.

Une différence de degré d'induction correspond à une différence de degré du sens constitué. Un sens primaire se forme directement à partir de la simple perception ou de la considération de corps sensibles, tandis qu'un sens secondaire se fonde sur l'expérience empathique. Le double sens de l'esthétique transcendantale ne se trouve donc pas au sein de la sphère primordiale qui peut se diviser en sphère de la réceptivité et sphère de la spontanéité. Ces deux sphères concernent ce qui est constitué pour le moi et se trouvent donc du côté de ce qui est formé de façon primordiale. La division s'effectue dans le passage de la nature propre

[780] Le terme de « spirituel » se réfère à la constitution à partir de l'attitude personnaliste qui est celle du moi « en tant que personne et en tant que membre du monde social » (Hua IV, p. 175), ce qui implique l'expérience empathique.

au monde de la vie, dans la mesure où un type d'expérience ne se mélange pas avec l'autre. Le sens constitué dans l'empathie provient d'une autre source et est prédonné dans la passivité comme sens qui ne provient pas du moi. Pour cette raison, il se passe une inversion de l'ordre de la constitution : « on saisit les choses comme agréables, utiles, etc., avant d'avoir pu accéder, pour des raisons particulières, à un intérêt purement contemplatif »[781]. Ainsi, dès que nous percevons un objet dans l'attitude naturelle, nous ne le percevons pas d'abord comme un corps sensible, pour ensuite aspirer à sa signification spirituelle de façon inductive. Au contraire, nous percevons immédiatement l'objet comme chose, et pour cette raison il est déjà prédonné dans l'expérience du monde de la vie en tant que tel. Le phénoménologue peut cependant révéler par la méthode phénoménologique que ces différents degrés de la constitution ont leur moment d'originalité et d'originarité.

La constitution va de la sphère primordiale à l'expérience empathique en passant par différents degrés d'induction. Mais il s'agit dans les deux cas d'une induction passive. La substruction scientifique au contraire est basée sur une induction active. Ainsi, il ne s'agit pas dans ce cas d'une induction se déroulant selon un habitus. Ce n'est pas un procès provenant du rapport direct de la subjectivité pure à l'expérience concrète, mais en fonction d'expériences forgées pour confirmer les phénomènes objectivés. Mais à partir de ce que nous venons de voir, il est possible d'affirmer que l'idéalisation scientifique est une objectivation de la nature primordiale et se constitue donc comme déploiement de la sphère primordiale, avec la validation objective de ce que le théoricien constitue d'abord pour soi (aussi comme habitualité personnelle). Au contraire, le sens constitué par empathie signifie une rupture avec la sphère primordiale.

Ainsi, si une opposition entre monde de la vie et nature primordiale doit être cherchée, ce n'est pas en ce qui concerne l'original qui appartient à la prédonation de ce qui a déjà été constitué. La question est de savoir comment au sein même de la sphère transcendantale un sens est constitué à partir de moi ainsi qu'un sens étranger à moi se fonde sur l'*Einfühlung,* et en quoi consiste cette différence. Le fait que les choses me sont prédonnées comme étant déjà là et ayant un tel sens cache les différentes sorte de constitution transcendantale qui lui donnent sens. La réduction pratiquée dans la *Krisis* vise à révéler la constitution transcendantale intersubjective des choses prédonnées dans le monde de la vie. Elle se situe donc déjà dans les strates qui ne proviennent pas de la sphère primordiale de l'ego. Pour cette raison, il n'y a pas d'opposition entre la procédure de la *Krisis* et celle *d'Expérience et jugement*, dans la mesure

[781] EJ, p. 75 (EU, 67).

où, dans ce dernier ouvrage, Husserl se situe dans le domaine propre à l'ego. L'impression que nous avons dans l'attitude naturelle que ces deux sphères se mélangent provient du fait que l'induction semble donner « naturellement » ce qui est déjà là et aller naturellement des corps sensibles aux choses. Mais il ne s'agit pas d'un passage direct d'une sphère à l'autre, et si l'on veut lever l'ambiguïté de l'esthétique transcendantale, elles doivent être radicalement distinguées.

Chapitre 5

Le sujet et l’expérience

Le tournant idéaliste montre que la vie du sujet n'est pas le résultat de processus empiriques, se déterminant les uns les autres, mais d'une unité conséquente qui se déploie de façon téléologique et dont les buts et les intérêts sont poursuivis dans une conséquence de manière persistante. La notion de moi pur s'est avérée incomplète, et c'est avec les thèses sur les habitualités du moi que cette continuité intentionnelle sur laquelle repose la vie concrète de l'ego est décrite de façon plus achevée.

Husserl apporte cette contribution de montrer que les habitudes ne sont pas seulement passives et pré-réflexives, mais qu'une sorte d'habitus se forme dans l'activité du champ transcendantal, et qu'elle détermine la façon qui a le moi de constituer le monde. La sphère primordiale est celle dans laquelle le moi constitue le monde comme sien, et à travers ses propriétés habituelles, a un rapport cohérent et conséquent avec lui. Par rapport à celle-ci, l'expérience empathique est la sortie de la nature propre et l'ouverture au monde de la vie. Mais sans la constitution d'un monde réduit et de propriétés habituelles permanentes, sans une conséquence primordiale, un monde commun ne peut pas être constitué intersubjectivement.

Par ailleurs, la formation d'un soubassement de validités subsistantes ouvre la possibilité qu'il y ait pour la conscience des acquis durables et qui peuvent être déployés à nouveau, réactivés. C'est la base de toute avancée scientifique et de tout développement rationnel. Mais cela crée un monde solipsiste de prime abord, de sorte que la validation objective est nécessaire pour que l'ego ne reste pas enfermé dans sa sphère. Ainsi, ce qui est objectivé n'est pas objectif en soi, mais objectivé à partir des sphères primordiales des ego. C'est l'inversion opérée par Husserl par rapport aux sciences objectives. Cela se reflète dans une façon différente de concevoir la nature.

Puisque nous avons abordé le débat sur les propriétés habituelles du moi, il était nécessaire dans le cours de notre travail, de distinguer l'habitus actif de l'habitus passif – ce que nous avons essayé de faire dans les chapitres 2 et 3. Notre hypothèse était que dans les remarques des commentateurs sur le problème de la constitution des propriétés habituelles il y a une confusion entre l'habitus passif et l'habitus actif. En outre, la prise en considération par Husserl d'un habitus formé dans la subjectivité transcendantale, mais qui ne coïncide pas avec les habitudes empiriques englobe ce qui est constitué passivement. Nous avons essayé de contribuer à ce débat en clarifiant la confusion entre habitus actif et habitus passif en tant qu'ils appartiennent au domaine transcendantal. Il y a donc toute une sorte d'habitus décrits par Husserl, qui ne sont pas les mêmes que les habitudes des comportements soumis à des règles, et ce ne sont pas des habitudes pré-réflexives, mais il s'agit des habitus constitués pour le sujet dans sa sphère primordiale.

L'habitus est constitué passivement, mais cette constitution passive repose sur l'activité du moi dans la mesure où un rayon jaillissant du moi doit être dirigé vers l'objet explicité. Au-delà de cette thèse exposée dans *Expérience et jugement*, il se pose la question de savoir si, pour qu'un sens soit sédimenté, il est nécessaire qu'une activité soit impliquée dans la perception ; ou au contraire, y a-t-il une sédimentation de la vie passive ?

Tandis qu'un sens se constitue et se sédimente comme habitus, une simple chose acquiert un sens qui est déjà plus que ce qui donné « en chair et en os ». Il ne s'agit pas d'une prise de position spontanée, mais d'une constitution subjective en fonction de laquelle l'objet demeure comme type connu et ayant un sens acquis. C'est la production de sens idéal qui est désormais prédonnée avec l'objet. Cela veut dire que désormais, la perception de l'objet me donne déjà à travers l'induction le sens acquis. L'horizon d'anticipation est ainsi enrichi, et le sens du monde acquis modifié, constitué passivement. Nous nous éloignons de la perception sensible pour être plus proche du sens acquis. La familiarité du monde devient celle d'un monde culturel, car l'induction permet que ce qui se donne en premier soit le sens acquis.

Les analyses husserliennes décrivent la dimension passive de la vie de la conscience qui dépasse l'horizon de perception et d'attention du moi. Si Husserl élargit le sens proprement égologique du flux de conscience, en un autre sens la vie de la conscience dans sa dimension passive ne peut pas être entièrement englobée dans l'unité égoïque. Cela serait du domaine de l'inconscient que Husserl ne nie pas, mais qu'il ne prend pas comme objet de la phénoménologie. Ainsi, les synthèses passives ont un intérêt en elles-mêmes et sont de façon autonome constituantes du flux de conscience. La difficulté est de penser comment ces deux dimensions de la vie de la conscience, qui ne se confondent pas mais sont à tout moment entrelacées, se rapportent entre elles. Cela pose différents cadres pour l'esthétique transcendantale qui doit être divisée selon ces deux domaines d'investigation différents. La prédonation appartient à la sphère passive et spontanée, mais ce qui est constitué dans une sphère modifie la prédonation dans l'autre.

Dans la sphère primordiale, il y a déjà un écart entre intention et intuition, le domaine propre comme domaine de l'expérience originale est déjà en excès par rapport à la chose elle-même. L'expérience originaire originale est déjà plus que le noyau de perception : la simple perception est déjà une activité qui recèle une induction. La première expérience est déjà un dépassement de l'*Ichfremdheit*. Mais cela ne veut pas dire que nous ne faisons pas d'autres sortes d'expérience, et les analyses sur la passivité le montrent. Cela veut seulement dire que

Husserl situe ses analyses dans le domaine du conscient, sans que la vie intentionnelle ne se limite à celui-ci.

Notre but était de comprendre les différentes intentionnalités se déroulant dans la vie de la conscience, en tant qu'elles s'opposent, qu'elles s'entrelacent, qu'elles se modifient les unes les autres et qu'elles sont modifiées. En se focalisant sur l'ego, Husserl cherche une unité. C'était le sens même de la notion de moi pur comme principe d'unification du flux de conscience. C'est dans l'activité consciente égoïque que les différents évènements du flux de conscience prennent le sens cohérent d'une vie conséquente qui s'étend comme présent, passé et futur. Comme nous l'avons dit, cela n'épuise pas la vie passive et la vie pré-consciente, pré-réflexive ; seulement elle échappe à la saisie complète du phénoménologue. Lorsque nous essayons de comprendre le rapport entre les différentes intentionnalités en ce qu'elles sont rapportées au moi mais non exclusivement liées à lui, nous comprenons la complexité et la richesse de la vie de la conscience. Et ainsi tout ce que nous pouvons à un moment donné désigner comme passif, actif, conscient ou libre, peut être aussi remis en question en tant que tel. Les descriptions ne peuvent être que relatives dans la mesure où tout dans le flux de conscience est en constant mouvement. Par ailleurs, un paradoxe semble émerger des analyses faites par Husserl. Il apparaît que ce dernier en même temps qu'il pousse les limites de la conscience égologique jusqu'à l'identifier à la conscience du temps, affirme l'existence de toute une dimension passive qui se constitue sans le regard du moi, ce qui implique que les thèses se motivent entre elles et que tout se fait de soi-même dans la sphère de la réceptivité.

À partir des travaux sur la passivité, il est aussi possible de se demander si la notion d'ego transcendantal n'épuise pas la vie de la conscience, quoique c'est la vie de conscience en tant qu'égoïque, qui constitue un monde qui est monde pour soi et pour tout un chacun. Il est possible d'affirmer que le domaine de la passivité échappe à l'ego et que son analyse remet en cause la primauté de celui-ci. Mais le développement de la conception égologique de Husserl montre aussi qu'elle peut être élargie dans la mesure où la passivité est constamment en lien avec le centre d'intérêt égoïque. Cela ne l'amène pourtant pas à nier qu'un domaine entièrement inconscient se constitue à l'insu du sujet. En cela, il échappe à sa saisie et n'est donc pas objet de la phénoménologie.

Husserl montre dans ces descriptions que la constitution la plus originaire de la doxa passive est celle qui fonde l'expérience du monde qui est dans sa forme plus originaire le produit des visées à vide, de l'intention portée sur le perçu en le constituant en tant que nature propre. Les analyses tendent alors à se placer dans la sphère primordiale où l'ego constitue un monde pour soi, et où la validation par d'autres ego prend une dimension objective. Mais les analyses

husserliennes montrent aussi que cette cohérence de la praxis est toujours articulée avec la genèse passive qui édifie elle aussi le monde. La sphère intra-personnelle préserve la cohérence de la pure subjectivité, qui est une cohérence pour soi, sans besoin à ce niveau de validation objective *via* l'empathie. De ce point de vue, l'ego est toujours le produit et la source de ses différentes genèses. La validation vient modifier cette unité qui doit à chaque fois se réorganiser, se restructurer dans la confrontation avec l'expérience. Le monde de la vie est le produit non seulement de la praxis explicite, mais aussi de la genèse implicite qui se déroule dans les soubassements de la vie de la conscience et qui émerge dans le sens pré-logique du monde, ainsi que de la genèse active qui constitue le sens logique.

La conscience n'est pas une unité cohérente, même si cette unité a sa source dans le moi : elle est un ensemble de différentes intentionnalités jouant leur rôle les unes par rapport aux autres, et dont la personne est le résultat. La richesse des descriptions husserliennes consiste à montrer que le monde n'est pas seulement le produit d'actes de l'expérience objective du monde en général, mais que la constitution d'un monde réduit et d'une nature propre précède la constitution du monde objectif. L'intention s'impose à la perception sensible, l'écart entre intention et intuition est révélateur de l'appropriation subjective de la nature et du monde, en même temps qu'il préserve l'objectivité de l'expérience.

Dès lors qu'il admet l'existence d'un moi pur, Husserl pose la nécessité d'une constitution transcendantale du monde : la personne n'est pas seulement le résultat de comportements soumis à des règles. Il développe alors la thèse d'un principe d'unification qui dans le développement des analyses s'avère être tout un champ constitutif. Il ne s'agit pas seulement d'un pôle du vécu, car nous avons vu que le moi se constitue comme unicité et centre de motivation : il est le substrat de ses habitualités. C'est toute la richesse des analyses husserliennes que de poursuivre les investigations de l'autoconstitution de l'ego jusqu'à révéler un système complexe d'habitus si bien que ce que l'on appelait au départ « moi pur » est en fait un fonctionnement habituel structuré de la conscience. L'habitus se révèle constitué à différents niveaux dans la subjectivité transcendantale. Les habitudes pré-réflexives sont la première loi du flux de conscience et tout en lui devient tendance. Mais la vie de la conscience et la personne ne sont pas seulement le produit de ces tendances.

La prise en considération d'une vie réflexive peut expliquer le fait que le moi peut résister aux pulsions et changer ses habitudes. Les analyses husserliennes montrent que le système de l'habitus est structurant de la vie transcendantale et fondamental pour que la subjectivité se constitue elle-même comme sujet cohérent dans son passé et dans son avenir ; pour qu'une constitution téléologique du monde soit possible pour le moi et pour toute la

communauté d'ego ; pour que les acquis scientifiques puissent progresser continûment dans le temps. Il nous a fallu ainsi distinguer l'habitus actif de l'habitus passif qui jouent des rôles différents dans la constitution de l'ego et du monde.

Cette différence concerne aussi celle de la sphère réceptive et de la sphère égoïque spontanée, et à cela correspond une ambiguïté que nous retrouvons au sein de l'esthétique transcendantale. Nous avons vu que cette ambiguïté repose sur l'ambiguïté du sens de la nature. Un sens large et un sens étroit se rapportent respectivement à l'expérience qui inclut l'empathie, et à la mise hors-jeu de l'expérience de l'autre avec la limitation à la sphère propre ou qui ne vaut que pour moi. Cela montre le rôle de l'induction dans la constitution du « monde réduit » et du monde de la vie, de sorte qu'elle révèle une structure appartenant à toute expérience d'objet ; et cela montre également le rôle de l'habitus pour qu'une continuité de l'expérience, une permanence, un développement téléologique soient possibles.

En ce sens, l'objectivation de la nature est une abstraction de l'expérience habituelle et inductive. Dans le quatrième chapitre, nous avons essayé d'interroger les présupposés de la méthode phénoménologique en mettant en évidence la différence entre la déconstruction (*Abbau*) qui vise à arrêter un procès – et dans ce sens il ne s'agit pas d'une suspension, mais du fait de ne pas permettre la continuation de l'induction en s'arrêtant sur la perception du corps sensible[782] – et la simple suspension. On peut repérer une autre différence entre l'abstraction scientifique et l'abstraction réductive phénoménologique. La déconstruction vise à arrêter le procès d'anticipation du sens sédimenté, ce qui est une expérience que l'on peut faire, puisque l'induction appartient au domaine du « je peux ». L'abstraction de la science est une induction scientifique qui ne peut être qu'active : pour avancer, il est nécessaire qu'un jugement explicite soit réalisé. La nature comme étant existant en soi n'est pas explicitement le produit subjectif direct de l'expérience, mais une production subjective, qui est révélée par la réduction phénoménologique. Husserl montre ainsi le caractère construit de la nature objectivée, qui est en fait le produit de la spontanéité subjective, posée par des actes rationnels, en éliminant par abstraction d'autres couches de la constitution (le psychique objectif, les prédicats culturels objectifs, etc.). La considération du produit de l'objectivation est le résultat des jugements successifs, en faisant l'abstraction du rôle de l'habitus.

Le concept plus large de l'expérience originale englobe l'expérience des autres. Dans le concept étroit, nous séparons ce dont je peux faire l'expérience, les visées propres, de

[782] Sur la question de la construction chez Husserl, voir le travail de Alexander Schnell : *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble : J. Millon, 2007, p. 66 *sq.*

l'expérience apprésentée par empathie. L'expérience concrète est imprégnée d'habitus et la nature primordiale en tant que sphère primordiale est le champ des habitualités du moi. Toutes ses formations habituelles sont abstraites dans la conception scientifique de la nature de sorte que celle-ci n'est pas référée à l'expérience concrète, dans laquelle nous trouvons l'induction pré-logique. Husserl montre au contraire en quoi la pure subjectivité est constitutive du monde et de la nature. Au champ transcendantal correspond la genèse du monde réduit qui se constitue pour l'ego dans sa sphère primordiale. Même si une objectivation a lieu, il n'y a pas seulement ou d'abord une constitution objective, mais Husserl montre qu'elle se fonde sur la subjectivité pure. L'excès de l'intention sur l'intuition en est la preuve. La nature des sciences objectives est une couche objective et abstraite. L'expérience concrète renvoie à l'infinie donation du sens comme expérience la plus primitive.

Le perçu est pourvu du sens que lui confère continuellement son horizon interne. L'expérience la plus simple est déjà une induction, sur laquelle repose la vie intentionnelle. Il y a ce qui est donné, l'étant, les corps sensibles effectifs et possibles, mais la perception des corps est déjà une induction. La nature, la totalité spatio-temporelle, est perçue en sa prédonation dans l'excès de l'intention, dans l'excès du sens. Elle est donnée dans la sphère primordiale comme nature propre. Elle est l'étant comme totalité spatio-temporelle pour autant que nous n'avons pas accès à cet étant en tant que nature réale objective, mais primordiale, propre.

Dans l'expérience objective du monde en général, rien dans la perception ne demeure visé à vide. Dans la subjectivité pure, le moi est dirigé vers un objet effectivement réel et la visée à vide se remplit dans une intention à vide. L'expérience concrète diffère de l'expérience objective parce que, en tant qu'expérience intuitive, elle renvoie immédiatement aux intuitions possibles des visées à vide : « la constitution spatiale se caractérise par cet excès indéfini de l'intention sur l'intuition effective, de la pensée sur la donation, du sens sur le sensible »[783].

Comme Husserl l'écrit dans une note des *Ideen II*[784], en tant que moi j'ai ma manière propre de prendre position, ce qui n'est pas la même chose que les habitudes (*Gewohnheiten*) du moi personnel. La division entre moi pur et moi personnel, si elle est abstractive et dépassée par une analyse génétique, a permis de voir l'écart qu'il y a entre la personne et le moi pur et ceci renforce le constat que le sujet n'est pas seulement le produit des actes et de ses comportements soumis à des règles, des tendances et des pulsions, mais que la sphère

[783] P Pradelle, D. *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl, op. cit.*, p. 158.
[784] Voir note 18 du chapitre 2.

transcendantale est celle dans laquelle le sujet constitue le monde où se trouve son être réel. Le moi personnel est le produit des synthèses d'associations, et de cette observation résulte une aperception inductive. Dans les *Ideen II*, Husserl considère encore le moi personnel comme quelque chose de constitué. Dans les *Méditations cartésiennes*, le moi transcendantal est posé comme pôle des habitualités et ainsi il est admis qu'il participe à la genèse active du moi personnel.

> Si je me rends clair comment je suis moi – en tant que ce moi de tous ses acquis de validité, de tout et de chaque chose étant pour moi, et si je dévoile les chemins de motivation qui se situent purement en moi, dans ce moi, et dans lequel le monde comme étant constamment pour moi n'est rien d'autre que mon motif constant, alors je reconnais que cette question du qui (*Wer*) ne veut pas dire la question de la personne humaine, laquelle bien plutôt est un motif dans le lien de motivation constant, vivant et fonctionnant de la subjectivité originaire. Ce qui (*dieser Wer*) je le suis moi-même et pourtant pas moi au sens habituel, dans la mesure où en disant je au sens habituel, je parle déjà d'une formation finale de mon moi ultimement fonctionnant qui en général pour s'exprimer, doit déjà fonctionner. Cependant le fonctionner et le moi fonctionnant est caché, non-thématisé, tandis qu'il est ce qui est originairement vivant. Il ne devient premièrement accessible qu'à travers une réflexion très particulière, à travers la méthode qui est à l'origine de toutes les méthodes philosophiques, la réduction transcendantale.[785]

L'habitus tel que le conçoit Husserl, est une instance phénoménologique qui n'est pas la même chose que les habitudes (*Gewohnheiten*) de la personne. Ainsi la personne est également constituée dans la sphère transcendantale, car c'est en elle que se forment les habitualités personnelles. Et c'est en fonction de celles-ci qu'une continuité entre passé, présent et avenir de la vie de l'ego est formée comme un horizon de conséquence. À partir de cette distinction entre la sphère transcendantale et la sphère réelle (ou réale), entre le moi transcendantal et le sujet réel, dans le quatrième chapitre nous avons étudié la question de savoir comment ce problème se reflète dans la compréhension de la constitution du monde et, par conséquent, dans l'esthétique transcendantale. Cette question nous a amené à étudier la conception de la nature, car c'est dans une réinterprétation que Husserl substitue à celle des sciences objectives de la nature que la phénoménologie apporte une autre compréhension de l'objectivité. En revenant à la subjectivité pure à travers la réduction phénoménologique, la conscience est révélée comme le fondement constituant du monde, thèse qui bouleverse les théories scientifiques qui partent de l'objectivité comme sol absolu, comme fondement. Cet écart entre le réel et l'intentionnalité est au cœur du bouleversement opéré par l'ontologie phénoménologique. La prédonation doit être dans ce cadre réinterprétée, et en cela la

[785] C-Ms, nº 6, p. 16.

phénoménologie peut révéler, sinon l'originaire, en tous cas les rapports d'originarité dans la constitution intentionnelle du monde de la vie. Husserl effectue ainsi une inversion qui montre que le sens pré-logique du monde fonde le sens objectif, dont fait partie la notion de nature comme réalité pure et simple, qui est le produit d'une construction théorique. L'étant objectivé est une substruction dans la mesure où l'expérience concrète se constitue dans la sphère primordiale en tant qu'expérience de la subjectivité pure. L'écart entre intention et intuition est révélateur du seul accès concret que nous avons à la nature, et par conséquent, à nous-mêmes en tant que sujets réels.

C'est dans l'infinité de l'horizon vide que l'ego constitue le monde et que nous nous constituons un monde commun, de sorte que l'induction appartient déjà à l'expérience la plus originaire, de la confirmation de la croyance passive à ce qui pré-donné. Les visées à vide appartiennent aux champs du « je peux » et dès que l'objet se détache de l'arrière-plan il est déjà entré dans le procès d'anticipation et de remplissement à vide. D'un côté, Husserl bouleverse les thèses objectivistes en plaçant la nature ailleurs dans l'ordre de la constitution, et en posant la subjectivité pure comme constituante de la nature propre qui doit exister avant la nature objective. Mais la richesse des analyses husserliennes c'est aussi de montrer qu'au sein de la subjectivité pure, une multitude d'intentionnalités est opérante, que le rôle centralisateur du moi est à tout moment confronté à différentes intentionnalités qui sont également constitutives de l'ego ou de la vie de la conscience. Il est montré par ailleurs que la constitution et le procès inductif ne se limitent pas à la sphère primordiale, et c'est justement grâce aux synthèses passives et à la portée de l'induction que l'ego peut élargir son champ d'expérience en y englobant ce qui est perçu par empathie. Pour cette raison, il y a un sens étroit et un sens étendu de nature, comme deux terrains valables dans la vie de la même subjectivité, mais qui ne se confondent pas.

5.1. La conscience égologique

L'objet de la phénoménologie étant l'intentionnalité, dans le cours du développement de la pensée phénoménologique husserlienne, nous avons affaire à différentes façons d'approcher l'intentionnalité et chacune d'elles en révèle différents aspects. Les thèses se développent à partir du postulat que la conscience est le sol transcendantal qui constitue le monde et que toute conscience est « conscience de ».

Dans un premier moment, le tournant idéaliste de la pensée husserlienne met au centre cette forme d'intentionnalité. Par la suite, une évolution a lieu avec les théories génétiques sur la passivité puisque la vie intentionnelle de la conscience est aussi constituée en grand partie par des actes intentionnels se déroulant de façon sous-jacente, passive et continue, sans que le moi n'en soit le sujet conscient. Mais Husserl ne va jamais abandonner la détermination du moi comme principale source de la vie intentionnelle. Le mouvement, comme on le constatera dans les *Manuscrits du groupe C*, sera d'élargir la portée de la constitution égoïque du flux de conscience. Si l'attitude phénoménologique est essentiellement réflexive, cette procédure répond au besoin qu'a la phénoménologie d'élargir son champ de recherche. Mais Husserl n'a jamais nié que le soubassement intentionnel cache d'autres formes d'intentionnalité lorsque qu'il caractérise le flux de conscience comme « intersubjectivité fluante » ou flux sans ego (*ichlos*). Mais en cherchant à décrire le rapport de la conscience au monde et les modes de connaissance d'objet, il s'est concentré sur l'intentionnalité productrice de sens, soit passive ou active.

Dans ce mouvement d'élargissement du champ réflexif, la théorie sur la conscience du temps passe par une modification qui la mène vers une théorie égologique. Le mode de l'intentionnalité temporelle décrite dans les *Leçons de 1905* échappe à la forme appréhension / contenu d'appréhension. Dans les textes des années 1920 et 1930, Husserl développe davantage ses théories sur la conscience du temps qui, dans une conception égologique du flux de conscience, est entendue comme une forme simple et immuable. Cette affirmation caractérise la conscience absolue comme une sorte de passivité. Mais dans les thèses husserliennes nous trouvons deux sens de ce mouvement : l'admission d'une passivité non égoïque ou pré-égoïque (*vor*) qui relève de l'auto-formation du flux temporel, de sorte que le flux serait *vor-ich* ou *ichlos*[786]. Dans d'autres textes Husserl affirme, au contraire, que le flux de conscience est impensable sans un pôle-moi. En ce sens, dans les *Manuscrits du groupe C*, le moi serait présent dans la temporalisation originaire. En ce sens l'intentionnalité n'existe que parce qu'elle provient du moi. En tant que pôle constituant, le moi est présent seulement dans les couches proprement constitutives ou objectivantes du flux de conscience. S'il n'est pas opérateur des synthèses temporelles, il serait déjà affectant et affecté dans la temporalisation originaire du flux de conscience. Le moi n'y participe pas seulement comme moi affecté, mais comme moi

[786] Chacune de ces caractérisations ouvre à différentes possibilités de développement : dans la perspective d'un flux *vor-ich* se situent les thèses exposées dans les *Manuscrits du groupe C* selon lesquelles le moi est déjà présent dans la conscience originaire du temps ; au contraire, si nous admettons un flux *ichlos*, la vie passive de la conscience joue en rôle autonome par rapport au sujet conscient. Cette dernière voie a été développée par la plupart de successeurs de Husserl.

absolu, comme moteur, comme auto-affectant[787]. Cette considération pose une thèse qui se distingue de celle à laquelle nous avons fait référence dans le premier chapitre, elle correspond à un élargissement de la portée égoïque du flux de conscience en affirmant la participation du moi aux synthèses passives, mais il n'y serait présent que comme affecté, de sorte qu'une constitution passive se déroulerait avant que le moi ne soit attentivement agissant. Dans les *Manuscrits du groupe C* au contraire, le moi est posé comme le « moteur » de toute la temporalisation de l'ego : originaire, active et passive[788].

Les synthèses temporelles s'écoulent de façon continue, dans une forme qu'on ne peut changer. Cependant, si nous regardons de plus près, il nous est possible de constater que la rétention est déjà une forme d'appréhension, quoique différente de la saisie du moi. Mais la rétention ne peut pas se dérouler à n'importe quel moment, et en cela elle est différente du passé lointain. Elle ne peut que se placer dans la position où elle est dans la série temporelle. Pour cette raison, elle ne peut pas être un objet phénoménologique comme un autre vécu. Mais pour qu'on soit conscient de la rétention en tant que conscience passée qui n'est plus présente, doit-on avoir vers elle un regard réflexif après-coup ? Une conscience essentiellement présente peut-elle percevoir une impression originaire modifiée en rétention ? La difficulté, c'est que seule une conscience réflexive peut saisir la rétention tout ayant la conscience qu'il s'agit bien d'elle. Dès lors est-il garanti que la conscience rétentionnelle existe en dehors de l'activité réflexive ?

Une autre hypothèse que nous pouvons soulever est que l'intentionnalité temporelle doit avoir une relation à l'activité et que c'est seulement en celle-ci que la temporalisation peut être identifiée. La phénoménologie en partant de la réflexion pense le flux de conscience par principe comme antérieur et postérieur à l'activité. L'intention est déjà ouvrante dans les synthèses temporelles qui ne sont pas le produit d'une visée du moi, qui visent un remplissement à vide, mais une intentionnalité projetée vers la durée immanente. La rétention est une sorte de présentation du passé et la protention une sorte d'anticipation, quoiqu'elles ne visent pas un contenu rempli, mais sont la forme constituante de la durée de l'intention temporelle. Le flux de conscience peut être décrit dans ses différents degrés de conscience, dont fait partie l'affection zéro, c'est-à-dire l'inconscient. L'individuation de la monade se constitue et se déroule dans des évènements passifs et actifs, successifs et momentanés, qui ont différents degrés d'originarité, d'intentionnalité, d'objectivité. On peut dire que ce qui se passe à un

[787] Bégout, B. « Dans les profondeurs de la constitution passive : moi originaire, temps et pulsionnalité », conférence donnée lors du colloque *Passivité et activité en phénoménologie* à l'Université de Strasbourg.
[788] *Id.*

niveau originaire dans la conscience du temps se retrouve dans des couches fondées à un niveau plus élevé, mais de manière plus complexe.

En tous cas, ces analyses impliquent que, même si une activité est nécessaire pour que le flux temporel soit saisi, l'activité du phénoménologue se limite seulement à éprouver l'écoulement temporel comme une forme fixe, dont nous pouvons témoigner et être conscient à travers l'affection. Par rapport à elle, la présentification du passé est un degré plus élevé d'activité, que nous avons la liberté de faire défiler plus au moins vite, de façon plus ou moins claire[789]. La présentification comme le ressouvenir est considérée par Husserl comme étant de l'ordre du « je peux ». Celui-ci désigne les facultés du pôle-sujet comme la capacité de détacher un objet de l'arrière-plan pour le connaître de plus près, en dirigeant sur celui-ci son regard selon son intérêt et ses buts. Le moi pur attiré vit alors de façon éveillée dans le vécu et entame un raisonnement, un souvenir, une interprétation, etc. Il y vit de façon rationnelle et en produisant de nouveaux raisonnements. Ce sens produit devient alors un constituant sédimenté du flux du vécu.

Il est à remarquer que le « je peux » n'est pas le domaine de l'ego « libre », des prises de position spontanées, coïncidant avec un acte volontaire. Le « je peux » se réfère aux facultés de l'intentionnalité transcendantale comme celle de pénétrer l'objet et dans une aspiration à la connaissance, de le viser au-delà de ce qui est donné dans le noyau de perception. Les analyses sur l'expérience anté-prédicative montrent que cela se produit en tant que procès de recouvrement passif qui n'est pas un acte du moi. La participation de celui-ci consiste donc à percevoir l'objet en portant sur lui son intérêt, ce qui mène à l'enrichissement de son sens. Cela montre qu'il n'y a pas une seule intentionnalité dirigée sur l'objet mais plutôt une intentionnalité double : un intérêt particulier y est agissant, de façon que le moi y soit intentionnellement impliqué ; d'autre part, ce n'est pas lui-même qui est le sujet de l'acte de constitution du sens. Cela peut nous aider aussi à comprendre comment le moi peut être sujet de la temporalisation originaire sans être lui-même opérateur des synthèses temporelles. L'intérêt est ce qui mobilise et détermine le regard dirigé sur les synthèses aperceptives qui constituent l'unité du champ hylétique.

Nous avons essayé dans notre étude de comprendre et de décrire, à partir de la pensée transcendantale husserlienne, comment ces différentes intentionnalités opèrent dans la conscience et comment elles se rapportent les unes aux autres. Chaque partie de ce travail a porté sur les différentes formes que les relations entre ses différentes intentionnalités peuvent

[789] Cf. Hua X, p. 368.

assumer : moi pur / conscience absolue ; intentionnalité pré-réflexive / intentionnalité réflexive ; moi transcendantal / moi réel ; passivité / activité ; habitus passif / habitus actif ; sphère de la réceptivité / sphère de la spontanéité ; sens étroit et sens étendu de l'esthétique transcendantale.

La conscience originaire du temps est la forme des modes d'écoulement temporel du flux du vécu. Ensuite se trouve la couche des data phénoménologiques, où se pré-constituent les objets sensibles pour une conscience et qui est une couche constituée de manière seulement passive, c'est-à-dire sans aucune participation du moi. Les objets pré-constitués dans cette couche ne sont pas encore remarqués par le moi. Quand un objet attire son attention, l'excite, la « réceptivité » à ce champ d'aperception entre en scène. Dès lors qu'il est éveillé, le moi est déjà actif : la réceptivité est déjà une réponse du moi à l'affectivité de l'objet et est déjà référée à son intérêt. La couche de la pure passivité est celle de la croyance passive à ce qui est prédonné : si par la suite une vue peut s'avérer erronée, la perception se révèle être une illusion, et cette vérification est déjà l'induction présente dans la « certitude de l'être ». La pure passivité est la croyance immédiate en l'être prédonné qui une adhésion immédiate de la subjectivité, nécessaire pour toute perception effective. Les corps sensibles sont ainsi prédonnés dans une pure passivité.

Les analyses ultérieures sur les habitualités du moi révèlent que, considéré dans son rôle constitutif de la vie égoïque, le ressouvenir n'est pas pure reproduction, mais également une thèse, une croyance réitérée, une répétition de position (*Ideen II*). Cela n'est certes pas le cas de la rétention qui est une phase temporelle ayant une place fixe dans la série temporelle. Même si les synthèses passives ne sont pas opérées par le sujet, elles peuvent être soumises à l'activité pratique du moi qui peut arrêter le procès et peut l'activer lui-même de façon consciente et faire les opérations de façon explicite et, pour cette raison, elles appartiennent au domaine du « je peux ». La modification rétentionnelle au contraire ne peut en aucun cas être opérée par le sujet. Les modifications rétentionelles et protentionnelles sont le produit d'une intentionnalité qui appréhende la durée en retenant et en anticipant le présent originaire. Il y a déjà dans la conscience du temps ce mouvement de projection au-delà du noyau d'impression originaire. En ce sens, le « je peux » apparaît comme un degré plus élevé de la constitution en tant qu'il se projette au-delà et s'éloigne du présent impressionnel. Le « je peux » peut être tout simplement un tourner le regard vers (qui a déjà un intérêt), ainsi que la formulation explicite d'un jugement sur l'objet regardé. Au niveau noématique, le noyau de perception est co-donné avec un horizon interne qui peut être pénétré en tant que visée à vide par le moi. La production subjective est déjà présente dans la simple perception en tant que saisie et c'est donc une prise de position qui

saisit à sa façon l'objet réel, soit dans la simple certitude de sa présence comme confirmation ou dans la présentation des faces cachées de la chose qui ne sont pas données à la perception en « chair et en os ».

Les ressouvenirs et le sens connu selon une typique sont éveillés par des synthèses associatives, mais cela ne se fait que dans la mesure où l'attention portée sur l'objet le saisit en le reconnaît comme objet connu et dans la mesure où les ressouvenirs sédimentés sont à la disposition du moi. Ce n'est pas lui qui les éveille de façon volontaire, mais tout cela est lié à sa connaissance implicite. Le « je peux » n'est pas forcement spontané. On peut dire que le sujet anonyme fonctionne ici comme un principe d'unification à partir de la possibilité de la présentification. Lorsque la mémoire entre en jeu dans la formation du flux de conscience, advient la possibilité que le passé lointain – qui n'est pas seulement directement attaché au continuum temporel de l'ordre fixe de la durée du vécu –, participe à la constitution. Pour cette raison, il s'agit déjà d'un degré de l'activité proprement dite. Toutefois, il y a une continuité intentionnelle, une conséquence maintenue dans la sphère spontanée, ce qui n'est pas le cas pour tout le domaine du « je peux ».

Le « je peux » est un principe d'unification dans la mesure où il rend possible la récupération de sédiments du même flux de conscience ; c'est le principe de mise en place du caractère historique de la conscience. Il renvoie au même flux de conscience dans la mesure où les vécus ayant eu lieu dans le flux de conscience peuvent revenir en forme de souvenir, ce qui engendre l'identité du flux. Il unifie le flux de conscience comme principe de récupération du passé de la vie intentionnelle. Dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Husserl décrit les expériences phénoménologiques possibles que le phénoménologue peut faire de son flux de conscience, le seul auquel il a accès de façon immédiate. Ces expériences à ce moment-là ont un caractère complètement impersonnel – je peux revenir à un souvenir passé, passer à d'autres souvenirs, suivre la chaîne de souvenirs, saisir mon flux en succession, en simultanéité, etc. Quand Husserl pose le domaine transcendantal et avec lui la possibilité pour le moi méditant de saisir sa vie de conscience, il considère la possibilité pour le moi de saisir son flux du vécu en tant que champ qui englobe tout ce qui peut passer sous l'attention du moi ; c'est la possibilité pour le moi pur de saisir cette vie qui est celle dans laquelle il vit.

Le centre d'intérêt ou centre de motivation du moi effectue une continuité du flux de conscience. À ce niveau de la vie égoïque il ne s'agit pas seulement d'un principe, mais d'un mode d'activité plus élaboré à partir duquel se constitue un flux proprement égoïque. Le passé de la conscience peut être éveillé : le système de renvois unifie le flux de conscience comme possibilité vide. Mais un soubassement de validité forme une sorte de deuxième flux

continûment rattaché à l'unicité du moi comme horizon d'intérêt. L'éveil d'anciennes convictions n'est donc pas du même type que celui qui est motivé par la typique de l'objet anticipé, mais il s'agit d'éveiller les convictions qui sont structurantes dans les visées présentes du moi. Les convictions ne fonctionnent pas exactement de la même façon que la typique du déjà connu, mais elles déterminent – non en tant que contenu mais en tant que visée – les prises de position du moi en les structurant. Elles fonctionnent comme une sorte de « point de vue » auquel le moi ne peut pas être infidèle, et forment ainsi le rapport personnel du moi au monde, qui intervient donc dans la sphère transcendantale :

> Je suis comme moi identique, comme moi des habitualités personnelles demeurant dans ma temporalité de flux, moi de ce qui est à chaque fois mes intérêts, qui dans la succession sont et étaient les miens, devant moi (*vor mir*) l'horizon des <intérêts> futurs. Mais ainsi je suis tantôt conséquent, tantôt inconséquent, je suis tantôt le moi qui va dans le sens de l'être-moi et de la vie active que ce faisant je suis constamment mais qui "devrait être" constamment diffèrent, ultimement et totalement en vue de cela qui était et est mon telos constant et total, tantôt dans le conflit-avec mon « vrai » « vouloir »-être-et-vivre (*Seins- und Lebens-"Willen"*). Moi, le moi d'intérêt que je suis effectivement maintenant, suis dans la coïncidence univoque concordant des intérêts avec mon moi passé ; jusqu'à ce point je suis le même, pour autant que je tiens mes intérêts pour encore valides - demeurant personnellement pour autant que demeurant identiquement dans mon temps - sinon dans le recouvrement-conflictuel, le même dans la modalisation de son être-dirigé.[790]

Il y a cependant, une direction de la constitution qui va dans le sens inverse, des couches les plus élevées à la conscience absolue. Cela signifie que les objectités constituées par le moi passent dans la passivité en retournant au flux de conscience. Elles peuvent désormais être prédonnées comme étant déjà constituées. L'habitus est la première loi du flux de conscience, mais le moi est lui-même producteur d'habitus. En se liant dans sa vie concrète à ses propriétés habituelles, il constitue une unité continue qui forme un flux spécifiquement égoïque qui n'est pas seulement une couche plus élevée de la constitution, mais une unité ferme en fonction de laquelle se déroule la vie intentionnelle égoïque dans une conséquence. En ce sens, il ne s'agit pas seulement d'une différence de degré de constitution du sens, mais une distinction phénoménologique plus importante doit avoir lieu ici, et qui corresponde à deux déploiements différents de l'esthétique transcendantale.

[790] C-Ms, nº 7, p. 18.

5.2. La vie intentionnelle du moi personnel et actuel (anonyme). L'ego comme centre d'intérêt

Dans la passivité et dans l'activité, s'édifie la vie consciente (qui forme la continuité de la vie personnelle) et pré-consciente (qui est déjà individuante). Que dans les *Manuscrits du groupe C* un moi soit déjà pointé dans la vie pré-affective et le flux de conscience originaire comme égoïque, cela ne contredit pas le fait qu'une vie pré-consciente est de la même façon constituante de l'ego. Le moi lui-même a un rapport avec cette vie pré-consciente à la fois comme l'étranger au moi, et comme ce qui peut devenir conscient. La passivité pré-constituante et constituante est fondatrice pour la vie égoïque. Il y a toute une dimension passive de la vie de la conscience déjà constituante, sédimentée et qui peut être transmise de façon passive. Elle n'est pas seulement subjective, mais elle est constituante de l'unité concrète du monde.

Dans le premier chapitre, nous avons vu que l'ego se constitue passivement dans des synthèses d'identification qui établissent son identité. Nous avons vu ensuite la dimension active de sa genèse en exposant les thèses sur les habitualités du moi : l'ego se constitue activement à travers ses convictions et ses prises de positions à partir desquelles son identité est concrètement persistante. Le moi anonyme est le moi d'un acte momentané considéré en dehors de son horizon de validité. Il est le moi actuel, mais pas encore le moi de ses propriétés habituelles dont il est le substrat. Pourtant, Husserl remarque que « je ne suis pas seulement un moi actuel, je suis un moi habituel ». La vie active produit un monde spirituel qui est alors objectivé intersubjectivement. Pour qu'une constitution conséquente ait lieu, il est nécessaire que cela se forme à travers les prises de position spontanées et en fonction de l'unicité égoïque. Le moi anonyme serait-il celui qui correspond à un « je peux » qui n'est pas encore déterminé par le centre de motivation, et qui est agissant dans l'acte de connaissance seulement pour des motivations participant à l'acte ? En ce sens, le moi non anonyme agirait selon son horizon de validités-subsistantes, selon la conséquence téléologique de ses actes.

Quoiqu'il se constitue comme moi identique, une dualité se manifeste au sein même de l'ego ; l'ego se temporalise aussi comme pôle d'opposition. Il y a deux principes simultanés agissant dans la genèse de l'ego transcendantal : le principe de répétition (de réaffirmation du même), par lequel l'ego se constitue comme pôle d'identité vis-à-vis de l'objet. Il se produit également au sein de l'ego une mutation de son sens mais qui était déjà potentiellement incluse dans son horizon téléologique possible. Ainsi l'ego transcendantal concret englobe aussi l'opposition qu'il porte en lui. De la sorte, le moi peut abandonner une conviction où s'affirmait

son identité concrète. L'ego est à la fois le moi qui affirme son identité à travers ses convictions et le maintien de ses prises de position, et celui qui résulte de l'abandon de la conviction et de ses prises de position. L'ego transcendantal présente déjà potentiellement ces changements, mais ils doivent être instaurés activement.

Pour que je prenne position, il me faut une raison. Je peux ne pas être d'accord avec mes instincts, mes pulsions : comme tout cela apparaît selon des habitudes d'association, ils peuvent me paraître tout à fait irrationnels. Je peux choisir de ne pas participer à ma prise de position dans une attitude anti-naturelle de suspension de l'intérêt ; mais je partage toujours la conviction et je ne peux l'abandonner que si j'ai un motif pour le faire. La réflexion permet un dédoublement par lequel je peux me saisir dans ma prise de position ; je peux alors me reprocher d'avoir agi d'une certaine façon, regretter mon comportement, abandonner ma décision, mais je ne peux qu'agir en conséquence de ma prise de position antérieure. Je peux me transformer moi-même, mais tout en étant cohérent avec moi-même, c'est-à-dire si j'ai un motif, même apparent, pour le faire. C'est seulement pour le moi transcendantal que la validité des convictions est maintenue, que la conviction se tient comme valable en tant que propriété permanente.

Le fait qu'une partie de la vie du sujet se forme dans le domaine transcendantal a différentes conséquences dans la compréhension de la transformation de la personne. Connaître quelqu'un de plus près, c'est connaître ses comportements soumis à des règles, les prévoir. Mais la théorie transcendantale de la constitution de l'autre révèle que l'alter ego n'est pas seulement la personne que nous pouvons connaître de façon empirique-inductive, mais que nous la constituons dans un transfert de sens, c'est-à-dire transcendantalement. C'est en le faisant que nous surmontons en partie l'abîme qui sépare notre flux de conscience de celui de l'autre. Nous ne pouvons connaître de façon objective que la manifestation empirique d'un ego, d'un je suis qui est pourtant celui de l'être dont la vie se manifeste dans ses vécus psychiques. Mais les analyses transcendantales révèlent aussi la différence entre le fait de connaître par induction et le fait de connaître par transfert associatif de sens.

Cela se reflète aussi sur la manière qu'a le moi de se connaître lui-même. Je peux observer mes comportements et prendre conscience des habitudes pré-réflexives, mais ce dédoublement du moi ne se réalise que comme potentialité réflexive-constitutive du moi transcendantal. Je peux ne pas suivre simplement les tendances que régissent ma vie ou ne pas me comporter de façon habituelle. La dimension transcendantale provoque une transformation du sujet qui n'est pas seulement soumis aux tendances irrationnelles et passives, mais qui à un moment donné peut décider de se comporter différemment, de changer ses habitudes, de résister

aux pulsions. La voie de transformation du sujet préconisée par Husserl est celle du moi libre qui se transforme lui-même en étant fidèle ou infidèle à soi, dès qu'un motif se présente à lui en l'amenant à se transformer par une prise de position : c'est la voie de transformation du moi libre qui se déploie dans la continuité de la conséquence égoïque.

Une autre voie possible, qui n'est pas considérée par Husserl, est la voie de transformation par le « lâcher prise »[791]. Cela arrive quand nous ne pouvons plus soutenir une conviction, mais que nous ne décidons pas de l'abandonner parce qu'un motif se présente : il s'agit d'une sorte d'épochè particulière où la conviction n'est pas abandonnée en fonction de la conséquence égoïque, mais la chaîne de validités subsistantes s'est entièrement évanouie. C'est un détachement spontané de la propriété du moi. De cette façon, il peut y avoir une transformation « passive » des prises de position du moi, de la modalité doxique, sans que d'autres prises de position ne s'enchaînent à elle. Le « lâcher-prise » c'est lâcher une conviction même si nous n'avons pas trouvé un motif rationnel pour le faire. C'est l'abandon de l'identité elle-même, c'est-à-dire de la conséquence de l'ego. Au contraire, quand je pose une nouvelle prise de position, je deviens un autre que je suis moi-même, c'est un changement de l'identité en elle-même. Mais dans le « lâcher-prise » il y a la possibilité que je prenne une position en-dehors du champ compossible de la conséquence égoïque, de façon à ce que l'identité se transforme de manière plus radicale.

L'habitus du moi est différent des habitudes de la personne parce que celles-ci sont des automatismes pré-réflexifs conditionnant ses comportements, ses pensées, ses actions ; alors que les habitualités du moi, pour être réactivées, doivent être consciemment, réflexivement assumées – bien que l'on ignore souvent les motifs pour lesquels on les maintient. L'habitus n'est pas un vécu, une *unité* qui est posée par la conscience et qui peut réapparaître en tant qu'elle a une certaine validité ; ce n'est pas une évidence adéquate ; c'est en fait une façon de prendre position qui peut être réassumée par la conscience tandis qu'elle est le seul point de vue assumable par la conscience, valable au égard à un certain thème. Le changement implique alors qu'un autre point de vue possible soit acquis, ce qui change la structure de la prise de position à ce sujet, et on ne peut pas revenir en arrière après ce changement. Il y a pour cela besoin de motifs qui suppriment l'ancienne conviction.

Le moi doit entrer en contact par l'expérience avec une information qui déclenche le changement de point de vue. J'accumule des informations nécessaires, des connaissances, en

[791] La notion de « lâcher-prise » est très présente dans la tradition bouddhiste ainsi que d'autres courants contemporains dont la pratique est centrée sur la médiation. Sur cette notion, voir Depraz, N., Varela, F., Vermersch, P. *À l'épreuve de l'expérience : pour une pratique phénoménologique*, Bucarest : Zeta Books, 2011.

restant prête à abandonner une certaine conviction. Ce n'est pas un fait empirico-psychologique, car il me faut des motifs rationnels et des raisonnements qui soient constitués dans ma sphère primordiale, mais le changement doit également s'opérer au niveau pré-réflexif et empirique.

Mes habitudes changent au cours du temps, puisque j'apprends de nouvelles choses avec mes expériences. D'une part, mes anciennes convictions conditionnent la façon dont je fais mes expériences. D'autre part, ces dernières m'apprennent des choses qui m'amènent à abandonner mes convictions. Les habitudes en tant que comportements soumis à des règles sont pré-réflexives, elles sont des pures tendances irrationnelles. Par l'expérience, je peux prendre conscience de ces habitudes et ainsi, en agissant dans la réflexion, ne plus être déterminée par elles.

Nous avons essayé de comprendre la portée pour la constitution du sujet de la différence entre l'expérience objective et l'expérience transcendantale. Les analyses phénoménologiques husserliennes révèlent le sol transcendantal en montrant que la subjectivité pure ne coïncide pas avec le moi réel, et que la vie de la conscience se constitue dans un sol transcendantal. Le sujet réel est déjà porteur d'habitudes, mais les analyses phénoménologiques montrent qu'une autre sorte d'habitus est constituée transcendantalement. Il ne s'agit pas de comportements de la personne que l'on pourrait observer de façon inductive, mais l'habitus est ce à partir de quoi se constitue le rapport du moi au monde prédonné, ainsi que le rapport du moi à sa propre vie intentionnelle ; tout cela ayant lieu dans le champ transcendantal. Les deux sphères, transcendantale et empirique, sont pourtant perméables : le moi est capable, en tant que pôle de l'acte et substrat d'habitus, de constituer de nouvelles objectités dans le flux de conscience et de nouveaux habitus, qui deviennent alors des tendances. Il peut ainsi remplacer des habitudes déjà existantes auparavant.

Il y a la force de la tendance contre le motif de raison. Si j'ai une motivation pour abandonner le rapport persistant à un objet, celui-ci peut pour autant persister en tant que tendance, en tant que pulsion. Mais en ayant un motif pour le faire, c'est une autre « force » de motivation qui s'impose, cette fois-ci libre. Selon Husserl, le moi est libre dans la mesure où il n'est pas soumis aux pulsions, mais agit en tant que moi pratique. Nous pouvons prendre conscience de nos comportements soumis à des règles et les changer. C'est déjà l'activité qui intervient dans les tendances. L'induction est une tendance et tout dans la conscience devient une tendance. Mais celle-ci ne se limite pas à cela, l'ego peut se transformer par la prise de conscience, par le dédoublement du moi et par les prises de position spontanées et instauratrices.

Le moi pur, de son côté, a affaire à des visées persistantes par lesquelles il constitue un récit auto-biographique. En fonction de cela, il va diriger un certain regard vers l'expérience en

la saisissant selon ses convictions déjà instaurées. Il analyse l'expérience, l'étudie, l'observe. Il constitue la science, le monde social et culturel. Les habitudes pré-réflexives constituent mes comportements ; je peux prendre conscience de ceux-ci (par la psychanalyse par exemple) ; je les vois et je peux les changer. Mais le moi pur prend position selon ses propriétés instaurées par des motifs qu'il a peut-être oublié. Et c'est seulement par un changement de ses convictions à la suite d'une « prise de conscience » qu'il change son approche de la réalité, de ses expériences. À la suite d'une prise de conscience du moi transcendantal, c'est toute « ma vision » de l'expérience dans l'attitude naturelle qui change.

Les habitualités du moi sont des visées structurantes, elles orientent son horizon de déploiement, son point de vue. Les tendances sont des habitudes automatiques. Mais sont- elles autre chose que l'habitus passif ? Ceux-ci sont des procès passifs, des inductions que le moi peut arrêter ou continuer, mais qui se déroulent sans sa participation. Cela est valable pour l'induction pré-logique, pour les jugements anté-prédicatifs. Les jugements catégoriaux ne peuvent pas se constituer sans une participation exclusivement active du sujet. Dans les convictions, le moi est impliqué. Et il l'est dès qu'un souvenir contenant une ancienne conviction est réveillé. L'habitus passif obéit à une sorte de tendance dans laquelle la perception est dès le départ envoyée par induction au déjà connu. Mais dans l'habitus passif le moi n'intervient pas. Il y a par ailleurs une différence entre les comportements soumis à des règles observés chez une personne et les habitualités du moi. La thèse de Husserl sur les habitualités prend en considération la constitution d'une sphère transcendantale habituelle qui n'est pas seulement de l'ordre d'un comportement pré-reflexif, mais qui est une sphère primordiale que l'ego constitue et qui façonne son rapport au monde et à lui-même en tant que sujet réel.

Se pose, de plus, la question de savoir si le moi en tant que toujours actif, même dans la réceptivité, peut être ouvert à la nouveauté. Si l'induction est déjà présente dans la perception simple, peut-on percevoir consciemment les données sans qu'un sens ne soit déjà pré-constitué ? C'est la tâche de la déconstruction que de revenir à l'originaire. Mais dans les couches plus élevées de la constitution cela se passe autrement. Le nouveau apparaît comme ce qui était déjà inclus dans l'horizon de déploiement téléologique. C'est cela que Husserl exemplifie comme l'abandon d'une conviction, tout en mettant en avant la fonction des motifs qui peuvent le justifier.

Il y a une différence entre le désir et le but ; le désir est pré-réflexif, alors que le but est de l'ordre de la conviction, des habitualités du moi qui sont conscientes et fondées sur des motivations rationnelles. Comme les propriétés habituelles ne sont pas oubliées, le moi fonctionne comme un centre d'intérêt qui forme un pôle de motivation avec les validités

continues. Cela exerce une force de motivation sur l'éveil de souvenirs. Ceux-ci sont donc neutres ou anonymes lorsqu'ils sont éveillés par l'induction induite par l'objet, et personnels lorsqu'ils sont éveillés en fonction du centre d'intérêt du moi. Dans ce dernier cas, le moi n'est pas l'opérateur des synthèses passives, mais, parce qu'elles éveillent un sens qui a été constitué en fonction de son intérêt, il continue à fonctionner vis-à-vis de celles-ci comme centre.

Cela veut dire qu'une identité personnelle est ainsi constituée (et qui n'appartient pas seulement au moi réel) sur la base d'un horizon de validité et d'intérêt. Mais d'un point de vue transcendantal, il faut tenir compte du rapport du moi à ces habitualités, car sans celles-ci, les objets ne deviennent pas des objets d'intérêt conséquents pour le moi. Le fait que son champ de perception ne soit pas neutre est fondé sur le « soubassement dormant » des habitualités du moi. Le moi comme pôle actif rend possible la « visée au-delà »[792] ; au-delà du présent, de l'horizon présent, et cela dans une orientation de projection déterminée vers l'horizon passé et futur.

L'habitualité du moi appartient au domaine transcendantal parce qu'il ne s'agit pas du contenu de ces formations. Il s'agit de formations de pensée, d'un point de vue qui s'installe, qui est maintenu et transformé avec l'expérience – quoiqu'à partir de prises de position spontanées. Ce n'est pas une unité objectale qui a un contenu, ou le jugement lui-même, mais la visée du moi qui vient s'attacher à ce jugement, et tout cela forme une sphère de propriétés, une unicité qui détermine les visées futures, comme un horizon structuré par les points de vue instaurés, une sorte de centre d'orientation qui équivaut au point-zéro de la chair, son Ici Absolu. Le moi n'est pas une substance, mais le substrat des propriétés habituelles, sans lesquelles il se retire du flux, comme un vécu qui s'évanouit, sans se constituer comme quelque chose qui se tienne et se maintienne. Ainsi, sans ses propriétés, le moi est anonyme.

Les thèses husserliennes sur l'habitus permettent d'envisager qu'il n'y ait pas seulement des tendances, des pulsions et des comportements soumis à des règles, mais que la vie de l'ego fait le résultat de l'interaction du moi conscient et éveillé avec cette vie pré-réflexive. Husserl montre qu'un habitus persistant est constitué, qu'une conséquence de l'ego se forme de cette manière, ce qui permet tout acquis de connaissance durable. Il montre aussi que cette durabilité n'est pas seulement objective, mais qu'elle se constitue comme quelque chose d'identique pour le sujet. Parfois, le moi résiste aux pulsions, il change ses habitudes, mais il y a aussi quelque chose de permanent qui se constitue pour lui. Il n'y a pas seulement le sujet personnel et le monde, mais une intentionnalité transcendantale dans laquelle le moi forme une continuité de

[792] Cf. EJ, p. 37.

validité qui perdure et qui se transforme pour lui. Sans les habitualités du moi, la transmission de la géométrie par exemple ne serait pas possible. Un savoir peut être transmis par l'écriture, mais s'il ne vit pas dans l'esprit du théoricien, il ne peut pas se développer sans qu'un acquis permanent ne soit constitué dans l'esprit de celui qui pense.

5.3. L'inconscient comme degré zéro de conscience

Selon la phénoménologie husserlienne, l'inconscient est entendu comme un degré de la conscience : le degré zéro. Et comme nous l'avons vu, l'inconscient n'existe pas en tant que sphère propre, et par conséquent il n'est pas pris en compte comme quelque chose qui affecte par soi-même l'activité consciente. L'inconscient peut toujours devenir conscient dès lors que le vécu peut être perçu par le sujet, et il est toujours en rapport avec le présent vivant, avec le flux actuel et les impressions originaires ; la définition phénoménologique de l'inconscient est ce qui n'affecte pas maintenant.

Est-ce que la « conscience » pour Husserl commence avec l'intérêt du moi ? Est-ce que l'affection vient d'abord de l'objet et alors éveille l'intérêt du moi ou est-ce que l'horizon d'intérêt du moi influence le soubassement sédimenté et l'éveil de souvenirs ? La théorie sur les habitualités du moi peut suggérer que l'unité continue et conséquente oriente l'éveil du souvenir en fonction de l'horizon d'intérêt du moi, ce qui explique par exemple que des pensées reviennent avec insistance. Ainsi, ce fait s'expliquerait de façon phénoménologique et pas seulement psychologique. Il est certes vrai que des pensées remontent par association simplement, sans qu'il n'y ait d'intérêt préalable pour cela. L'inconscient est un degré de la conscience pour Husserl, de sorte qu'il considère toujours un éveil comme neutre, puisque l'affection y est tout simplement mesurée dans son écoulement actuel vers l'inactualité. Mais cette seule définition omet de penser pourquoi certains objets sont pour le moi plus affectants que d'autres, dans la mesure où, comme Husserl le soutient, la conscience et le passage à l'arrière-plan ne relèvent pas d'une question d'intensité. Nous devons donc poser la question de savoir si le fait que certaines pensées ou souvenirs nous affectent et saisissent plus notre attention que d'autres ne révèle pas en fait un problème phénoménologique. Cela ne doit pas être seulement dû à la tendance pré-réflexive comme première loi de la conscience : il s'agit peut-être de propriétés habituelles qui deviennent des tendances. Cela est probablement lié à l'unicité égoïque, au centre de motivation et d'intérêt qui exerce une sorte d'attraction dans le

flux de conscience passé. Cette unicité est une sorte de cristallisation d'un centre qui n'est plus seulement un pôle du cogito qui entre en scène et en sort avec le vécu, mais elle demeure en exerçant une force de motivation même là où le flux est inconscient. Il s'agit de formations mentales qui sont présentes pour l'ego comme quelque chose de conscient et non d'inconscient ou lié de façon cachée à quelque chose d'inconscient. Une fois tout ceci établi, se pose encore la question de savoir pourquoi seulement certaines propriétés habituelles deviennent dans certains cas des tendances.

Les habitualités sont des structures qui cristallisent un horizon de passé pour le moi comme présent. Il y a donc à la fois les tendances (ou les habitudes appelées *Gewohlenheit*) qui font que les souvenirs sont éveillés sans arrêt et que les habitualités du moi qui sont des points de vue comme des visées qui se maintiennent. D'une part, les tendances associatives éveillent des souvenirs dont le contenu peut être quelque chose qui affecte le moi de façon insistante et cela se forme dans la sphère pré-réflexive sans motivation rationnelle ; d'autre part, dans la sphère primordiale se forment les habitualités du moi comme des visées qui se conservent dans une continuité cohérente.

5.4. L'expérience est-elle une construction ?

La notion husserlienne d'habitus soutient une explication phénoménologique de la constitution du rapport du moi au monde qui se distingue de la psychologie et affirme la théorie transcendantale comme celle qui explique la constitution de l'objet intentionnel par la conscience. L'expérience la plus simple, dès lors qu'il y a une visée spécifique vers l'objet, est une construction, comme le montre les analyses sur l'induction. Dans les couches plus élevées de la constitution, cette construction est entièrement idéale et n'a rien à voir avec une *Ichfremdheit*, ce qui implique que les constructions idéales ne reposent sur aucun objet réel. Husserl révèle ainsi le caractère idéal de notre rapport au monde, et aussi que celui-ci est structuré par les habitualités du moi. Cela révèle aussi le rapport direct entre les habitualités idéales et les idéalisations scientifiques. L'ego constitue le monde dans sa sphère primordiale et cette constitution « solipsiste » doit ensuite être mise à l'épreuve d'une objectivation qui se fonde dans le fait que deux ego sont en accord à l'égard de ce qui est constitué dans chaque sphère primordiale. Cela révèle le caractère de substruction de l'objectivité. Husserl n'explore pas les dangers qui se trouvent dans cette idéalisation qui peut enfermer le moi dans ses

convictions, ainsi que toute une communauté. Les habitualités du moi conditionnent son approche du monde, orientent ses prises de position, structurent ses perceptions. Le rapport du moi en tant sujet conscient au réel passe alors d'abord par le filtre des habitualités.

L'étant spatio-temporel sert d'index pour les critères d'objectivation de l'intersubjectivité égologique, quoique les perceptions que nous avons de lui soient seulement subjectives. Il s'agit donc d'une subjectivité primordiale pour laquelle se présente l'objet spatio-temporel. Cette couche ne peut être atteinte par le moi qui médite que par abstraction des couches de sens formées de façon idéale. Le sens du monde réduit de l'ego doit être validé par d'autres ego pour avoir une validité objective. En confrontant son monde réduit avec ceux des autres, l'ego effectue l'épreuve de réalité de sa nature propre et de son monde réduit. Ainsi, ce qui entre en conflit avec le monde objectivé par la communauté d'ego ne pourra être objectivement validé.

Le monde réduit de l'ego est formé par le rapport du moi aux habitualités qui, dès lors qu'elles sont constituées de façon active, régissent son rapport au monde. La réalité objective est seconde dans l'ordre de constitution, car l'ego a besoin d'autres ego pour poser une réalité objective commune au-delà de son monde réduit. Ainsi, un monde logique commun ne peut se constituer que par le biais d'une expérience objectivée. C'est par l'accord entre les mondes réduits de chaque ego que se constitue un monde commun, une communauté intersubjective transcendantale, et ensuite par la portée de l'objectivation que les ego effectuent de leur mondes réduits, par le potentiel du transfert qu'ils peuvent opérer.

Poser la sphère primordiale comme le sol originaire de la constitution du monde et de la nature conduit à une ontologie pour laquelle le sens d'être du monde est transcendantal. L'objectivation scientifique de la nature est de ce point de vue une sorte de construction dans la mesure où elle doit être posée par des actes rationnels et validée par l'accord entre les sujets, objectivée de façon intersubjective. La nature pour Husserl doit être quelque chose que je peux éprouver de façon originale, qui m'est pré-donnée dans l'expérience immédiate. Cette expérience présente l'écart entre intention et intuition, et c'est le procès inductif appartenant à toute expérience qui l'effectue. L'objectivation scientifique est une continuation des opérations qui débutent dans la sphère primordiale jusqu'à un accord objectivé, construit entre les ego. C'est un accord entre ce qui est propre à chaque ego et n'existe que de façon idéale, d'abord pour soi et ensuite pour la communauté d'ego transcendantaux.

Toutefois, entre ma sphère primordiale et la sphère étrangère, il n'y a pas d'accord possible. Il n'est pas exact de dire qu'une continuation du procès inductif mène directement de la sphère primordiale à la sphère étrangère, comme s'il y avait une continuité entre ces deux

sphères. Pour cette raison, dans le monde de la vie la perception de corps sensibles n'est pas l'expérience immédiate, mais le sens spirituel est prédonné en premier. La déconstruction que Husserl propose dans *Expérience et jugement* vise un retour à l'induction plus originaire, cependant dans le monde de la vie, l'expérience est immédiatement empathique.

Une autre différence c'est que ce qui est du domaine de la nature primordiale peut être objet d'un remplissement effectif (il peut y avoir une confirmation, l'intention peut être remplie), alors que ce n'est pas le cas de l'empathie. Dans l'expérience pré-logique du monde je ne peux faire qu'une expérience originale, mais qui est empathique : elle est constituée dans ma sphère propre en fonction de l'apprésentation de ce que je ne perçois pas immédiatement mais rends sensible. Le sens pré-logique du monde, les réalités spirituelles, on les éprouve de façon originale, tout en sortant de son monde propre. Il en résulte deux concepts étroit et étendu de nature qui ne se confondent pas.

La déconstruction pratiquée dans *Expérience et jugement* intervient sur le procès d'induction. Cela est possible parce que les visées intentionnelles à vide sont le produit de l'intention, du « je peux » et peuvent donc être suspendues. La visée des faces cachées de la chose est donc contingente de ce point de vue. Cela nous amène à poser la question de savoir si l'expérience concrète n'est donc pas déjà une construction. Si nous considérons que le sens idéal attaché à l'objet sensible est déjà une construction, celle-ci appartient à la pure expérience. Dominique Pradelle écrit en ce sens : « si le caractère de donation incarnée de la perception est bien assuré par un "voir" réflexif, son idéalité n'est-elle pas au contraire une construction théorique, corrélat d'un "faire" méthodique ou d'une idéalisation implicite dont il faudrait décrire le procès et interroger l'origine ? »[793] Et Bruce Bégout parle d'« une idéalisation pré-scientifique sous la forme naturelle du monde de la vie »[794]. La prédonation dans l'attitude naturelle est de ce point de vue fondamentalement une construction. Mais Husserl semble plutôt poser la construction du côté de l'activité, comme produit (*Produkt*) des actes rationnels. Construire c'est objectiver et idealiser. Cependant, un problème apparaît du fait que les formations pratiques et doxiques sont sédimentées et prédonnées dans l'expérience naturelle comme sens habituel. Cela veut dire que dès lorsqu'un objet sensible est donné à la perception, une induction renvoie de façon passive au sens constitué, comme s'il était donné immédiatement dans l'expérience. Il n'y a pas d'expérience objectivée éprouvable, ce qui est éprouvé ne l'est pas en tant qu'objet réel, mais en tant que chose idéale.

---

[793] Pradelle, D. *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl, op. cit.*, p. 156.
[794] Bégout, B. *La Découverte du quotidien*, *op. cit*, p. 185.

Comme nous l'avons vu, pour une conception non-égologique, la personne est la somme de pensées associées, de la réalité psychique qui est historique, des associations que le sujet ne maîtrise pas, qui sont pré-réflexives. Admettre un moi transcendantal montre que le sujet est aussi celui qui opère ses prises de position spontanées à travers lesquelles il est en rapport avec sa vie réflexive et pré-réflexive et il n'est pas seulement entraîné par celle-ci. C'est aussi admettre qu'une intentionnalité peut pénétrer l'horizon de déploiement de la chose en visant un enrichissement idéal de celle-ci. Il s'agit d'un horizon de visées à vide qui est co-donné avec l'objet sensible réel et qui peut être déployé par la conscience. C'est dans le rapport de la conscience à l'objet que le sens est constitué comme sens possible de son horizon de co-donation, mais qui ne se déploie que dans l'excès de la pensée sur l'intuition. Il y a une interaction entre les visées remplies réellement et les visées vides seulement intuitionnées et co-perçues dans la structure d'horizon comme détermination anticipatrice (domaine du « je peux »), et qui sont d'ailleurs déterminées par les propriétés habituelles du moi. Par ailleurs, d'autres unités constituées sont seulement idéales.

D'après ce que nous avons vu dans le quatrième chapitre, une interprétation possible permet d'affirmer que l'expérience de la subjectivité pure est par excellence une construction. Les manuscrits tardifs sur la temporalité élargissent la portée du caractère égologique de la conscience, puisque la temporalisation originaire est déjà une sorte de construction dans la mesure où il y a en elle une aspiration par laquelle la conscience s'éloigne du noyau d'impression originaire. C'est en raison de ce caractère construit de la pure expérience que le monde devient un monde concret pour l'ego et pour la communauté d'ego. La phénoménologie ne porte pas sur l'étant objectivé ni sur l'étant réel mais sur l'expérience que nous faisons de lui.

Le monde de la vie, à la différence de la nature objectivée des sciences, est constitué activement et passivement, à travers la sédimentation et selon un habitus constitué de façon transcendantale. De ce monde pré-logique nous faisons une expérience concrète qui n'est donc pas celle d'un étant naturel, mais de la signification sédimentée que se constitue dans notre rapport aux choses. De ce point de vue, la connaissance est fondée sur l'immanence intentionnelle et ses limites se trouvent dans ce dont nous pouvons faire une expérience sensible ou ce que nous pouvons apprésenter de façon adéquate. Cependant, cette expérience est aussi une sorte d'idéalisation dans la mesure où par les différents degrés d'induction, l'intention de celui qui juge s'éloigne de l'objet réel en visant un horizon au-delà de l'intuition remplissable.

La conscience ne fait pas seulement une expérience objective de l'objet, mais celui-ci se constitue dans et par la subjectivité pure. En revenant sur les notions de moi pur et d'habitus,

nous avons essayé de comprendre les modes de fonctionnement de la subjectivité transcendantale et de son rapport au monde qui est égoïque et essentiellement habituel. C'est toute la particularité de l'ego que de se constituer dans l'entrelacement d'une genèse passive et d'une genèse active. La perception transcendantale d'objet ne se fait que sur le fondement de la croyance passive. Même si une vérification, une confirmation ou une correction peut s'enchaîner à celle-ci, la croyance du moi à la prédonation de l'objet est le point de départ nécessaire pour la constitution du sens. La perception devient sous son attention une expérience anté-prédicative grâce à laquelle l'objet est prédonné en tant que chose : l'induction comme habitus passif revoie à l'horizon co-donné du sens constitué idéalement. Nous avons vu qu'en se distinguant de la sphère de la réceptivité, nous trouvons la sphère égoïque qui se caractérise par les prises de position spontanées et par la constitution des habitualités du moi. Husserl décrit ainsi l'autoconstitution de l'ego comme pôle des vécus, comme ego concret et comme monade dans sa nature primordiale.

Nous avons vu aussi qu'un autre sens de nature est exposé dans les analyses phénoménologiques de la prédonation. Par conséquent, l'ambiguïté de l'esthétique transcendantale ne se trouve pas dans l'opposition subjectivité pure / expérience objective, ou sphère passive / sphère active – quoique cette doctrine doive répondre différemment à chacun de ces domaines d'investigation. Le double sens de l'esthétique transcendantale se trouve dans la façon dont la subjectivité pure se rapporte à l'objet : si l'excès de la pensée sur l'intuition est une structure générale de l'expérience, un écart particulier entre intention et intuition correspond à chaque type d'objet. Une différence de degré d'induction s'y trouve et implique à chaque fois une différence de degré de sens. Un sens primaire se forme directement à partir de la simple perception ou simple considération des corps sensibles, et un sens secondaire se fonde sur l'empathie. Ce n'est pas qu'il y ait d'un côté des objets sensibles et de l'autre des objets supra-sensibles, mais il y a un excès du sens sur le sensible dans toute expérience que le moi fait de l'objet, ou autrement dit toute expérience d'objet dans la subjectivité pure est idéale. La particularité de la constitution transcendantale revient à constituer de ce point de vue différents sens de transcendance. En étant essentiellement idéale, elle s'auto-génère et persiste selon un habitus grâce auquel l'objet est reconnu selon un type, et à un niveau plus élevé de la constitution la subjectivité égoïque déploie le sens d'objet de façon téléologique et conséquente.

Les constitutions se sédimentent en tant qu'habitus et celui-ci est présent dès que le moi tourne son attention vers un objet, dans la simple considération. Tout dans la sphère primordiale devient habitus et si le rapport de l'ego au monde passe originairement par cette sphère, c'est tout son rapport au monde qui est habituel. C'est ainsi qu'il développe ce rapport dans le sens

de la connaissance et que le monde prédonné devient un monde déjà connu. Tout ce qui est perçu est renvoyé par le système passif habituel à une connaissance déjà acquise. À partir de là, la simple perception de l'objet est déjà une prise de position qui ne vise pas seulement le remplissement réel, mais dans laquelle il y a une intention de connaissance, l'intention de connaître l'objet dans toutes ses potentialités (ses faces cachées, ses horizons de remplissement). Il y a déjà dans la simple perception du moi cet intérêt de connaissance, cette aspiration à aller plus loin, à pénétrer dans l'objet et à vérifier nos évidences initiales.

Cependant, en faisant l'expérience empathique, l'ego a affaire à ce qui n'est pas constitué dans sa nature propre, mais de manière intersubjective. L'expérience du monde est l'expérience de l'étranger au moi : ces expériences empathiques ayant lieu dans le monde de la vie sont formées par apprésentation dans sa sphère propre et de ce point de vue elles ne sont pas originales. Il s'agit de deux domaines de la nature qui ne sont pas constitués de la même façon et qui interagissent l'un avec l'autre dans l'expérience même que le moi fait dans l'attitude naturelle. Du point de vue du sens étendu de nature, le moi fait du monde commun une expérience originale, en tant que le monde lui est prédonné en premier dans l'attitude naturelle. Il entre ainsi en contact avec des produits spirituels qui lui sont étrangers, mais qu'il intègre ensuite à sa manière, à son style, à son domaine propre. L'ego fait à chaque fois cette opération dans laquelle il expérimente la nature qui dépasse ce qui lui est propre pour ensuite l'englober dans sa nature propre. Dans ce mouvement, il y a une transformation de ses prises de positions, dans la mesure où de nouveau motifs se présentent en l'amenant à la transformation de ses convictions. En ce sens, une transformation de l'habituation est issue du rapport de l'acte à l'objectité. Mais une autre possibilité de transformation c'est celle qui ne s'insère pas dans la continuité intentionnelle égoïque, dans la conséquence de l'ego : le lâcher-prise de la conviction. En tous cas, la description de la formation de propriétés habituelles du moi contraste avec les descriptions de la constitution formelle de l'identité égoïque. Husserl affirme que le moi est à chaque fois le même, le même pôle identique de tous ses vécus. Mais dans sa vie concrète, l'ego se transforme soi-même dans la mesure où ses propriétés ne sont pas figées : il est en constante transformation par ses prises de position. Dans son rapport avec le monde, le contact entre sa sphère primordiale et l'expérience empathique l'amène à se décider autrement, à changer ses habitus. L'expérience de l'objet détermine le changement de prises de position du moi, de ses habitualités et donc du cours de son existence. C'est la transformation de la conscience égoïque qui est essentiellement habituelle par l'expérience de l'étranger qui oblige à tout moment la conscience à reconfigurer sa propre structure de typique et de style.

Dans les *Méditations cartésiennes,* mais aussi dans les *Ideen II*, Husserl décrit le passage de la constitution du monde réduit au monde intersubjectif qui s'édifie à partir de la constitution de l'autre dans la sphère primordiale de l'ego pour ensuite être objectivé comme monde commun à toute la communauté d'ego transcendantaux. Il s'agit de l'objectivation par des actes rationnels de ce que chaque ego constitue dans sa nature propre et donc d'une idéalité commune. L'idéalisation des sciences de la nature s'insère dans ce type de formation qui est d'abord instaurée dans la sphère intra-personnelle égoïque. Cependant, l'ambiguïté du sens de la nature qui se trouve dans le développement des analyses husserliennes pointe vers une autre forme de constitution. Si elle est transcendantale, elle a néanmoins une origine commune comme monde pour tout un chacun. La différence d'interprétation que nous trouvons dans des textes comme *Expérience et jugement* et la *Krisis* déroulent de cette ambiguïté. Il n'y a pas de passage direct entre la sphère primordiale et la sphère étrangère, mais les deux se rencontrent dans l'expérience. Pour cette raison, il n'y a pas de contradiction : la méthode de la déconstruction vise une suspension des constructions idéales qui s'avèrent constituées à partir de l'objectivation de ce qui est formé dans la sphère primordiale, ce qui nous permet de revenir au « monde de la vie originaire » en tant que constitué pour soi dans la sphère primordiale. Mais le monde de la vie en tant que monde prédonné dans l'attitude naturelle n'est pas précédé par une constitution primordiale : le monde de la vie n'est pas constitué par l'objectivation de la nature propre, mais dans l'intersubjectivité transcendantale. La réduction pratiquée dans la *Krisis* révèle la formation transcendantale originairement intersubjective du monde de la vie. Celle-ci est dès le départ emphatique, ce qui implique que les objets soient immédiatement prédonnés en tant que choses qui ont pour nous une signification. La constitution transcendantale est caractérisée par la constitution idéale du sens qui s'impose, dans l'expérience concrète que nous faisons du monde, à la simple expérience sensible de celui-ci, qui subit un recouvrement par l'excès de la pensée sur l'intuition. En cela se distinguent : l'expérience vérifiable intuitivement comme la perception des côtés cachés de la chose, qui même si elles ne sont pas visibles actuellement, peuvent entrer dans mon champ de perception ; et l'*Einfühlung* qui ne pourra jamais être vérifiée intuitivement. Le transfert du sens de l'autre cherche à recouvrir cette séparation, tout en demeurant comme expérience idéale non éprouvée, mais comme idéalisation possiblement objectivée. Dans la sphère primordiale transcendantale se constitue un monde réduit intra-personnel qui, en étant intersubjectivement objectivé, devient un monde commun auquel nous avons affaire dans l'attitude personnaliste. Il est cependant confronté dans l'expérience au monde de la vie intersubjectivement constitué, et cette confrontation mène à une transformation de l'idéalité intra-personnelle et personnaliste.

Conclusion

Au début de ce travail, nous nous sommes intéressée à la question du moi pur. Il ne s'agissait pas pour nous de comprendre le développement de la notion du moi pur chez Husserl, mais nous nous sommes surtout intéressée à ce qui a amené Husserl à admettre cette notion et ensuite aux changements que cette admission a impliqués dans sa pensée. Nous nous sommes ainsi posé la question de savoir pourquoi il a affirmé dans les *Recherches logiques* que l'unité du flux de conscience n'a pas besoin de se fonder sur un principe unique qui serait « transcendant » au flux de conscience en même temps qu'originaire.

Dans le premier chapitre, nous avons essayé de reconstituer le parcours par lequel Husserl passe d'une conception de la conscience sans moi immanent à celle selon laquelle la moi pur est d'abord un principe d'unification du flux de conscience ; puis à la conception de moi comme substrat des habitualités. S'il s'agit d'une notion qui est beaucoup remise en question par le philosophe lui-même et qui traverse différentes modifications, nous avons trouvé un fil conducteur dans le constat que fait Husserl : à savoir que la personne n'est pas seulement le résultat de comportements soumis à des règles ou à des habitudes au sens empirique, mais qu'il y a un champ transcendantal où se constitue la vie de la conscience, et que l'individuation de l'ego est indissociable du sens formé dans la sphère immanente et d'une intentionnalité qui constitue la conséquence et la continuité de la vie égoïque. C'est à cette question que nous nous sommes intéressée, de sorte que notre reconstitution ne cherche pas à analyser le développement de la notion de moi pur – ce qui a déjà été fait par d'autres auteurs – mais à comprendre l'évolution de la distinction entre la notion de moi pur et celle de moi personnel dans la pensée de Husserl.

Ainsi nous avons essayé dans le premier chapitre de comprendre quelle est la spécificité de la notion de moi pur qui fait que Husserl admet cette notion en dépassant sa thèse initiale qui reconnaissait seulement un moi empirique. En revenant aux thèses sur la conscience du temps, nous avons cherché à comprendre ce qui a mené à ce tournant. Nous nous sommes intéressée au fait que la description de la constitution de la conscience originaire du temps à travers les phases temporelles qui se succèdent dans un continuum d'apparition, de modification et d'évanouissement peut se faire sans le recours à la notion de moi pur. Ensuite nous avons essayé de repérer les moments de l'analyse dans lesquels l'acte intentionnel peut être admis comme ayant sa source dans le moi-pôle. La notion de présentification (*Vergegenwärtigung*) apparaît comme centrale pour établir la validité du domaine transcendantal : le fait qu'un souvenir puisse être éveillé de façon spontanée le place dans le domaine pratique du « je peux ». Cependant, nous avons vu par la suite que, si cette considération nous permet d'admettre un principe d'unification du flux de conscience, elle ne fonde pas encore la constitution du monde sur la subjectivité pure. Les synthèses passives jouent également un rôle central dans la constitution, et l'éveil associatif et donc passif de présentifications participe tout autant à l'individuation de l'ego. À partir du constat du double rôle de la présentification, nous nous sommes intéressée au croisement entre la dimension passive et la dimension spontanée de la conscience.

Nous avons suivi le développement de la notion de moi pur, non pas dans but d'en reconstituer la genèse, mais pour repérer la spécificité de l'admission du sujet transcendantal et son rôle dans la constitution de la personne. Nous avons vu que, dans les *Ideen I,* Husserl pose le moi comme source du vécu, mais cette thèse n'était pas suffisante, car ce moi-source s'avère être un pôle vide. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl surmonte cette difficulté avec sa thèse sur les habitualités du moi : le sujet transcendantal devient un moi concret et le champ transcendantal est posé comme sol où se forment les propriétés personnelles. À partir de ce constat, notre problématique s'est déplacée : le problème de l'habitus devient central dans nos analyses. Nous nous sommes intéressée d'abord au rapport entre la dimension passive et la dimension active de la conscience. Nous nous posions la question de savoir comment ces deux dimensions de la vie de la conscience, qui ne se confondent pas, mais sont à tout moment entrelacées, se rapportent entre elles. Mais notre étude a révélé que la notion d'habitus est au croisement de ces différents modes de la conscience qui sont toujours relatifs l'un à l'autre. Nous nous sommes confrontée à cette conception husserlienne de l'habitus sans lequel le moi est une identité vide. C'est à travers l'habitus que la monade devient une instance concrète.

En approfondissant la problématique de l'habitus tel qu'il est décrit par Husserl, nous avons constaté l'originalité de ses analyses. Il nous apparaissait de plus en plus clairement que ce qu'il nomme « propriétés habituelles » n'est pas la même chose que les habitudes (*Gewohnheiten*) pré-réflexives de la personne, et il ne s'agit pas non plus de l'habitus attaché au sens de l'objet. Il nous a fallu revenir au débat initié par Roman Ingarden au sujet de la constitution des propriétés habituelles. Nous nous sommes posé la question de savoir s'il y a effectivement une différence entre souvenir et conviction (en nous référant aux thèses de Elmar Holenstein). Nous avons retrouvé à nouveau le problème apparu au premier chapitre : celui du double rôle, à la fois passif et spontané, de la présentification. Nous abordons ainsi à nouveau la question de la présentification qui apparaît centrale pour toute la problématique.

Ainsi, nous nous sommes focalisées d'abord sur la notion de moi pur, tout en partant du présupposé selon lequel un moi personnel est une instance empirique constituée sur le plan psychique à travers des habitudes pré-réflexives. Dans les *Ideen II*, Husserl pose des questions qui révèlent son embarras devant la séparation du moi pur et du moi personnel et il s'efforce de comprendre dans quelle mesure elles s'entrelacent. Ce qui est décisif ici est le fait d'admettre une constitution transcendantale de la personne, en montrant que le moi et le monde personnels sont constitués dans le champ transcendantal. La compréhension de la genèse transcendantale de l'ego et du monde montre qu'une genèse intra-personnelle et une genèse « personnaliste » commence déjà dans le champ transcendantal. Cette genèse est divisée en genèse passive et genèse active, et il s'agissait pour nous de comprendre leur articulation.

Nous avons essayé de repérer et de reconstituer les spécificités de cette théorie au cours des trois derniers chapitres. Après avoir constaté à la fin du deuxième chapitre qu'une confusion entre habitus

passif et habitus actif apparaissait dans les analyses de certains commentateurs, nous avons tenté dans le troisième chapitre de les distinguer l'un de l'autre. L'entrelacement entre genèse passive et genèse active a été travaillé selon les différents aspects de la genèse transcendantale. Une partie importante du travail de Husserl consiste en effet à distinguer ces deux genèses, ce qui renforce le point de vue selon lequel les synthèses passives jouent un rôle autonome dans la constitution originaire et permet d'affirmer que, par la genèse active, le sujet transcendantal s'approprie la constitution passive en l'inscrivant dans la sphère de la spontanéité. Le statut de l'originaire se déplace selon le point de vue à partir duquel sont développés les analyses. En ce sens, les passages de *De la synthèse passive*[795] où Husserl étudie précisément le croisement entre ces différentes genèses ont été d'une grande importance pour notre travail.

La complexité de cet entrelacement se révèle par exemple dans le fait que Husserl développe sa conception de l'expérience anté-prédicative dans *Expérience et jugement* qui est un texte consacré à la genèse active. Mais c'est justement là qu'il décrit la constitution de l'habitus passif qui est formé avec la constitution du sens d'objet. Il nous est apparu que deux moments distincts peuvent être repérés dans la constitution : les sens qui se forment à partir du recouvrement passif demeurent attaché à l'objet en tant qu'habitus passif, alors que le moi fait l'expérience spontanée de l'objet à partir de l'intérêt qu'il dirige sur lui. Il s'agissait alors de comprendre les différentes intentionnalités qui participent simultanément à la constitution. Elles impliquent différentes façons d'unifier l'horizon temporel du flux de conscience : d'un côté, les associations passives fondent le système de renvois et constituent ainsi l'unité sous-jacente de ce qui peut à nouveau être éveillé ; de l'autre, la persistance des convictions du moi forme un horizon de validité continu et unique dans laquelle passé, présent et futur demeurent comme horizon concret pour le moi.

Une fois encore, nous étions confrontée au problème du double rôle de la présentification, mais en l'abordant autrement : la différence entre souvenir et conviction est révélatrice de cette double intentionnalité qui opère simultanément dans la vie de la conscience. Il est devenu clair que l'habitus ne se forme pas partout de la même façon et qu'il peut être attaché soit au sens d'objet, soit à la conséquence égoïque ; et que, dans les deux cas, il se forme d'une façon différente. La transformation du sens est également différente dans chaque cas : le sens d'objet peut être corrigé à travers la vérification comme recouvrement passif, dans une mise à jour du sens déposé. En revanche, une conviction ne peut être supprimée qu'à travers une prise de position spontanée du moi et en cela en fonction d'un motif.

Ces analyses nous ont renvoyée au double sens de l'esthétique transcendantale dans la mesure où la sphère de la réceptivité et la sphère de la spontanéité se réfèrent différemment à cette doctrine. Mais, en nous penchant sur cette problématique, un autre problème est apparu : le sens d'objet ainsi que les

[795] APS, p. 340-345.

convictions du moi sont constitués dans la sphère primordiale de l'ego qui se révèle donc comme le domaine d'origine de l'habitus. Nous nous sommes alors posé la question de savoir si effectivement l'habitus se limite à cette sphère ou s'il y a des habitus qui se forment de façon intersubjective. Cela nous amenait également à poser la question de savoir quelle est l'interaction entre les prises de position du moi, l'habitus et l'expérience du monde. Nous nous sommes ainsi penché sur la question de la nature et du monde de la vie, spécialement sur la problématique du double sens qui renvoie à l'ambiguïté de l'esthétique transcendantale et rejoint par une autre perspective le rapport entre genèse passive et genèse active[796].

Nous nous sommes intéressé au statut de la croyance passive, car il s'agit d'une pure passivité, mais qui implique déjà une prise de position. Ainsi nous nous sommes posé la question de savoir dans quelle mesure nous pouvons admettre une passivité pure. Elle devrait se placer avant toute attention du moi, mais là où des synthèses unifiant l'unité du champ sensible sont déjà opérantes. En ce sens, la croyance passive est déjà une adhésion du moi à la thèse de la croyance en l'être qui est le point de départ nécessaire pour toute perception et toute constitution transcendantale.

Nous nous sommes posé ensuite la question de savoir si un étant peut être pré-donné au moi avant qu'il ne soit constitué par lui. Cette recherche nous a renvoyé à la conception de la nature tel qu'elle est formulée par Husserl dans son débat avec les sciences objectives. Pour celles-ci, la nature est un étant existant en soi et qui peut en ce sens précéder le sujet. Au contraire, dans la conception husserlienne, les limites de la pure passivité reposent dans la sphère primordiale : en montrant à travers la réduction phénoménologique qu'une constitution transcendantale est au fondement de notre rapport original au monde, les substrats sensibles sont perçus comme le produit des synthèses menées par l'intention de pénétrer et de connaître l'objet. Celui-ci est donc perçu comme l'articulation entre l'horizon de remplissement et les visées à vide, ce qui fait ainsi de l'induction le chemin privilégié pour toute expérience d'un objet de la nature. C'est par le même moyen que les objets perçus dans le monde de la vie sont perçus comme des choses.

Nous nous sommes ainsi intéressé à la question de l'induction qui est très présente dans les textes tardifs. Elle apparaît comme la structure générale de l'expérience et en même temps comme ce qui permet le passage d'un mode de l'expérience à l'autre. Dans des textes des années 1920 comme *Expérience et jugement*, Husserl élabore la méthode de la déconstruction (*Abbau*) du sens qui permet de revenir à une expérience plus originaire. Dans cet ouvrage, la méthode consiste à interrompre le procès d'induction pour qu'il ne suive pas son cours intégralement, mais s'arrête au stade de la perception sensible. Il nous

[796] Cette correspondance nous a été montrée par l'article de Julien Farges déjà cité, « Monde de la vie et primordialité chez Husserl. Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale », *Philosophie*, 108, (2011/1), p. 15-34.

apparaissait ainsi qu'il y avait une continuité entre la constitution de ce qui est perçu dans la sphère primordiale et la constitution de produits spirituels constitués de façon empathique (lorsque le procès d'induction mène le sujet de la perception des corps à la perception de choses constituées intersubjectivement). Mais cela s'est révélé une constatation erronée. Il y a effectivement une continuité entre les constitutions du moi et les idéalisations objectivées intersubjectivement, dans la mesure où celles-ci doivent d'abord se former dans la sphère primordiale. Cependant, les choses constituées en fonction de l'expérience empathique sont dès le départ intersubjectives et c'est seulement en tant que telles qu'elles sont intégrées à la sphère primordiale. Cela révèle qu'un habitus passif intersubjectif appartient à l'expérience empathique qui est celle du monde de la vie. Par ailleurs, un habitus actif peut persister en tant que conviction pour une communauté dans laquelle les sujets développent les uns après les autres le sens idéalement constitué dans la sphère intra-personnelle de chacun.

C'est grâce à ce système d'habitus que l'ego peut avoir un rapport à un monde prédonné en tant que monde reconnu qu'il peut continuer à connaître, et que le maintien et la transmission des acquis de connaissances et des produits spirituels sont possibles. Ce système se fonde sur l'induction qui structure toute expérience d'objet dès la simple perception. En ce sens, le caractère « constructif » de l'expérience s'est révélé au cours de nos analyses et se posait la question de savoir quel est le sens de la construction pour Husserl. Ne fonde-t-elle la structure générale de l'expérience de la subjectivité pure ? Il nous est apparu que nous ne pouvons pas concevoir l'expérience concrète sans l'induction.

Cela révèle que dans le domaine transcendantal, le rapport du sujet au monde fonde une intentionnalité persistante : les analyses husserliennes montrent qu'elle persiste au sein de la sphère propre égoïque dans son horizon de conséquence, ainsi que dans le domaine transcendantal intersubjectif. Nous voulions surtout comprendre quel est le rapport entre l'expérience du monde et l'ego transcendantal et dans quelle mesure l'un transforme l'autre. Il nous fallait mieux comprendre la relation entre moi pur et moi réel, l'interaction complexe entre le sol transcendantal et la personne. Au départ, nous désirions interroger les raisons pour admettre la notion de moi pur et le domaine transcendantal constituant le monde ; ainsi que le rapport entre cette source active des vécus intentionnels et les synthèses passives : est-ce qu'il y a un flux de conscience proprement égoïque où celui-ci ne serait qu'un moment de la vie de la conscience ? Mais, au cours de notre étude, le problème de l'habitus est devenu central dans la mesure où il se révélait que ce que Husserl nomme moi transcendantal est en fait un complexe système d'habitus.

Nous avons étudié à partir de différentes perspectives le rapport entre l'activité présente et le passé. Il nous a intéressés particulièrement en tant qu'il est inconscient, question qui n'est d'ailleurs pas très développée par Husserl. Nous avons vu que l'inconscient phénoménologique correspond au degré-zéro de conscience. La question est donc de savoir s'il y a une différence phénoménologique entre l'inconscient comme vécu non-encore-passé de l'état actuel de conscience et l'inconscient comme vécu

tombé dans l'évanouissement après s'être actualisé, c'est-à-dire une différence entre un vécu non encore actualisé et un vécu passé dans la passivité. Nous avons émis l'hypothèse que cette différence peut être expliquée phénoménologiquement et les distinctions que nous avons pu préciser dans le soubassement sous-jacent nous ont permis de clarifier ce point.

Nous avons ensuite cherché à savoir si le fait que certaines pensées ou souvenirs nous affectent et saisissent plus notre attention que d'autres ne révèle pas un problème phénoménologique. Notre hypothèse était que la différence d'intensité d'attraction et de stimulus de l'intérêt du moi peuvent être expliquées phénoménologiquement. Il nous semblait que l'intérêt du moi entretenu par la conséquence égoïque formée dans les couches les plus élevées de la constitution influence l'éveil de souvenirs, ce qui explique que certains souvenirs remontent avec plus d'insistance que d'autres. Cela nous ne semblait pas être un problème psychologique, mais phénoménologique, et nous avons essayé de repérer dans les descriptions husserliennes les thèses qui confirment cette hypothèse.

Pour poursuivre cette étude à l'avenir, il faudra nous orienter dans d'autres directions. Les thèses bouddhistes ont joué un rôle important dans nos réflexions, même si dans ce travail il n'y a pas d'allusion directe à ce courant de pensée, à l'exception de la thèse sur le lâcher-prise qui est centrale dans la philosophie bouddhiste. Ce travail s'ouvre ainsi sur des perspectives de recherche où nous voudrions faire le lien entre le bouddhisme et la phénoménologie. Dans un texte de 1925, après qu'il ait connu certains *sutras* bouddhistes qui avaient été traduits en l'allemand, Husserl affirme l'importance de l'articulation entre la pensée occidentale et la pensée orientale. Dans cette perspective, nous envisageons de développer une recherche qui assume cette orientation et cherche à contribuer au dialogue entre la phénoménologie et le bouddhisme.

La tradition bouddhiste s'est confrontée à plusieurs problématiques traitées par la phénoménologie. L'habitus apparaît déjà dans la pensée bouddhiste comme quelque chose de spécifiquement constitué dans le domaine de la conscience. Plus précisément, dans la tradition du bouddhisme zen, on n'accorde pas d'importance au contenu du vécu qui persiste comme habitus : il n'y a pas de distinction de qualité entre les vécus qui aurait un fondement psychologique. Pour cette raison, nous pensons que la méditation zen n'est pas une approche psychologique, mais qu'elle est essentiellement phénoménologique. Cette pratique de la méditation consiste à renforcer le procès de sédimentation qui n'aurait pas été complètement accompli lorsque certains sédiments continuent d'agir en tant que propriétés habituelles du moi. Il ne s'agit pas pour les personnes qui pratiquent la méditation de comprendre ces convictions et de les développer ou de les supprimer par des prises de position, mais de lâcher toute conviction, quel que soit son contenu. En ce sens, l'inconscient est également compris comme degré-zéro de stimulus : les convictions peuvent ainsi être interprétées comme des formations qui n'ont pas atteint ce degré-zéro après l'évanouissement du vécu et continuent à exercer une attraction en

tant qu'horizon d'intérêt persistant. Il est également possible d'observer en méditation la force d'inertie des habitudes ainsi que leur rapport avec le centre d'intérêt continu du moi, rapport que nous avons supposé effectif à partir des analyses husserliennes : tant que le moi est affecté, le système de renvois a un sens téléologique – dans ce cas aussi, le moi fonctionne comme moteur.

Pour mentionner un dernier point, il est aussi possible de faire à partir des théories du bouddhisme la distinction entre le domaine immanent qui fonctionne comme un système d'habitus et l'observation du sujet réel. Le but de la méditation est alors d'amener au degré-zéro l'affection du centre d'intérêt pour que l'observation de la personne puisse être la plus objective possible. À partir de la pratique de la méditation zen, il nous a été possible d'observer les procès décrits par Husserl. Le fait que différentes intentionnalités et genèses sont opérantes simultanément dans la conscience rend difficile la tâche de les analyser. À travers la méditation, il est possible non seulement de comprendre théoriquement ses descriptions, mais aussi de les observer, ce qui permet de voir plus clairement les points de croisement entre ces différents évènements se déroulant dans les différentes strates de la conscience. La pensée bouddhiste est une tradition millénaire et de nombreux pratiquants se sont consacrés à elle. Pour cette raison, nous pensons que faire dialoguer ces deux approches qui ont beaucoup de points en commun, mais qui se sont développées de façon très différente peut être d'une grande richesse pour les recherches en phénoménologie. Celle-ci nous a permis de comprendre comment le sujet se constitue soi-même et constitue le monde dans lequel il vit. À travers ce dialogue, nous entendons surtout comprendre comment, par son rapport à l'objet et au monde, la subjectivité pure se transforme elle-même. Autrement dit : comment l'expérience transforme le sujet.

Bibliographie

_____. *Autour des* Méditations cartésiennes *(1929-1932)* (abrégé AMC), Éditions Jérôme Millon, 1998.

_____. *Chose et espace - Leçons de 1907* (abregé CE), t.f. Jean-François Lavigne, PUF, 1989.

_____. *De la synthèse active*, t.f. par Jean-François Pestureau et Marc Richir, Grenoble, Jérôme Millon, 2004.

_____. *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires* (abrégé APS), t.f. par Bruce Bégout et Jean Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.

_____. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.

_____. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (abrégé EU), Hrsg. von L. Landgrebe, Claassen & Goverts, Hamburg, 1964.

———. *Expérience et jugement - Recherches en vue d'une généalogie de la logique* (abrégé EJ), Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

_____. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (abrégé Krisis), trad. par Gérard Granel, Éditions Gallimard, 1976.

_____. *L'idée de la phénoménologie* (abrégé IP), t.f. Alexandre Lowitt, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

———. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (abrégé Ideen I), t.f. par Paul Ricœur, Paris, Éditions Gallimard, 1950.

———. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Erster Band, Teil I. Halle a.d.S, Verlag von Max Niemeyer, 1922.

____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*..., Halle : M. Niemeyer, 1922.

____. « Induction dans l'expérience du monde et constitution du monde orienté de l'expérience en tant que monde avec terre et ciel », *Alter* nº 26, 2018, trad. fr. par Julien Farges et Laurent Perreau, p. 234-240.

____. « Induktion in der Welterfahrung und die Konstitution der orientierten Erfahrungswelt als Welt mit Erde und Himmel », in *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, R. Sowa (éd.), Dordrecht, Springer, 2008, Husserliana XXXIX, Beilage XIII, p. 184-189.

_____. « Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht » (1934), edité par M. Faber in Philosophical Essays in Memory of E. Husserl, 1940; *La terre ne se meut pas,* t.f. par D. Franck, D. Pradelle et J-F Lavigne, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989.

_____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (abregé *Leçons sur le temps*)*,* t.f. par Henri Dussort. Paris, Presses Universitaires de France, 2015, 6ª ed.

_____. *Logique formelle et logique transcendantale : essai d'une critique de la raison logique* (abrégé LFLT), t.f. Suzanne Bachelard, 6e édition, Paris : Presses universitaires de France, 2009.

———. *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps* (1917-1918), Grenoble, Editions Jérôme Million, 2010.

———. *Méditations cartésiennes - Et les conférences de Paris* (abrégé MC (PUF)), éd. et t.f. par Marc de Launay. Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

_____. *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie* (abregé MC (Vrin)), traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas. Paris : J. Vrin, 1992.

_____. *Nature et esprit : leçons du semestre d'été 1927* (abrégé NE), trad. Julien Farges. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2017.

_____. *Natur und Geist : Vorlesungen Sommersemester 1919*, Boston-London, Kluwer, 2002. Husserliana Materialen, v. IV.

_____. *Natur und Geist : Vorlesungen Sommersemester 1927* (abrégé NG), Boston-London, Kluwer, 2001; *Nature et esprit : leçons du semestre d'été 1927*, trad. fr. Julien Farges, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2017.

_____. *L'origine de la géométrie* (abrégé OG), trad. Jacques Derrida, 6e édition, Paris : Presses universitaires de France, 2010.

_____. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. von W. Biemel, 1962.

_____. *Phénoménologie de l'attention,* trad. N. Depraz, Paris, Librarie Philosophique J. Vrin, 2009.

_____. *Philosophie première 1 (1923-24) : Théorie de la réduction phénoménologique* (abrégé EP 1), Paris, Presses Universitaires de France, 1970.

_____. *Philosophie première 2 (1923-24) : Théorie de la réduction phénoménologique* (abrégé EP 2), Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

———. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (abrégé GPP)*,* t.f. Jacques English, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.

_____. *Psychologie phénoménologique* (1925-1928) (abrégé PP), t. fr. par Ph. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzù, Paris, Vrin, 2001.

———. *Recherches phénoménologiques pour la constitution* (abrégé Ideen II)*,* t.f. par Éliane Escoubas, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

_____. *Recherches logiques. Tome premier, Prolégomènes à la logique pure* (abrégé LU I), t.f. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Scherer, Paris : Presses universitaires de France, 1969.

_____. *Recherches logiques. Tome 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie, Recherches I et II* (abrégé LU II1), t.f. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Shérer, 6e édition, Paris : Presses universitaires de France, 2011.

_____. *Recherches logiques. Tome 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie, Recherches III, IV et V* (abrégé LU II 2), t.f. Hubert Elie, Arion L.Kelkel et René Schérer, 3e éd, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

_____. *Recherches logiques. Tome 3, Éléments d'une élucidation phénomènologique de la connaissance, Recherche VI* (abrégé LU III), trad. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, 5e édition, Paris : Presses universitaires de France, 2009.

———. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) : Die C-Manuskripte*, éd. Dieter Lohmar, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2006. Husserliana Materialen, v. VIII.

_____. *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps, 1893-1917*, traduit par Jean-François Pestureau ; révision de Marc Richir ; introduction de Rudolf Boehm et de Rudolf Bernet, Grenoble, J. Millon, 2003.

_____. *Sur l'intersubjectivité I,* t.f. Natalie Depraz. Paris, Presses Universitaires de France, 2001 (abrégé SI I).

_____. *Sur l'intersubjectivité II,* t.f. Natalie Depraz. Paris, Presses Universitaires de France, 2001 (abrégé SI II).

———. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1928.

Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke (Abrégés Hua)

_____. Husserliana I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrüge (1929)*, Cd. par S. Strasser, 1950, t.f. par G. Peiffer et E. Lévinas (abrégé MC (Vrin)), Paris, Vrin, 1947 et re-traduit par M. B. de Launay (abrégé MC (PUF)), Paris, P.U.F, 1994.

_____. Husserliana II. *Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen* (abrégé JP), Cd. Par P. Janssen, 1950, t.f. par As Lowit, Paris, P.U.F., 1970.

———. Husserliana III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Haag: Martinus Nijhoff, 1950, t.f. par Paul Ricœur (abrégé Ideen I), Paris, Éditions Gallimard, 1950.

———. Husserliana IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 2, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Haag: Martinus Nijhoff, 1952, t. f. Éliane Escoubas (abregé Ideen II), Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

_____. Husserliana V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch : Die Phänomenologie und die Fundamented der Wissenschaften* (abrégé Ideen III), éd. par M. Biemel, 1952, t.f. par D. Tiffeneau, Paris, P.U.F., 1993

———. Husserliana VI. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomelogie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1962, t. f. Gérard Granel (abregé Krisis), Éditions Gallimard, 1976.

_____. Husserliana VII. *Erste Philosophie (1923/1924), Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, éd. par R. Boehm, 1956, t.f. par A. L. Kelkel (abrégé EP O), Paris, P.U.F., 1970.

_____. Husserliana VIII. *Erste Philosophie (1923/1924), Zweiter Teil; Theorie der phänomenologischen Reduktion*, éd. par R. Boehm, 1956, t.f. par A. L. Kelkel (abrégé EP II), Paris, P.U.F, 1972.

_____. Husserliana IX. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, éd. par W. Biemel, 1962, t. fr. par Ph. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzù (abrégé PP), Paris, Vrin, 2001.

_____. Husserliana X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, 1893-1917*. Haag: M. Nijhoff, 1966.

_____. Husserliana XI. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Cd. par M. Fleischer, 1966, t.f. par Bruce Bégout et Jean Kessler, Grenoble (abrégé APS), Jérôme Millon, 1998.

_____. Husserliana XII. *Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten (1890-1901)* (abrégé PA), éd. par L Eley, 1970, t.f. par J. English, Paris, P.U.F., 1972.

———. Husserliana XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920*. Haag: Martinus Nijhoff, éd. par I. Kern, 1973, t.f. du nº6 intitulé *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie (1910-11)* (abrégé GPP), par J. English, Paris, P.U.F., 1991.

———. Husserliana XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*. Haag: Martinus Nijhoff, éd. par I. Kern, 1973, t.f. Natalie Depraz. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

———. Husserliana XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935*. Haag: Martinus Nijhoff, éd. par I. Kern, 1973, t.f. Natalie Depraz. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

_____. Husserliana XVI. *Ding und Raum Vorlesungen 1907*, éd, par U. Claesges, 1973, t.f. par J.-F. Lavigne, Paris, P.U.F., 1989.

_____. Husserliana XVII. *Formale und transzendentale Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, (1929)* (abrégé F TL) éd. par P. Janssen, 1974, t.f. par S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1957.

_____. Husserliana XVIII. *Logische Üntersuchungen. Erster Band : Prolegomena zur reinen Logik, Text der ersten und der zweiten Auflage* (abrégé LU I), éd. par E. Holenstein, 1975, t.f. par H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.F., 1959.

_____. Husserliana XIX. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologieu nd Theorie der Erkenntnis, Text der ersten und der zweiten Auflage* (abrégé LU II1), éd. par U. Panzer, 1984, t.f. par H. Élie, A.L. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.F., 1961.

_____. Husserliana XX. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Text der erster und zweiten Auflage* (abrégé LU II2), éd. par U. Panzer, 19849 t.f. par H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.F., 1962.

_____. Husserliana XXI. *Studien zur Arithmetik und Geometrie (1886-1901)*, éd, par Strohmeyers 1983.

_____. Husserliana XXII. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, éd, par B. Rang, 1979.

_____. Husserliana XXIII. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung (1898-1925),* éd, par E. Marbach, 1980.

_____. Husserliana XXIV. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (1906-1907),* éd. Par U. Melle, 1984.

_____. Husserliana XXV. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, éd. par T. Nenon et H. R. Sepp, 1987, t.f. de die Philosophie als strenge Wissenschaft, parue l'origine dans la revue Logos en 1911, t.f par Q. Lauer, Paris, P,U.F, 1954, texte re-traduit par M. B de Launay, Paris, P.U.F., 1989 (abrégé PSW).

Bibliographie secondaire

ALLOA, Emmanuel. « Le monde existe-t-il sans nous ? Le perspectivisme selon Husserl, *Philosophie* nº 131, 2016, p. 3-19.

Archives de philosophie, vol. 1- vol. 18, Paris : Beauchesne, 1923-2001, Paris : Association Centre Sèvres, 2002.

BARBARAS, R. *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou : Les éditions de la Transparence, 2004.

BEGOUT, Bruce. *La Découverte du quotidien*, Paris, Éditions Allia, 2005.
_____. *L'enfance du monde*, Les Éditions de la Transparence, 2007.
_____. *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, 2000.

_____. « L'ontologie husserlienne du *monde de la vie* quotidienne, in BENOIST, J., KARSENTI, B (dir.) *Phénoménologie et sociologie*, PUF, 2001, p. 83-104.
_____. « Une phénoménologie de la quotidienneté est-elle possible ? Husserl et le problème d'une philosophie transcendantale du monde de la vie », in *Recherches husserliennes,* 14, 2000.

BENOIST, Jocelyn. *Autour de Husserl : l'ego et la raison*. Paris : J. Vrin, 1994.
_____. (éd.) *La conscience du temps : autour des Leçons sur le temps de Husserl*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin : 2008.
_____. (dir.). *Husserl*. Paris : Éd. Du Cerf, 2008.
_____. « Le monde pour tous : universalité et *Lebenswelt* chez le dernier Husserl », in Recherches husserliennes, vol. 5, p. 27-52, 1996.

BERGMANN, W., & HOFFMANN, G. *Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl*. Husserl Studies, 1, 1984, p. 281–305.

BERMES, C. « "Monde" et "monde vécu" dans la philosophie au XIXe siècle et dans la philosophie husserlienne », *Études phénoménologiques*, 37-38, (2003), p. 175-195.
_____. Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger. Freiburg : K. Alber, 1983.

BÉRNET, R., KERN, I., MARBACH, E. *Husserl*, *Darstellung seines Denkens*, Hamburg, F. Meiner, 1989, « Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits – und Seinproblem », trad. fr. Philippe Cabestah, *Alter* nº 6, 1998, p. 419-431.

BERNET, R. *Force, pulsion, désir : une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.
_____. *La motivation kinesthésique de la constitution de la chose et de l'espace*, *Alter* nº 6, 1998.
_____. *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, 1994.

BERNHARD, R. *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*. Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1990.

BICEAGA, V. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Springer, Dordrecht, 2010, 135 pp.

BOEHM, R. Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, Den Haag : Martinus Nijhoff, 1968-1981. Brand, G. Welt, Ich und Zeit: Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1955.

BRISART, R. « L'expérience perceptive et son passif. À propos des sensations dans le constructivisme de Husserl », *Philosophie*, 119, 2013/4, p. 33-63.

CAVALLARO, M. « Das "Problem" der Habituskonstitution und die Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie E. Husserls », *Husserl Studies*, 2016, p. 237-261.

COURTINE, J-F. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris : Vrin, 1990.
____. (dir.) *Phénoménologie et logique*, Paris : Presses de l'École normale supérieure, 1996.

DASTUR, F. *Dire le temps. Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*, Encre Marine, 1994.

DEPRAZ, N et ZAHAVI, D. (ed.) *Alterity and facticity : new perspectives on Husserl*, Dordrecht; Boston ; London : Kluwer Academic Publishers, 1998.

DEPRAZ, N. « Attention et conscience : à la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives », *Alter*, nº 18, 2010, p. 203-226.
_____. *Attention et vigilance : à la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Paris : Presses universitaires de France, 2014.
_____. « Être présent à l'instant de la mort. Le bouddhisme comme phénoménologie pratique », *Les cahiers bouddhiques*, nº 3, Paris, Université Bouddhique Européenne, 2006.
_____. *Le corps glorieux : phénoménologie pratique de la* philocalie *des pères du désert et des pères de l'Eglise*, Louvain - Paris, 2008.
_____. *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, London, Kluwer Academic Publishers, 2008.
_____. « Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl », *Alter,* nº 2, 1994, p. 70-86.
_____. Transcendance et incarnation : le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl ; préface de Rudolf Bernet, Paris : J. Vrin, 1995.

DEPRAZ, N., VARELA, F., VERMERSCH, P. *À l'épreuve de l'expérience : pour une pratique phénoménologique*, Bucarest : Zeta Books, 2011.

DERRIDA, J. « Introduction » à *l'Origine de la géométrie*, Paris : Presses Universitaires de France, 1974.
____. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris : Presses universitaires de France, 1990.

DESANTI, J-T. *Introduction à la phénoménologie*, Nouvelle édition revue, Paris : Gallimard, 1994.

DODD, J. *Idealism and corporeity : an essay on the problem of the body in Husserl's phenomenology*, Dordrecht ; Boston ; London : Kluwer Academic Publishers, 1997.

DRUMMOND, J.J. *Husserlian intentionality and non-foundational realism : noema and object*, Dordrecht ; Boston ; London : Kluwer academic publishers, 1990.

ESCOUBAS, E. et RICHIR, M. (dir.) *Husserl* ; contributions de R. Bernet, F. Dastur, K. Held... [et al.]. suivi d'un dossier sur l'état et l'histoire des travaux d'archives / [Sabine Mödersheim, Jean-François Courtine, Walter Biemel] Grenoble : Jérôme Millon, 1989.

Études phénoménologiques, vol. 1, nº 1 (1985) -vol. 24, nº 48 (2008), Bruxelles : Éd. Ousia, 1985-2008.

FARGES, J. « Monde de la vie et primordialité chez Husserl. Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale », *Philosophie*, 2011/1 (n° 108), p. 15-34.

FINK, E. *Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl*, in : *Cahiers de Royaumont*, Philosophie n° III, Paris : Minuit, 1959, p. 214 *sq.* ; repris in : *Proximité et distance*, trad. fr. par J. Kessler, Grenoble : Jérôme Millon, 1994, p. 147 *sq.*

FRANK, D. Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl, Paris : Éditions de Minuit, 1981.
_____. *Heidegger et le problème de l'espace*, Les Éditions de Minuit, 1986.

FUNKE, G. (Hrsg.), Husserl-Symposion Mainz. Steiner: Mainz, Stuttgart.

GALLAGHER, S. and ZAHAVI, D. « Phenomenological Approaches to Self-Consciousness », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/self-consciousness-phenomenological/.

GURWITSCH, Aron. « La conception de la conscience chez Kant et chez Husserl », *Bulletin de la société française de philosophie*, nº 54 3, 1960.
____. « A Non-Egological Conception of Consciousness », in: Kersten F. (ed.) *The Collected Works of Aron Gurwitsch* (1901–1973). Phaenomenologica (Published Under the Auspices of the Husserl-Archives), vol 193. Springer, Dordrecht, pp 319-334, 2010.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, Tübingen : M. Niemeyer, 1979.

HELD, K. *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Phaenomenologica 23). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

HENRY, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000.
« Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 96/1, 1991, p. 3-26.
____. *Phénoménologie matérielle*, Paris : Presses universitaires de France, 1990.
____. « Philosophie et subjectivité », *Encyclopédie philosophique universelle*, I, 1989.
Holenstein, E. *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl (Phaenomenologica 44)*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.

HOERL, C. et MCCORMACK, T. (ed.) *Time and memory : issues in philosophy and psychology*, Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford University press, 2001.

HOUSSET, E. *Personne et sujet selon Husserl*, Presses Universitaires de France, 1997.
_____. « Vie temporelle et singularité selon Husserl », *Philosophie*, 2003/4 (n° 79), p. 62-84.

INGARDEN, R. « Beilage: Kritische Bemerkungen von Prof. Dr. Roman Ingarden », in E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 203–218.
_____. *Der Streit um die Existenz der Welt : 1*, *Existentialontologie*, Tübingen : M. Niemeyer, 1964.

JANSSEN, P. *Geschite un Leenswelt, ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Nijhoff, Den Haag, 1970.

KORTOOMS, T. *Phenomenology of time : Edmund Husserl's analysis of time-cons*ciousness, Dordrecht ; Boston ; London : Kluwer academic, 2002.

KERN, Iso. *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* (Phaenomenologica 16), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.
_____. « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », trad. Philippe Cabestan et Natalie Depraz*, Alter,* nº 11 (2003), p. 285-323.
_____. « Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem », in R. Bernet, I. Kern, E. Marbach (Hrsg.), *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hambourg, F. Meiner, 1989, p. 199-208 ; trad. fr. par Ph. Cabestan in *Alter,* 6, 1998, pp. 419-431.
_____. « Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls », in Tijdschrift voor Filosofie, 1962, pp. 303-349 ; trad. fr. par P. Cabestan et N. Depraz, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de (sic) Edmund Husserl », in *Alter*, 11, 2003, pp. 285-323.
_____. « Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl », in Funke, G., Hels, K., Kern, I. [et al.]. Husserl-Symposion Mainz, 27.6./4.7.1988, Mainz : Akademie der Wissenschaften und der Literatur ; Stuttgart : F. Steiner, 1989.

KOKOSZKA, V. « Habitualité et genèse: Le devenir de la monade », *Alter*, nº 12, 2004, p. 57–77.
_____. *Le devenir commun: Corrélation, habitualité et typique chez Husserl*, Hildesheim-New York-Zürich : Georg Olms, 2004.

KÜHN, R. « Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis », in *Genetischen Phänomenologie*, Fribourg/Munich, Alber, 1998.

LAVIGNE, J-F. (éd.) *Les « Méditations cartésiennes » de Husserl*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2008.

LEMBECK, K.-H. « Gegenstand Geschichte: Geschichtswissenschaftstheorie », in *Husserls Phänomenologie* (Phaenomenologica 111). Dordrecht: Kluwer, 1988.

LEVINAS, E. *Autrement qu'entre ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic, 1978.
_____. *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1988.

MARBACH, E. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

MARION, J-L. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris : PUF, 1990.

MARION, J-L ; PLANTY-BONJOUR, G. (dir.). *Phénoménologie et métaphysique*, Presses Universitaires de France, 1984.

MORAN, D. « Edmund Husserl's Phenomenology of Habitualities and Habitus », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 42(1), 2011, 53–77.

NI, L. « Urbewusstsein und Reflexion bei Husserl », *Husserl Studies*, 15, 1998, 77–99.

NOOR, Ashraf. « Individualité et volonté », *Études phénoménologiques* nº 13-14, 1991. p. 137-164.

SAKAKIBARA, T. « Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl », *Husserl Studies*, 14(1), 21–39, 1997.

PERREAU, L. « Alfred Schütz et le problème du monde de la vie », *Alter*, nº 108, 2011, p. 35-54.

PRADELLE, D. *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 2000, Phaenomenologica nº 157.
____. *Philosophie* nº 131 : *Études husserliennes*, Paris : Éditions de Minuit, octobre 2016.

RICŒUR, P. *À l'école de la phénoménologie*, Paris : J. Vrin, 1986.
____. *De l'interpretation : essai sur Freud*, Paris, Editions du Seuil, 1965.
____. *Essais d'herméneutique. II, Du texte à l'action*, édité sous la direction d'Olivier Mongin, Paris : Éd. du Seuil, 1986.
____. *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris : Aubier, 1988.
____. *Soi-même comme un autre*, Paris : Éditions du Seuil, 1990.

ROGOZINSKI, J. « De quelle Atlantide engloutie », in *Lignes* , n. 23/24, 2007.
____. « Des enveloppes charnelles : au croisement de la phénoménologie et de la psychanalyse », in *De l'inconscient à l'existence,* Presses Univ. de Provence, Aix-Marseille, 2014.
_____. *Le moi et la chair*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.
_____. « Naître au monde: neuf thèses sur la possibilité du politique », in *Lignes* , n. 9, 2002/3.

ROMANO, C. *Les repères éblouissants : renouveler la phénoménologie*, Paris : PUF, 2019.

RÖMER, I. *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht, Springer, 2010, Phaenomenologica 196.
———. « La nature entre phénomène et spéculation », *Alter* nº 26, 2018, p. 15-29.

SARTRE, J.-P. « Conscience de soi et connaissance de soi », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1948, nº 42, p. 49–91.
____. *La transcendance de l'ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin, 1966.

SCHNELL, A. *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Georg Olms Verlag, 2004.
____. *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, PUF, 2010.
____. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble : J. Millon, 2007.
____. *La déhiscence du sens*, Paris : Hermann, 2015.

SERBAN, C. « La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique », *Les Études philosophiques* n° 100, 2012/1, p. 81-100.

SHEREDOS, B. Husserl Studies, 2017, 33: 191. https://doi.org/10.1007/s10743-017-9212-5.

SOKOLOWSKI, R. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* (Phaenomenologica 18). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

Souche-Dagues, D. Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne, La Haye : M. Nijhoff, 1972 (Phenomenologica 52).

STEFFEN, F. « Noesis/Noema ». In H.-H. Gander (Ed.), *Husserl-Lexikon*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, p. 209–212, 2010.

STRASSER, S. « Einleitung des Herausgebers ». In E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, XXI-XXII, 1973.

TAGUCHI, *S. Das Problem des "Ur-Ich" bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen "Nähe" des Selbst*, Dordrecht: Springer, 2006.

VIOULAC, J. *Science et révolution : Recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie*, Paris : PUF, 2015.

ZAHAVI, D. Husserl und die transzendentale Intersubjektivität : eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik, Boston : Kluwer Academic Publishers, 1995.
____. « Intentionnalité et phénoménalité : un regard phénoménologique sur le « problème difficile » », *Philosophie*, 2015/1 (N° 124), p. 80-104.

Annexes

Annexe 1 Traduction de passages des Manuscrits du groupe C

Traduction : Späte Texte Über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte[797]

C 2

Nr. 1. Le phénomène originaire du flux comme temporalisation des unités permanentes. Le moi comme pôle originaire anonyme de l'unité de toutes les temporalisations.

[2] Nous devons aussi compter comme faisant partie de ce phénomène originaire, le constant face-à-face du "moi" et du pour-<le>-moi-à-chaque-fois-étant. Pourtant, ceci n'est pas une caractérisation suffisante, dans la mesure où il ne s'agit pas d'un face-à-face réciproque. A chaque fois "tout ce qui est pour moi", est donné dans un phénomène originaire de manière fluante (*strömend*) - ce ce-qui-pour-moi-est veut dire : être là actuellement pour moi, être dirigé dessus, face à moi, mais de telle manière que <le> moi, duquel tout cela est en face, est "anonyme". Il n'est pas à son tour "en face", <comme> la maison <est> en face de moi. Et pourtant, je peux bien me diriger sur moi-même. Mais alors, l'en face est à nouveau divisé, dans lequel le moi apparait conjointement avec ce qui était en face de lui, donc en face de lui le moi apparaissant en face et son en face. Ce faisant, je suis, moi le "sujet" de ce nouveau en face, "anonyme".

Mais ce que je vois précisément à travers cette même réflexion, de par son exécution, c'est que je peux trouver en même temps le moi en face de moi, qui était tout juste anonyme, avec son rapport. Alors, en réfléchissant et toujours à nouveau réfléchissant je trouve toujours à nouveau le rapport-existant et le moi, je trouve le même moi dans cette réflexion, je trouve le toujours-à-nouveau du réfléchissant et du propre pouvoir-réfléchir comme rapport du moi, qui est un et le même, la manière dont il peut être aussi toujours posé de manière corrélative, et peut devenir réfléchi pour le ainsi moi anonyme. Je trouve dans ce constant se-diviser du moi et ce s'auto-alors-à-nouveau-identifier un moi, que je désigne comme pôle originaire, en tant que je fonctionnant originairement, et le moi devenu rapport, devenu étant pour le moi originaire, ainsi que son entourage, ce qui est là pour ce moi et pour moi comme moi anonyme,

[797] *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) : Die C-Manuskripte*, éd. Dieter Lohmar, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2006. Husserliana Materialen, v. VIII.

comme non-moi, y compris le monde à part moi, en cet autre moi, de façon mondaine comme charnellement régnant, avec un corps naturel, avec des chairs corporelles liées à un moi et tout ce qui appartient autrement à un monde, mais qui ne porte en soi un moi.

[3] Mais ce qui est pour moi, l'est comme unité dans le courant de phénomènes originaires de ma vie fonctionnant ; et chaque pulsation de cette vie, dans la mesure où j'ai cette vie comme étant en "rapport" (vers laquelle je suis dirigé), je trouve moi-même à nouveau comme unité, comme demeurant dans le courant permanent, pendant que son mode d'apparition, son mode subjectif, dans lequel il se représente pour moi, apparait, se modifie. Tout et chaque chose est unité dans le courant, mais qui est donné dans des différentes couches, tel que lui-même, que l'étant lui-même pour moi comme changement à nouveau dans le courant du mode d'apparition, comme le même changement, donc le même aussitôt, donc aussitôt apparaissant. Est également donnée l'invariation (par exemple, celle de choses corporelles constamment permanentes et complètement inéchangeables en leur qualité), m'est donné dans le courant de ses modes d'apparition, donc dans un changement, dans un se-changer (sens complément autre). Tout étant pour moi est pour moi expériencié et expérienciable dans le courant auquel il appartient. Ce courant est sa temporalisation, et comme loi temporelle possède tout étant dans le courant de son mode de donation permanent, son mode d'être temporel, sa forme du temps et son contenu de temps, et sa modalité temporelle écoulant concernant cette forme temporelle.

Je suis, je vis, et ma vie est une unité continue de la temporalisation qui écoule originairement, dans laquelle toute multiple temporalisation est embrassée (*geborgen*). C'est-à-dire qu'une temporalisation continue englobe toutes <temporalisations> pour moi existantes, qui donc à moi se rapportent, et dans cette relation sont en rapport unique (*Beziehung einig*). Toutes ses distinctions, toutes ses successions et toutes ses exclusions, et en n'importe quel sens temporel, sont décidées en moi, pour autant que, comme <unité> du moment de vie apparaissant, multiple, unique dans le courant des phénomènes originaires.

Moi – cela ne signifie ici d'abord que le pôle originaire de "sa" vie, de son flux originaire, dans lequel toutes les unités qu'on peut dire existantes se montrent comme unités permanentes.

Nr. 3. Le phénomène originaire du présent vivant. Son essence comme forme fixe d'un processus, dans lequel la temporalité d'un individu concret est constitué.

[6] Le flux présent concret originairement phénoménal, la subjectivité transcendantale dans la structure originaire (*Urgestalt*) de son être, est présence originairement écoulante, dans

la forme d'être du jaillissement (*Verströmens*) écoulant, pourtant, présent et toujours à nouveau présent ; une constante mutation et précisément dans cette constance se constitue ce présent ; manière dont nous pouvons entendre « présent » dans un sens impropre. Alors, son être propre comme être transcendantal dans la structure originaire (*Urgestalt*) n'est pas quelque chose dans un sens normal (quoique élargi) tel qu'un présent comme élément intermédiaire qui se maintient en écoulement pour un passé et un future qui écoulent en même temps que lui. Toutefois, le mot est inévitable dans le sens aussitôt compréhensible. On comprend différemment le présent concret primordial (originairement phénoménal). C'est en effet le "phénomène originaire" sur lequel toute question transcendantale dans la méthode de la réduction phénoménologique repose. En lui, les perceptions apparaissent - en effet dans un certain sens elles sont elles-mêmes perception dans leur totalité et dans tout élément constituant (leur être constituant), dans leur vécus à chaque fois donnés et leur moments du vécu. [7] Alors, ce qui est propre pour cette sphère totale effectivement réelle est conscient, certes conscient dans le mode de l'originalité, et le même vaut pour son ipséité (*selbst*) comme totalité. Cela ne veut pas dire : <elle est> perçue au sens d'une activité primaire ou secondaire "attentivement" dirigée vers la perception. Quand, dans l'attitude transcendantale, donc théoriquement intéressé et active, je me tourne vers cet ego originaire mien, vers mon présent transcendantal, alors correspond à ce retour transcendantalement réduit un procès transcendantalement originairement présent, et celui-ci termine avec un acte transcendantal (dans ce présent originaire) dans lequel est objectivé un présent originaire comme tel qui se révèle et est perçu. Mais maintenant nous pouvons objecter : le présent objectivé, perçu, devenu, comme en général pour un point objectif (pôle contraire) d'un acte dirigé dessus d'un moi-pôle (et devenu vécu individuel de cette sphère phénoménale originaire) est objectivé dans une conscience, un acte qui lui-même n'est pas conscient objectivement. Donc, ce à quoi nous avons recours comme étant ultime, comme étant originaire, sous le titre de présent phénoménal originaire, cela qui est pour nous "phénomène" n'est pas précisément ainsi le phénomène ultime. Et à nouveau on peut dire : je ne connais pourtant que à partir de la réflexion de la vie transcendantale. Comment peux-je en général parler d'un tel présent originaire qui n'est pas objectif, qui est pré-perçu ? Comment peux-je parler de l'être phénoménal originaire, ainsi que je le fais, qui pourtant est conscient et <dire> en même temps qu'il est anonyme pour le moi auquel il est rétrospectivement rapporté comme son "pôle". Comment cet anonymat doit être compris et celui du moi lui-même, que nous posons comme pôle de l'acte, et à partir de cela également comme pôle des "vécus intentionnels" qui sont du non-acte ? Comment nous parvenons ainsi à la "possibilité" du moi et qu'est-ce que c'est lui-même ? Comment pouvons-nous en général accomplir de droit une méthode qui fait de cet ego

pour nous originaire, de cette sphère phénoménal originaire quelque chose de propre, que donc nous pouvons en général designer comme phénoménalement originaire ? Tout cela n'est pas chose facile. L'accomplissement de droit, l'auto-compréhension de la méthode doit précéder la méthode naïvement exercée, et cela même qu'elle doit donc être, doit après-coup devenir raisonnable/intelligible. Aussi la méthode est naturellement événement (*Vorkommnis*) dans son être absolu, et appartient elle-même avec cela à la sphère phénoménale originaire, donc anonyme.

L'être phénoménal originaire comme présent vivant écoulant est conscient *originaliter*, est un champ de révélations originales (*originaler Gewahrungen*), de perception originale, suivant tout ce qui ce présent compose. Ce présent a une structure miraculeuse à suivre dans différents directions, avant tout ce qu'il caractérise comme flux. [8] Son essence fondamental doit se constituer comme le *nunc stans* d'un flux unitaire à travers une continuité anonyme de la modification intentionnelle d'un mode originaire qui de son côté n'est pas fixe, mais est lui-même écoulant. Dans ce flux un maintenant originaire qui se tient et se maintient est constitué comme forme fixe pour un contenu écoulant à travers et comme point-source de toute modification constituée. Mais le maintenant originaire est constitué dans un avec la forme fixe de source, une continuité bilatérale aussi de la forme fixe ; donc dans l'ensemble est constitué un continuum fixe la forme, dans laquelle le maintenant-originaire du co-point source est pour les deux continuums comme les secteurs du mode de modification : le continuum du tout-juste-passé et celui du futur. Mais celle-ci est une continuité de forme qui se tient et se maintient pour le flux qui la traverse comme flux traversant toujours co-constitué ; et dans le fluer de part en part (*Durchströmende*) de cette forme il y a une synthèse miraculeuse qui a cours dans un écoulement constamment, dans lequel se constitue comme être individuel, ce qui maintenant apparait comme jaillissante d'un source originaire, ce qui, parcourant le système de forme du juste à l'instant, demeure toujours le même, mais le même dans le mode continuellement autre du juste à l'instant.

Je ne traite pas du comment c'est conscient avec la constitution de l'identité du ce qui vient futur : cette structure essentielle est précisément exposée sous le titre de la "Phénoménologie de la conscience interne du temps". C'est mieux de dire : est la constitution phénoménologique qui comme telle constitue l'être du présent phénoménal originaire.

Ainsi se différencie de manière perceptive le mode de donation grâce à cette analyse du concept d'originalité. Nous différencions le mode de donation impressionnel originaire de l'apparition originaire comme maintenant de l'apparition rétentionelle et protentionelle, et nous différentions à la fois cette impression originaire et cette rétention et cette protention, ou cette

continuité totale dans son cours écoulant de ce qu'y est donné *originaliter* ; du dernier côté, la perception originaire dans sa forme perceptive originaire du maintenant originaire, également la donation pourtant *originaliter* de la rétention, le tout-juste-passé, dans sa forme de tout juste à chaque fois originalement lui appartenant. Cela veut dire toute donation originalement perçue, alors est aussi le tout-juste-passé perçu ; il est perçu que l'individuel est maintenant dans sa ponctualité abstraite considérée qui dans le point maintenant apparaît, aussitôt dans le tout juste changé et dans le changement de ce tout juste de instant en instant comme le même demeurant, comme le même dans le changement de sa modalité temporelle. Précisément se constitue le même, pourtant comme point individuel et diffèrent de chaque point à nouveau se constituant constamment dans l'avancement constant écoulant, dans la forme du maintenant originaire, du tout juste, etc.

[9] La durée continue se constitue à travers ce mode de la synthèse continue, et dans cette durée se constitue chaque phase du point temporel identique, se constitue une forme temporelle identique avec les points temporels identiques comme phases de cette forme et de cette unité "concrète" identique, qui comme unités individuelles sont dans la forme, elles ont bien leur durée, qui dans cette forme demeure et est dans leur mode de donation modal-temporal, dans le changement continu de la modalité temporelle comme durée temporelle demeurante, constituante. Ces modalités temporelles sont données comme telles et le temps lui-même, et en lui la durée temporelle de ce qui dure ou de l'être qui dure. Pourtant de manière essentielle l'unité ne peut se constituer que de façon à ce que le contenu global de chaque maintenant originaire constitue une majorité d'unités relevées co-existant, unités qui ont un mode de son devenir dans le flux des modalités temporelles. Comme continuité de la similarité doit avoir lieu dans le contenu remplissant. Les conditions de fond de l'association et selon la coexistence et la succession doivent être remplies. Le temps et la durée se constituent de manière essentielle dans le présent originaire concret fluant dans le temps seulement comme forme des individus (*konkreter Individuen*) concret, qui coexiste et succède. Comme celui-ci [le temps] doit toujours déjà être constitué, quand nous déployons la structure du présent originaire, il faut que le questionnement en retour qui pour nous est premier doive avoir lieu à partir de celui-ci.

Nr. 27. [115] La réduction transcendantale comme réduction à mon ego transcendantal dans sa concrétion muette et indéterminable – la première vision d'essence et la première description qui, pour la structure de forme constante générale de l'ego transcendantal, est celle du flux constant.

[117] Maintenant la réduction au pur présent de perception – “hors conclusion” de la co-fonction du souvenir – comme le noyau de la conscience d’expérience du monde. […]

Dans cette sphère nucléaire on peut à présent tout d’abord explorer la structure d’essence du fluer statique ou constant, de la forme permanente de l’ego transcendantal, comme flux du vécu ou flux de conscience, sans entrer plus précisément la description de la conscience comme telle. Ici est montrée l’auto temporalisation originaire (*urtümliche*) de l’ego transcendantal et ce n’est que plus tard qu’est montré que ce qui était exclu comme souvenir, co-appartient à ce fluer, ou que l’ego concret est originairement fluer concret avec un noyau de perception constante du monde, à savoir de perception pure.

Dans cette temporalisation originaire nous avons le présent originaire, le passé originaire, le futur originaire comme modalité temporelle elle-même constituée, de son côté fluante et constituant le temps identique dans le flux. […]

Pourtant fondamentalement, le temps originaire n’est pas sérieusement du temps, mais seulement le niveau préalable du temps comme forme de coexistence. Dans le flux originaire constant, s’accomplit l’auto-constitution de l’ego comme unité fluante et permanente. A l’intérieur de cette forme, le fluer passif et le fluer actif (spécifiquement égoïque) se séparent; à savoir en ce qui est constitué, dans la forme temporelle de l’être passif et du se dérouler passivement dans le temps et dans l’avoir lieu actif et généralement égoïque comme affectivité et activité.

Nr. 6. [16] Si je me rend clair comment je suis moi - en tant que ce moi de tous ses acquis de validité, de tout et de chaque chose étant pour moi, et si je dévoile les chemins de motivation qui se situent purement en moi, dans ce moi, et dans lequel le monde comme étant constamment pour moi n’est rien d’autre que mon motif constant, alors je reconnais que cette question du qui (*Wer*) ne veut pas dire la question de la personne humaine, laquelle bien plutôt est un motif dans le lien de motivation constant, vivant et fonctionnant de la subjectivité originaire. Ce qui je le suis (*dieser Wer*) moi-même et pourtant pas moi au sens habituel, dans la mesure où en disant je au sens habituel, je parle déjà d’une formation final de mon moi ultimement fonctionnant qui en général pour s’exprimer, doit déjà fonctionner. Cependant le fonctionner et le moi fonctionnant est caché, non thématisé, tandis qu’il est ce qui est originairement vivant. Il ne devient premièrement accessible qu’à travers une réflexion très particulière, à travers la méthode qui est à l'origine de toutes les méthodes philosophiques, la réduction transcendantale.

Nr. 7. [17] Vie fluante primordiale de mon Je-vis primordial. Mode originaire du présent vivant fluant comme mon originalité apodictique, et en elle le "je" modal originaire, l'activité modale originaire et le jaillissement des habitus ; dans le flux de la temporalisation originaire des unités, qui ne sont pas encore des unités d'être. Dans le flux du mode qui accompagne : la vie fluante écoulée (présent fluant écoulé), mes unités écoulées, mes affectivités écoulées, mes activités écoulées, passé des habitus devenus originaires auparavant.

Je, l'étant originairement modal vivant maintenant dans le présent *originaliter*, je suis le même moi de mes passés - je le porte comme vie passées et comme habitualités passées, moi du passé, intentionnel dans mon présent originairement modal. Dans le flux, j'ai le flux qui vient. Dans le je-suis j'ai le je-serai "devant moi". Je porte aussi mon futur en moi comme horizon de possibilité, dans lequel je serai. Mais le passé est-il seulement passé éveillé de manière fluante et le futur seulement futur éveillé de manière fluante ?

Je suis fluant dans l'avoir monde (*Welthabe*), dans l'avoir d'un monde fluant pour moi existant (dans la temporalité fluante remplie). Je suis vivant de façon mondaine, éveillé dans le flux, constamment dans l'aperception du monde et de moi comme homme dans le monde etc, ainsi que des autres hommes comme vivant dans le même monde, l'aperception du monde moyennant l'explicitation (*Auslegung*) répétitive et de la visée identique et moyennant la vérification (*Bewährung*). Vie écoulante dans la passivité et dans l'activité (egoïcité eveillée) comme portant en elle de manière fluante le même moi (personne). De deux façons : le même moi, qui maintenant a des habitualités issues d'acquisitions actives, à présent originairement acquérant de manière active, mais en cela en même temps un acquérir implicite d'avant - il demeure fidèle à soi, il est dans sa vie active dans une conséquence egoïque ou pas. La validité présente originairement modale implique un héritage (*Erbschaft*) de validité antérieure. Les activités de la répétition : je peux réveiller mon passé, et c'est seulement par là qu'il est [18] pour moi passé, et dans le réveil et dans la "répétition" surgit la confirmation vérifiante et le conflit. Moi dans la tendance, dans l'effort d'auto-conservation, dirigé sur l'accord avec moi-même – relativement passé. Pourtant, cela ne sépare pas le passé et le futur.

Le moi présent est dirigé sur le futur et le <moi> passé était antérieurement dirigé sur le futur. Chaque se-diriger vers le passé a lieu à partir d'un intérêt du futur. Il en a toujours été ainsi. Mais je suis le moi effectif maintenant et que maintenant. Je suis le moi originairement modal, le moi dans le maintenant effectivement valable, qui a des intérêts qui ont leur unicité maintenant. À cela appartiennent les intérêts "acquis antérieurement", les intérêts "antérieurs qui sont encore valables maintenant pour moi". Moi que je suis maintenant comme je suis à

présent dirigé sur des actions futures, sur des acquis futurs, sur un être futur, et à partir de là éveil, activités de réflexion et de conversion qui servent.

Je suis, j'ai un passé attestable (*ausweisbare*) comme ma vie fluante "antérieure", comme telle qu'elle était "en fait", implicite en moi comme explicable dans une possibilité originaire. Je suis comme moi identique, comme moi des habitualités personnelles demeurant dans ma temporalité de flux, moi de ce qui est à chaque fois mes intérêts, qui dans la succession sont et étaient les miens, devant moi (*vor mir*) l'horizon des <intérêts> futurs. Mais ainsi je suis tantôt conséquent, tantôt inconséquent, je suis tantôt le moi qui va dans le sens de l'être-moi et de la vie active que ce faisant je suis constamment mais qui "devrait être" constamment diffèrent, ultimement et totalement en vue de cela qui était et est mon *telos* constant et total, tantôt dans le conflit-avec mon "vrai" "vouloir"-être-et-vivre (*Seins- und Lebens- "Willen"*). Moi, le moi d'intérêt que je suis effectivement maintenant, suis dans la coïncidence univoque concordant des intérêts avec mon moi passé ; jusqu'à ce point je suis le même, pour autant que je tiens mes intérêts pour encore valides - demeurant personnellement pour autant que demeurant identiquement dans mon temps - sinon dans le recouvrement-conflituel, le même dans la modalisation de son être-dirigé. Je porte dans ma vie présente mon existence, ma facticité funeste, invraisemblable - mais aussi en moi l'idée de mon être vrai, de la critique de cette facticité, dans chaque position temporaire la possibilité et la répresentatibilité de l'autre pouvoir-faire qui a déterminé autrement dans le cours de vie total et outre, quand j'ai fait (Je-le moi actif de la concordance, relativement dans la concordance et vers la concordance dirigé).

L'être et la vie dans laquelle l'être-moi a lieu vient à son être et toujours déjà ayant l'être est être qui est pré-dirigé sur l'être, de telle manière que la vie [19] porte en elle la vie active (dans un être corrélatif inauthentique : La vie est dirigée sur la vie-devenir). Cet être-dirigé apparait comme continu pour le remplissement seul continu ; tout les buts uniques se tiennent dans l'horizon de buts possibles, pourtant inconnu, indéfinis, mais qui après devient possibilités passées connues mais pour aucune fin ultime voulue et surmontée. Chaque fin, chaque remplissement est cours traversant, correction et nouveau choix ; mais dans cette "finalisation" continue vit une "téléologie" idéale, un effort continu pour un mode de vie universel de l'authenticité dans la finalisation relative et véritable, pour une critique de la finalisation factique comme celle invraissemblable et brisante à travers le se-manifester du désaccord. Les "atrocités" sont gênantes, non devoir-être, à nouveau la volonté de vie comme dirigée constamment vers la concordance, vers la vérité. Manifestement le désaccord est nécessairement corrigé, barré, et cela veut dire non toléré ou rejeté dans le "je suis", et le corrigé posé dans la validité et repris dans le moi existant relativement dans le sans-fin ; et en lui se

motive le regard en arrière et devant et la volonté explicite du moi, en général seulement son futur pour vouloir comme véritable moi qui dans toutes ses prises de position et toutes ses positions acquises veut demeurer fidèle à soi, est conscient de cette fidélité et d'un ordre correspondant de sa vie comme but positionnant.

[…]

Alors nous avons dans l'apodicticité de l'ego la séparation fondamentale :

1. 1) ma vie fluante et l'identité égoïque comme polarisation égoïque de toute activité, à laquelle adhèrent les actes et les habitus s'étendant dans un temps tantôt de façon concordante ou temporairement concordante, tantôt se biffant dans le désaccord.

2) le moi proprement humain, <le> moi, pour lequel sa vie totale est devenue le champ de vie avec la volonté de concorder, un vrai moi comme Idée de la personnalité voulue en soi concordante et en accord avec soi.

[…]

[20] Je fonctionne comme pôle de l'acte et de l'habitus, et en communauté, actuellement et potentiellement – l' « avec l'autre » du moi personnel.

Nr. 8. [26] À cet horizon appartient, rapidement parlant, une évidence plusieurs fois réitérable (*mehrfaches*) "je peux" : je peux en lui pénétrer dans la direction du passé ou dans la direction du futur, ou je peux rentrer dans la co-présence de la structure d'orientation interne du présent de perception dirigé dans sa direction d'orientations multiples dans le *plus ultra* pénétrant. Ainsi s'indiquent les nombreuses descriptions suivantes : La pénétration est un amener-à-l'éveil et une effectivation du venir à l'éveil à travers la présentification, - à travers le ressouvenir (le souvenir antérieur), la présentification ressouvenue du passé, à travers le pré-souvenir (pré-présentification du futur), co-souvenir, présentification de la co-présentation du monde.

Nr. 9. [30] Je me saisis dans les premières explicitations comme temporellement étant dans une temporalisation fluante, c'est-à-dire dans une auto-expérience continuellement fluante, un percevoir, un auto-apparaitre à moi-même originaliter, à savoir dans la forme de mon présent étant fluant maintenant, ou du mode d'être fluant vivant conforme à la perception. Dans ce présent, j'accomplis les souvenirs, et à travers eux mon passé se présente à moi dans mon présent vivant comme contemporain de moi, donc <comme> avoir-été fluant conforme à la perception, et de même j'ai devant moi présent mon être présent à venir, mon horizon d'avenir.

Je me trouve dans ma temporalité qui m'est propre et me trouve en tant que moi identique de mon être temporel comme se présentant (*darstellenden*) présent maintenant, comme passé et comme futur. Ces modes fluant se modifiant présentent de même le contenu identique de mon être temporel, et à savoir ce qui fait ma temporalité elle-même comme se présentant dans le changement de ces modes. De ce point de vu, je vois que certes le présent passe dans le changement au passé et dans un passé toujours nouveau, mais que ce qui surgit en tant que "maintenant" reste identique dans son individualité à travers toutes ses modifications de passé, cette individualité dont la forme identique est l'instant. Et ainsi le temps immanent qui m'appartient comme moi identique persiste dans le flux des modalités temporelles, et comme forme se constituant comme identique dans leur changement, et cela avec le contenu s'identifiant de manière correspondante (*stellenmäßig*), avec le contenu qui dans ma temporalisation fait mon être subjectif persistant.

[32] Cela est clair : Je réfléchi sur moi sous la réduction phénoménologique et je fais l'expérience de moi-même comme le je suis, alors je fais l'expérience de moi-même dans une première couche. Je fais l'expérience de moi comme dans une manière d'être première et nécessairement première et simplement relative. […]

Mais j'acquiert la subjectivité concrète, qui dans la réduction phénoménologique fait mon existence (*Dasein*) à travers une nouvelle réflexion thématique. Je fais l'expérience de moi-même comme subjectivité étant dans la vie fluante et dans cette vie comme se constituant dans la première temporalité. Mon être immanent-temporel dans le premier sens indiqué est alors du constitué dans l'être de la couche d'être réflexive supérieure, dans celle dans laquelle je me constitue dans le temps immanent comme unité synthétique à travers les multiples modes d'apparition lui appartenant de manière essentielle. En d'autres mots, je reviens sur mon être subjectif radical, qui n'est pas superposé au sens propre (qui est pris dans la sphère d'être spatio-temporelle) sur l'être immanent-temporel, mais il le porte en soi comme "constitué". Cette inexistence doit être comprise en son spécificité. Le constitué n'est pas réellement (*reell*) dans le constituant ; le percevoir n'a pas le perçu comme une chose a ses éléments en soi**.** L'auto-donation (*Selbstgebung*) immédiate de la perception originaire est un mode de l'expérience, qui a à cote de lui les autres modes lui appartenant essentiellement: celui de la rétention, du ressouvenir, etc., et c'est ne que comme unité de ces modes multiples, comme unité d'identité expérimentée dans leur synthèse que l'étant est expérimenté effectivement comme étant - il faut ajouter à cela la conscience de l'horizon d'une expérience possible comme champ, c'est-à-dire pouvoir toujours à nouveau pénétrer en lui, pouvoir toujours à nouveau poursuivre l'identification. Cela nécessitait cependant une explication à part.

[…]

[33] [La vie fluante] “produit la sphère immanente primordial, pour autant qu’elle est elle-même une temporalisation, et alors toujours à nouveau”.

Nr. 10. [35] L’horizon d’être est horizon d’intérêt, et les actes simples (*Einzelakte*) ne sont pas sans lien, ils ne sont pas seulement en général centré dans le moi, mais tenus liés pour l’unité d’une vie s’efforçant, et particulièrement une telle unité de liaison tenue à nouveau ensemble dans le mode souvent latent. Le je <est dirigé> “consciemment” vers l’unité d’un but dans des nombreux actes en lui ordonnés, s’efforçant, aillant effectivement vers le but, en lui rendant plus proche ; le moi est dirigé consciemment à travers ces actes et en eux vers le but et vers le moyen en tant que médiation du but.

[…] donc, dans la couche supérieure nous avons à nouveau un champ de conscience, celui de la réflexion (un champ d’être “vécu”), à nouveau je et être-dirigé.

Nr. 11. [37] Quand est-il de l’être-dirigé-sur-quelque-chose mais aussi de l’être affecté par cela. Tendance vers le moi dans l’actus, tendance du moi vers quelque chose, la tendance vers quelque chose se vivant remplissante. Explication – synthèse de tendance vers, en recouvrement partiel. Le quelque chose est déterminé comme le même. Mais le remarquer secondaire est se déterminer (éventuel). Tendance unitaire de degré plus élevé qui traversant une tendance inférieure se dirige vers A et B, d’abord vers A, et de manière accessoire vers B se répercute de manière primaire spécifique dans l’explication de A et saisit ou co-saisit un petit peu de B. Le mode de la synthèse des tendances, une tendance traversant de part en part des tendances. Plusieurs tendances dans l’unité d’une tendance. Tendances accessoires, beaucoup de tendance, dans lesquelles chacun se maintient dans une seule direction dans une multiplicité d’explication.

Nr. 13. [40] […] Le moi transcendantal n’est pas prédonné comme cela, n’est pas valable d’avance en tant que cela, mais il devient valide dans l’épochè radicale, dans la connaissance que la réduction au phénomène inhibe certes mon être humain dans le monde (dans sa possibilité d’être posée conformément au jugement), mais me laisse toujours encore dans la possibilité d’être posée comme moi “pur” dans sa spécificité essentielle pure. Autrement dit : la mise entre parenthèses de moi-même comme humain me laisse découvrir la vie écoulante-existante dans laquelle le monde, dans laquelle moi humain existant de façon mondaine, moi comme humain parmi d’autres étant dans le monde est conscient et continument conscient pour moi dans des modes d’apparitions fluants, dans le mode changeant de la validité.

[…] Je ne juge pas le monde, mais mon être originairement vivant et en lui le “monde comme tel" visé et valable.

[…] [41] Ce lieu originaire est mon présent vivant écoulant, la vie écoulante, dans laquelle tout est valide-pour-moi et à l’intérieur de laquelle l’être-pour-moi apparait comme chose, comme processus (*Vorgang*), comme autre humain, comme moi humain lui-même à l’égard de l’autre, aussi universel comme le monde, dans lequel <je> vis, où tout cela peut donc maintenant être saisi purement comme mes phénomènes subjectifs, qui apparait de cette manière et pas d’une autre comme moment de la vie elle-même.

Le je-suis, je suis de la conscience et de chaque conscience au sens large, qui peut être aussi désigné par l’expression embarrassante “je pense” (la et chaque) (à laquelle le je-sens, le je-veux appartiennent); le je-suis est un je-suis dans le flux vivant, et celui-ci est l’avoir-de-façon-vivante-écoulante [42] et le présent vivant lui-même – un double caractère d’abord durement saisissable - comme alors les descriptions analytiques ont leurs difficultés dans cette sphère originaire.

La vie de conscience - l’avoir conscience originaire dans le présent vivant (aussi l’avoir conscience dans la présentification, dans le ressouvenir, dans la projection originaires), aussi <dans le mode du> quasi. Le rapport à lui de l’avoir conscience non originaire.

Immanent - chaque avoir conscience est lui-même conscience originaire ; la couche de temporalisation, le changement, le se-changer écoulant de la première originalité dans le tout-juste-passé (*Soeben*), etc. Puis présentification présente originaire, conscience libre présente originaire elle-même à nouveau écoulant.

Cette vie <est> d’abord vie egoïque et en tant que mienne, vie de celui qui se souvient (*Besinnenden*) - une vie constituante. “Constituer” est produire toujours à nouveau des synthèses continuelles et discrètes ; en cela c’est une vie de la passivité, de l’affectivité et de l’activité centrée sur le moi.

La vie est entourée d’une loi d'essence universelle de la passivité : de la synthèse de l’association. En elle surgisse toujours à nouveau des unités synthétiques associatives, les “data” du temps immanent comme forme des unités de l’immanence et de l’unité se constituant du flux de vécu. Mais les unités de vécu qui se distingue dans cette sphère et qui s’appelle ici perception mondaine, expérience mondaine, constitue des visées la simplement mondaine, les unités de la mondanité et de l’univers comme leur unité universelle ; ces unités reposent dans leur constitution essentiellement sur des activités du moi; ce faisant dans la constitution, co-surgissent comme constitués comme coexistant dans la vie immanente du moi des moi étrangers et leur vécus immanents.

Les unités se constituent continuellement en plusieurs niveaux en unification, et l'unification peut signifier un procès successif, mais aussi une unification simultanée dans laquelle il y a déjà de l'unification et de l'unité, mais évidemment constituant l'unité durable seulement dans le procès successif. Ainsi le flux de conscience est dans chaque phase déjà unité de la coexistence et n'est pourtant unité du flux concret que par la synthèse du flux des phases.

Dans la vie éveillée, le moi est éveillé comme moi, comme pôle identique des affections et des actions qui apparaissent dans la vie éveillée comme data immanents changeants, comme vécus. En eux et dans le moi en tant que vivant en eux, dans les affections éveillées en unité séparée, dans les actions activement éveillées, se trouve l'être proprement éveillé dans le moi-existant éveillé et dans la vie-égoïque. Pourtant pour elle-même cette [43] vigilance spécifique n'est rien, elle est ce qu'elle est sur le soubassement de la non-vigilance (*Unwachheit*). Dans le moi concret il y a une couche fondamentale du "sommeil" (*"Schlafes"*) [note 1 : Non-vigilance. Habitus). Mais tout comme le moi éveillé comme pôle (et comme pôle déterminé par sa vie propre: moi dans ma vie) est identiquement le même moi, simplement vivant éveillé tantôt ainsi tantôt autrement, de même dans la mesure où il est moi dormant, il est le même moi. Tout ce qui pour moi et "en" moi peut être éveillé mais n'est pas éveillé est en sommeil ; cela inclut tous les valoir-pour-moi, les êtres-réaux-pour-moi (*real*), ce qui m'est connu, ce qui m'est propre comme ma théorie, ce qui est beau pour moi en tant qui m'est approprié, en tant que mon œuvre, mon activité, comme ma décision, tout cela persistant encore en habitualité.

À tout cela je ne pense pas maintenant, autrement dit ce n'est pas une activité effective se déroulant de façon éveillée. Ce n'est pas non plus la simple activité simplement passée ; le domaine entier de ce qui vaut maintenant pour moi, je éveillé, la totalité de mes convictions, mais qui ne sont pas activées maintenant, appartient à la sphère du soubassement "dormant" (note 2 : Habitus).

Cela doit être compris ainsi : Chaque acte est un poser-comme-valide ou un poser-comme-non-valide, ou quelque autre modalité du poser-comme-valide ; nous englobons tout cela sous l'expression "poser-comme-valide". Le valable pour moi est ma conviction comme avoir-été-posé-comme-valide (dans son mode respectif), pas seulement dans le moment dans lequel j'ai formé pour moi la conviction (instauration originaire) "à nouveau", justement avec le "nouveau" poser-comme-valide, le premier. Cet acte est-il accompli, je peux revenir dessus et éventuellement m'éveiller à nouveau pour ce qu'il a posé comme valide.

Supposons comme cas premier et fondamental pour l'éclaircissement le fait que je me ressouvienne de l'acte passé et de sa prestation finale (elle peut éventuellement être issue d'une activité très complexe), le fait que je me ressouvienne de la conviction comme formation issue

d'un faire convaincant. Que je me ressouvienne de mon moi et de son faire comme passé, ne signifie cependant pas que dans l'acte présent de l'être-affecté et du se-tourner-de-manière-ressouvenante et dans l'éventuel procès explicite du présentifié ressouvenant, je suis dirigé vers le moi passé et vers l'acte. Normalement je suis dirigé sur ma conviction antérieure, par exemple la vérité que j'ai acquise, la décision que j'ai prise (la conviction de volonté), bien que celle-ci soit consciente dans le ressouvenir comme formation (*Gebilde*) de l'acte.

[44] Mais si je réfléchis "dans" le ressouvenir, c'est-à-dire si je me tourne (comme je peux) vers le je-pense de la pensée concernée, vers le me-décider, dans lequel la décision a été prise (de la prise de position de volonté ou de conviction), alors je me trouve comme le même moi, le même, qui était actif, et maintenant (bien qu'autrement) est encore actif, est éveillé. Et je trouve : j'étais et je suis encore. Je vivais et je vis encore.

Le présent vivant, un segment éveillée "dans le fluer" et le présent passé (et l'éveil passé "à nouveau" présentifiée) sont séparés par un espace de temps "obscur", un lointain, tantôt "plus grand", tantôt plus petit, selon la manière dont j'essaie dans les souvenirs répétés différents lointains (*Fernen*).

[…]

[44] Alors j'interprète aussi les fondements sous-jacents passifs et leur modes, {sans affecter pourtant pour être}. En ce qui concerne maintenant les actes et leur prestation de validité, leur être, dans le mode du présent fluant-être-écouler (*Strömend-verströmend-Sein*), et en cela changeant constamment, n'est pas d'abord dans le mode de l'être-eveillé, mais dans [45] le mode de la temporalisation originaire et de son intuitionalité (*Anschaulichkeit*). Si un acte est un ensemble fait de plusieurs actes synthétiques (polythétiques), alors il faut noter ce qui suit : Du moi-pôle éveillé rayonnent pour ainsi dire plusieurs rayons liés en unité, un faisceau de rayon – c'est un moi concentré sur l'unité d'opérations multiples. Chaque rayon (l'acte particulier subordonné) se maintient jusqu'à la conclusion de l'acte d'ensemble malgré la modification temporalisante (*zeitigenden*) et son action partielle accomplie (l'avoir-accompli de ce qui était sa partie), acte encore présent, encore en fonction. (Le "encore" en fonction veut dire sa modification propre qui n'est pas simple transition dans la rétention, dans le tout juste-passé).

Si l'acte est accompli, c'est-à-dire son opération est accomplie, alors elle sombre dans l'obscur ; conformément à la légalité de temporalisation (*Zeitgungsgesetzlichkeit*) passive, ce n'est pas seulement l'"intuitionnalité" qui disparait, mais se sont aussi les détachements (*Abhebungen*) intérieurs qui s'écoulent.

Maintenant ce sombrer dans le mode rétentionnel, au lieu d'être une simple passivité-d'acte - comme quand je saisis un autre et que je "laisse" aller la formation d'acte - peut demeurer animé par une activité, sur le mode où par exemple je demeure dirigé sur le résultat (quelque chose comme la pensée formée) ou que je me dirige dessus après-coup activement, et dans ce cas dans un rayon. Elle peut déjà être écoulée et je peux déjà m'être tourné vers un autre et je peux pourtant revenir, tourner à nouveau le regard ; soit parce qu'il demeure dans une rétention active et spécifique dans la forme du encore-emprise (pas-encore-complètement-laché), et revient ; soit que du s'écouler (*Verströmten*) une nouvelle affection émane, et je reviens sur le passé proche (*Zurückliegende*): ce qui comme pour chaque affection d'une formation, est affection en vue d'une réactivation.

Donc, par rapport à l'activité se distingue : 1) l'activité actuelle dans laquelle le moi est dirigé sur le résultat de l'acte avec les modes du saisir et du prendre, du fonctionner, 2) l'activité antérieure passée (*vorübergegangene*) dans laquelle le résultat est abandonné, mais encore valide, 3) dans laquelle le résultat ou l'opération est non valide (modalisé).

[…]

[46] Mais ce qui est déjà compréhensible c'est que la validité d'acte respective dans le présent fluant possède une persistance (*Verharren*), ou que l'actus certes se modifie, mais possède dans cette modification quelque chose qui persiste comme actus, comme "fonction" du moi. Plus précisément : 1) L'acte originaire spécifique, entrant en jeu avec le se-diriger du moi sur ce quelque chose qui affecte et se divisant en acte singulier qui constituent l'opération d'ensemble fonctionnant unitairement, le résultat d'acte. [47] 2) la modification rétentionnelle, dans laquelle il entre déjà pendant son déroulement, dans la mesure où le faire rayonnant depuis le moi-pôle (tout comme l'affecté rayonnant sur lui) apparaît en tant que processus de vécu, autrement dit prend le mode de la temporalisation, donc possède son être immanent comme changement continu de la rétention. Chaque acte qui intervient suppose déjà un soubassement fluant et ce qui en celui-ci est déjà constitué en tant qu'unité ; de cette unité émane l'affection. Pourtant, limitons-nous maintenant naturellement au contenu de ce qui est originairement constitué dans le présent vivant, à ce qui en lui apparaît "lui-même" en tant qu'unité.

Nr. 48 [183] U 11. Plus avant régressivement: monstration que l'activité présuppose toujours l'affection. Retour depuis le moi toujours déjà constitué, qui comme tel présupposé déjà le moi en fonction, donc de l'affection, vers le pur pôle du moi et en général sur ce qui est pré-étant (l'univers de l'inactivité). Ce pur pôle du moi, donc en tant qu'unité traversant simplement la totalité du flux de vie, unité depuis une temporalisation passive en face de l'hylè

dans ces stratifications également perdurant. Depuis celle-ci des rayons d'affection - depuis le moi des rayons d'action.
U 12. Moi identique avec des rayons d'affection et d'action, comme couche permanente dans le flux de vie, donc couche hylétique (étrangère au moi) et couche égoïque. Dans la couche hylétique: constitution d'unité et unité affecte le moi; activité répondante: l'unité, le ce vers quoi, but. Chaque "vécu" pris concrètement a deux côtés, coté du moi et coté de ce qui est étranger au moi, couche de l'excitation ou du ce sur quoi (forme) et couche du "contenu" de ce qui exerce là une excitation ou est un but : d'unité.
[184] U 14. Le thématique, ce auprès de quoi le moi est selon différents modes, ce dont il s'occupe. L'implicite dans le thème – le moment affectant implicite (qui ignore) en dernier les affections nulles implicites – ce qui est "inconscient" pour le moi. Dans la totalité du présent fluant, une totalité d'affection nulle, nul total: arrière-fond de l'inconscient. Plus clairement cependant que dans le texte: il faut séparer ce qui dans chaque thème à chaque fois correspondant est implicite sans affection, mais cependant vient au langage justement implicitement dans le thème, dans autre coté en dehors du thème, arrière-fond (nuit de l'inconscient), mais un arrière-fond qui peut cependant devenir affectif. Conscience qui n'arrête pas d'être éveillée, conscience au sens propre, un domaine qui ne cesse pas d'être thématique (jour). Le thématique a son horizon de nullité interne et externe.
Différents concepts de l'arrière-fond: 1) l'absolument inconscient, l'absolument nul; 2) ce à quoi on ne fait pas attention bien que déjà "remarquable" affectant ne pénétrant pas avec sa voix; 3) ce à quoi le moi a affaire, non pas de manière primaire mais juste ce à quoi il a encore "affaire".

Nr. 49 [186] Tout d'abord au 4) appartient le fait qu'à chaque présent (en tant que celui de l'analyticien éveillé réfléchissent) vivant originairement présentifiant appartient le moi avec affection du moi et acte du moi. Il en résulte ici que toute affection est issue d'unités déjà constituées et en dernier lieu nous sommes conduits à l'affection des data immanents, qui naturellement ont toujours déjà subi une "appréhension". Le moi réagissant à l'affection est toujours déjà constitué comme moi identique "qui se tient et se maintient" "pour" son monde, pour lui le déjà totalement constitué. Est constitué pour lui un univers d'étant-en-général comme validité pour lui en général, et cela rapporté à son noyau, l'univers du monde comme monde d'expérience effective et possible. Là-dedans à nouveau dans le présent à chaque fois vivant, l'univers de l'expérience effective, celui de l'aperception effective. Au moyen de l'activité du ressouvenir de la reconstruction du passé sous correction, le monde de l'expérience en général

est à acquérir, et en tant que <monde> de mon expérience et au-delà de l'expérience effective, les expériences rendues possibles préfigurées par lui sous forme d'horizon – l'expérience mienne dans le degré de la primordialité, puis intersubjectivement, cela donne donc une grande série bien connue de problèmes constitutifs. Donc, tout comme nous entrons dans la constitution active, nous arrivons à des problèmes du moi, en corrélation pôle-moi et pôle ont<ique> ou monde.

[187] Pour rendre possible une recherche méthodique ascendante (progressive), commençant avec le présent originairement modal, nous faisons abstraction du moi comme <moi> fonctionnant dans l'affection et dans l'action. Naturellement nous ne pouvons faire cela méthodiquement que parce que nous avons déjà appris à voir dans un mode de considération régressive, que quelque chose comme la réflexion du moi met au jour un anonyme. Tout d'abord, nous devons distinguer régressivement entre le moi thématique et le moi anonyme. Nous devons alors aussi montrer que l'activité présuppose l'affection, et nous en revenons finalement au fait que le moi aussi est subordonnée à la constitution d'être, laquelle est toujours déjà au fondement de celui-ci comme constituée, bien qu'à chaque fois de façon anonyme, un moi-pôle pur, que l'ontifisation du moi présuppose, toujours déjà <un> moi en fonction, qui de son côté a besoin de l'affection pour fonctionner et aussi pour fonctionner pour le moi-ontif<ication>. Régressivement nous retournons pas à pas vers une constitution la plus inférieure d'unité comme pré-étant (à l'univers du pré-étant), dont fait partir ultimement aussi la présentification originairement modale et le présent, et dans cela le moi originairement modal. Cet univers de l'inactivité (passivité dans un sens déterminé) est "présupposée" pour l'activité concrète toujours déjà fonctionnante du moi actif et en cela aperçu comme étant - justement comme temporalisation passive du pré-étant. À cela appartient aussi que <le> moi, comme pôle identique de passivité, est déjà une unité traversant entièrement le tout du flux de vie et n'<est> pourtant pas dans ce flux un vécu. (Cette unité est naturellement aussi (dans l'anonymat) toujours déjà et toujours encore aperçue comme moi-ont<ique>, mais comme tous le moments constitués passivement dans le flux du vécu, ils sont "appréhendés" chacun à leur manière; par exemple les data de sensation dans différents degrés d'appréhension, de telle sorte qu'il ne sont mis en relief tout d'abord que artificiellement par déploiement de la prestation intentionnelle, par stratification de tous les degrés d'appréhension comme unité temporalisée passivement comme pré-étant - comme finalement aussi les appréhensions elles-mêmes (par rapport à l'ontique appréhendé).) Justement à travers une telle stratification régressive et une mise en jeu progressive des activités ontifis<antes>, nous construisons la constitution du monde, et tout d'abord celle du monde primordialement réduit.

Avec l'introduction du moi-pôle de premier degré progressif, nous avons la temporalisation originaire de ceci, à savoir aussitôt comme <celle d'un> [188] pôle "permanent" identique en face de la couche totale hylétique, pour ainsi dire étrangère au moi, et de leur propre stratification..

[…] Si le détachement était une condition nécessaire et suffisante de l'affection, alors ce qui est à chaque fois détaché devrait en général déjà affecter. J'y ai souvent réfléchit. Mais cela ne peut pas être exacte, comme le montre déjà explication. Le détachement des *totum* crée un accroissement de force à travers lequel l'affection partielle devient d'abord explicite et ensuite éventuellement conduit le regard se tourner attentivement vers elle. Il faudra peut-être séparer l'être-pour-moi de chaque contenu détaché et l'affecté spécifique, par lequel le contenu se détache en face du moi, "appelle" celui-ci. Le détaché inachevé et flou peut devenir remarquable et peut préalablement affecter, mais il doit d'abord acquérir de la force.

[…]

[189] Nous avons à présent ce flux de vécu immanent confondu avec la couche égoïque, ce qui ne veut pas dire que l'affection est superposée extérieurement au vécu correspondant pré-ontique, mais comme son mode égoïque dont l'opération unitairement constituante traverse tout et chacun, et cela de telle sorte que se constitue "l'unité affecte le moi, exerce sur celui-ci des excitations", l'unité qui n'est rien d'autre qu'unité du constituant unifiant. Et de même alors dans la direction inverse dans le cas présupposé, celui de la réponse du moi à travers l'activité: le vécu prend la forme à même le moi actif (?), le vécu, l'unité la forme du ce-vers-quoi-je-suis-dirigé du repère. Chaque vécu donc à présent concrètement un vécu double a un côté égoïque et un coté sans moi, étranger au moi, c'est-à-dire chaque unité a une double couche, couche de l'excitation ou du repère ("forme") et celle du quoi de cette forme, de cette unité, qui exerce de l'excitation ou qui est le ce-vers-quoi de la direction.

[…] Nous dirions ici, ce n'est pas tout détachement qui est affectif. Tout d'abord: la vie fluante dans son coté double (d'un côté comme multiplicité égoïque, affection apparaissant tout de suite, et d'un autre coté des actions plus au moins complexes et changées modalement dans la complexion) est soumise à la légalité essentielle de l'association et en cela à l'association originaire de la temporalisation "passive". Le coté de l'activité est aussi sous le joug de la temporalisation, est soumis au système de changement de la rétention et de la protention; simplement nous devons distinguer la couche inférieure en soi et les unités discrètes des affections et actions de la couche supérieure.

[…]

[190] Dans la vie éveillée, il nous faut distinguer d'un côté les actes fonctionnant de manière multiple et le moi-pôle identique comme moi fonctionnant – "identique" non pas par une identification active, mais par l'identification "passive", justement pas par une synthèse produite par un acte propre du recouvrement - d'un autre coté les actes devenus thématiques, thématiques dans des actes de degré supérieur avec fonctionnant en eux le moi-pôle. À travers la réflexion, les actes et la synthèse qui les polarise ou encore le moi-pôle deviennent thématiques et dans une réflexion qui revient sur eux de façon multiple, l'identité entre le moi fonctionnant et le moi thématique devient thématique.

[…]

[191] Comme l'affection se montre comme quelque chose de graduel (degré de l'intérêt dans un certain sens le plus originaire), alors on pourrait parler d'un degré zéro de l'affection. Ceci pourrait-on dire n'est pas rien, mais est un cas limite, celui de la force de stimulus zéro qui est susceptible d'augmentation jusqu'à "I", jusqu'à un stimulus appelant le moi de manière séparée, jusqu'à une affection au sens étroit (premier mode spécifique de l'être "conscient"). Le stimulus-zéro n'a pas pour le moi de "détachement" au sens égoïque qui constitue le mode négatif de l'attention. Ceci serait de son côté la présupposition (comme appel, revendication) pour l'actus du moi comme "réponse" (conscience dans le sens prégnant). Le détachement égoïque a sa présupposition, son corrélât dans le non-détachement objectal, le non-détachement égoïque (l'"inconscient" là-pour-moi) a sa présupposition et son corrélât dans le non-détachement chosique (le flou du contenu).

[…]

Nous distinguons dans chaque thème, mais aussi déjà dans chaque affectant pour soi (dans la mesure où c'est un tout) des thèmes implicites, des moments affectant implicitant (ou affections) et finalement les affections-zéro implicites, quelque chose d'implicite, mais inconscient. De cette manière on délimite dans l'ensemble des thèmes et affections séparées du présent vivant, un ensemble d'affections-zéro et d'implications-zéro. Toutes les implications-zéro d'un tout sont confondues en lui dans un zéro indistinct, mais en dehors de toutes les unités thématiques et effectivement affectantes, demeure encore un empire (*Reich*) de l'inconscient. Toutes les affections appartenant à celui-ci (mais nous devons dire aussi toutes les affections-zéro co-existantes) dans leurs non-détachement et corrélativement tous les contenus non détachés dans leur constitution se fondent dans un nul total, dans un arrière-fond de l'inconscient, dans quelque chose qui est sans voix (*Sprachlosen*) dans tous ces "composants", mais aussi dans sa totalité, une nuit qui est muette, qui n'exerce aucun appel, et qui ne renferme en elle aucun appel. Nous voyons cependant que chaque "conscient" pour soi a son obscur

implicite propre. Mais de cette “nuit”, de cette place vide peuvent à chaque fois surgir des voix grâce au fait que la force-zéro d’un composant d’affection voit sa force augmenter.

De plus: dans la conscience éveillée ce n’est jamais une simple nuit, mais il fait toujours jour. L’inconscient est constamment un simple arrière-fond, bien qu’à sa manière anonyme, silencieuse, complètement non-remarquable pour le brouhaha des appels. Pour le conscient prégnant, le thématique, nous avons à côté de l’horizon nul interne et externe, le deuxième arrière-fond de ce qui n’est pas aperçu bien que remarquable du détaché, de l’affectant, mais qui ne perce pas avec sa voix. Puis le troisième arrière-fond, cela vers quoi le moi se tourne, a encore quelque chose d’autre autour de lui avec quoi il a “encore” affaire.

[…]

Dans chaque présent vivant, nous avons un domaine de thématique actuelle qui comprend tous les thèmes actuels. Celui-ci inclut dans ses thèmes singuliers les affections appelantes, celles qui sont appelées à une thématique ultérieure ou du moi sont appelantes ; à cela s’ajoute un arrière-fond le plus interne, une sphère à chaque fois implicite en elle du totalement obscur de l’inconscient.

Mais de plus chaque présent vivant a en dehors de toute donné thématique un arrière-fond au sens de 1) ce qui est extra-thématique mais encore proprement affectant, 2) un arrière-fond d’affection nul, les deux cependant étant compris de manière que nous laissons hors-jeu les implications internes des thèmes.

[193] Peut-être est-il plus utile de dire (au lieu d’affections propres) : “des affections effectives” pour soi en face des affections-zéro “non-effectives”.

L’affection est noétiquement un mode d’intentionnalité constitutive et noématiquement un mode de l’unité intentionnelle ou de l’objet, qui est éventuellement conscient dans son mode d’être comme étant. L’intentionnalité constituante comprise ici de manière générale comme la conscience dans son sens le plus large, dont même le “zéro” de la conscience, l’inconscient est un mode, est elle-même constituée dans le flux du présent vivant. Elle est elle-même détachée ou non détachée, le moi affectant pour soi ou non-affectant. Un acte nécessairement affectant et le moi qui apparaît dans les actes comme leur pôle de recouvrement, est justement par là lui aussi toujours affectant. Il ne peut pas fonctionner sans s’affecter lui-même comme fonctionnant.

Le moi fonctionnant et les actes du moi, tout comme le domaine d’ensemble des affectations égoïques effectives pour soi et corrélativement le domaine des unités thématiques et s’imposant et unités d’être (le pré-ontique et l’ont<ique> de l’empire du “conscient”) est rigoureusement distinct de la “nuit” de l'inconscient, de l’étant-pour-moi en tant que valant-

pour-moi-dans-sa-teneur-de-sens ou étant-pour-moi en tant que constitué, mais cependant pas encore valable pour moi – les deux inconscients.

[195] L'unité associative d'unités séparées (elle-même à voir comme fusions associatives) n'est pas encore une unité pour soi - pas encore une configuration unitaire, la totalité d'une configuration; un tel état-de-liaison est, comme on a dit, à distinguer de l'état-de-liaison égoïque comme unité affective des unités affectant à chaque fois pour soi. Ce qui est 'concrètement' (*sachlich*) pour ainsi dire un sans participation du moi, donc chaque configuration associative unitaire, cela n'exerce non plus aucune affection. Nous avons alors l'affection exercée du côté du tout configuratif et en même temps ces affections multiples exercées par les parties singulières configurées.

[197] c) À l'activité et à l'affectivité appartient constamment comme présupposition un flux de vécu dans sa temporalisation. Le moi fonctionne dans le devenir affecté, dans le faire, il est centre constant de ce qui sort et de ce qui se dirige vers lui. Et c'est quelque chose de propre, le "jallir-de-lui" et dans le jaillir se "temporalisant conformément au vécu". De même stimulus-experiencé et de même stimulus-expériencé-temporalisé en tant que pénétrer à partir du moi dans le flux du vécu.

En cela à présent se trouve une relativité: par l'opération du moi, depuis le moi, grâce au moi, croissent des formations d'unité et de vécu. Tout ce qui a ainsi cru a son "histoire". Est-ce que nous ne revenons pas par là aux vécus originaires qui n'ont pas encore de consistance égoïque? Mais ainsi comme c'est écrit dans le texte, il n'est pas accomplis des monstrations ni dessiné des cours du questionnement en retour. Ce qui est ainsi indiqué à l'instant est naturellement trop vague pour être déjà utilisable.

Le moi dans son originalité la plus originaire n'est pas dans le temps, ici le présent se temporalisant-temporalisé constamment comme présent originaire modal vivant. Certes nous distinguons en celui-ci le centre du moi, en tant que centre de rayons d'affection et d'action égoïque de ce que ceux-ci présupposent toujours déjà comme les unités intentionnelles (ou objet étant), en tant que cela dont partent les affections et vers quoi se dirigent les actions. Mais après ce que nous essayons de rendre clair, il n'y a dans tout l'empire de l'être temporalisé (comme nous savons lui-même à nouveau temporalisant par degré) pas ce moi qui doit précéder le temporalisé dans le vécu du moi temporalisé.

[…]

[198] Le présent originairement fluant compris comme sphère immanente est déjà intégralement non-moi et tout ce qui est constitué en elle continue de se constituer est non-moi dans différents degrés. La constitution d'un flux temporel pré-ontique, de l'étant pré-ontique

dans la forme d'être (forme de co-existance) du temps est le premier degré de l'ontif<ication> ou objectivation dont le degré le plus élevé est le monde naturel, et d'une certaine manière le degré suprême le découvrir phénoménologique un être tout absolu qui ne cesse de se découvrir. Cela est non-moi depuis le premier jusqu'au dernier degré avec toutes les corrélations fonctionnantes. Et cela bien que là-dedans le moi apparaisse dans les différents degrés objectivé concrétisé (*versachlicht*), mondanisé-temporalité. Le temps au sens normal qui dans le questionnement en retour et dans le travail découvrant du moi phénoménologique prend toujours un nouveau sens, quoique toujours à l'intérieur d'une communauté d'essence, est et demeure forme co-existancial, et à savoir ce qui co-existe sans plus quelque chose de concret, quelque chose d'étant dans son champ d'être, qui a à chaque fois la forme du temps de son degré. Tout cela est "constitution" ayant lieu et saisie de manière non égoïque. Mais celle-ci ne se tient pas en l'air. Cet avoir lieu entier originairement fluant n'est pas avoir lieu mort, mais l'"opération" égoïque est le moteur le plus intime. L'affection égoïque ainsi richement temporalisée et le tissu multiple des actes du moi, tout cela, tel qu'il surgit dans la concrétisation n'est pas l'opération originaire égoïque que naturellement nous co-comprenons constamment sans le remarquer et là où nous parlons de formations activement surgie, nous co-posons constamment comme soubassement (*mit unterlegen*).

[199] d)

Il est trop tôt pour évoquer ici le "sommeil sans rêve" et la tentative de l'interpréter comme absence totale de conscience. Peut-être faut-il encore montrer qu'il s'agit ici d'une "fatigue" et d'une "paralysie" de l'activité dans le sens prégnant, d'un mode-zéro de la faculté de l'activité qui donc présuppose une activité effective précédente (le fait qu'elle précède étant compris comme se déroulant purement dans le moi le plus intérieur). Aussi bien l'activité que l'affectivité constamment entrelacée présuppose dans le moi une force, une fraicheur, une faculté qui a sa gradualité. Plus la "fraicheur" est grande, plus grand est l'horizon ou pour ainsi dire la portée de l'affection, plus grande est la force des affections pour se faire entendre (sans préjudice de sa propre relativité des préferabilités (degré du détachement)). Mais ce que nous atteignons par là et dans quelle mesure le moi a d'une manière particulière à partir de lui et dans un autre sens des sources de force et dans quelle mesure il est capable de mettre en œuvre la force comme volonté, sont des grandes question qui ne peuvent pas être examinées ici.

Nr. 71 [326] Tentons une construction: 1) les premiers activités éveillées, les premiers affections qui trouvent immédiatement un remplissement instinctif comme par exemple l'activité de téter du nouveau-né. Tout comme l'odeur de la poitrine de la mère et les sensations

du contact des lèvres entrent en scène, une direction instinctive vers le boire est éveillée, et une kinesthèse originaire adaptée entre en jeu. La kinesthèse a depuis le début son accompagnement de sensation kinesthésique de data de sensation qui la suivent. Qu'est-ce que dans la kinesthésique est le purement égoïque? Rien d'autre que l'affection éveillée dans le moi par les sensations trompeuses (odeur, etc.). Si le boire n'intervient pas rapidement, qu'en est-il ? L'odeur seul éveille quelque chose en plus, pour ainsi dire une aperception vide qui n'as pas encore de but "conscient". Si le contact a lieu, alors le chemin vers le remplissement est d'abord seulement pulsion instinctive se poursuivant qui est intention non remplie. Puis dans le remplissement du mouvement de déglutition, etc. comme apportant le remplissement, comme découvrant la pulsion instinctive. Ce sont des modes du désiré, pour ainsi dire des mode du vouloir: des pré-modes, mais avec les complexes de sensation lui appartenant, co-appartenant au dévoilement de ce remplissement.

Nr. 77. [342] La réduction à l'ego n'est pas encore réduction au présent vivant, au là pour ainsi dire vivant-immanent, mais d'abord réduction à moi comme je, qui a le monde dans la validité d'être et à soi-même comme homme dans la validité d'être – ou aussi : comme je qui a le monde dans ses actes, dans ses vécus, ses habitualités, précisément comme monde pour lui valable, comme monde donné et pré-donné.

[…] [343] Donc, je viens au présent phénoménal originaire en premier à partir du questionnement en retour (*Rückfrage*) (dans l'épochè) du monde constamment existant, come valable pour moi dans son sens d'être, selon le mode de validité, selon tous les modes subjectifs du l'avoir-en-validité, selon les manières dans lesquelles le monde est visé, et selon la constance du sens quant à son contenu qui lui appartient de façon valable. J'accomplie ainsi une réflexion sur ma subjectivité comme celle qui apporte à la validité d'être pour moi le monde et la mondanité dans la totalité dans leur quid et quod ; j'apprends la subjectivité comme cette opération de connaître – moi-même comme sujet mondain, et certes comme sujet de la connaissance. Alors, je reviens rétrospectivement questionnant à mon être concret absolu et à la "vie" absolue, donc finalement aussi à mon faire questionnant rétrospectivement et mon réfléchir lui-même comme se jouant transcendantalement dans son "lien" (*"Zusammenhang"*) concret-constituant.

Lexique allemand / français

Abbau: déconstruction

Apperzeption: apperception

auftreten: entrer en scène

Betrachtung : considération

Bereicherung : enrichissement

Bewarheitung: vérification

bleiben : persister

bleibender Erwerb : acquis permanent

Blickstrahl : rayon du regard

Explikation: explicitation

Einfühlung : empathie

Einigkeit : unicité

Erfüllung : remplissement

Erinnerung : souvenir

Erschauung : intuition

Durchleben: le vivre perdurant

Deckung : recouvrement

Gegenständlichkeit : objectité

Geltung : validité

Hintergrund : arrière-plan

Ichspaltung : dédoublement du moi

Konsequentz : conséquence

Lebenswelt : monde de la vie

Leib: chair

leibhaft : en chair et en os

nachträglich : après-coup

Niederschlag : depôt

Prozess : procès

sachlich : concret

Stellungnahme : prise de position

Stiftung : instauration

Tendenz : tendance

treu : fidèle

Überzeugung : conviction

Untergrund : fond sous-jacent

Unterlage : soubassement

Urstiftung : instauration originaire

Vergegenwärtigung : présentification

Verflechtung : entrelacement

Weckung : éveil

Wendung : conversion

Widererinnerung : ressouvenir

Zeitausbreitung : etendue temporelle

Zeiterstreckung : extension temporelle

Zeitpunkt : point temporal

Zeitreihe : série temporelle

Zeitlage : situation temporelle

Lexique français / allemand

déroulement : Verlauf, Ablauf

modification : Abwandlung, Modifikation

habitualité : Habitualität

habitude : Gewohnheit

habitus : Habitus

production : Erzeugung

produit : Produkt

propriétés habituelles : habituellen Eigenheiten

zurücksinken : sombrer en arrière

réal : real

réel : reell, real

Index

Index de concepts

acquis permanent, 125, 126, 291
conséquence, 81, 87, 107, 291, 298, 301
considération, 224, 297
conviction, 134, 137, 141, 144, 145
déconstruction, 221, 222, 223, 224, 225, 232, 233, 234, 254
dédoublement, 151, 287, 289
dépôt, 132, 145, 150, 160, 162
enrichissement (du sens), 125, 188, 190, 192, 193, 194, 202
entre en scène, 38, 283, 292
fond sous-jacent, 164
Gewohnheit, 94, 139, 277, 278, 302
habitualité, 11, 75, 89, 90
instauration originaire, 126, 127, 155, 210, 333
propriétés habituelles, 91, 96, 97, 102, 117, 128, 129, 130, 131
unicité, 95, 96, 102, 123, 129, 130, 136
vivre perdurant (le), 131, 132, 133

Index de noms propres

Bruce Bégout, 15, 186, 203, 210, 227, 229, 268, 297
Dominique Pradelle, 185, 201, 259, 262, 296
Eduard Marbach, 12
Elmar Holenstein, 10, 136, 147
Eugen Fink, 13
Gerhard Funke, 10, 135, 147
Iso Kern, 16
Julien Farges, 14, 221, 250, 265
Roman Ingarden, 10, 91, 92, 133, 134, 304
Rudolf Bernet, 33, 35, 36, 42, 52, 53
Sartre, 10, 27, 79
Valérie Kokoszka, 11, 214

Université de Strasbourg

Mariana DE CAMPOS BARDELLI

La genèse du sujet et du monde personnels comme genèse phénoménologique

Résumé

Cette thèse porte sur la description husserlienne de la constitution phénoménologique du sujet et du monde. Nous avons essayé de comprendre quelles sont les particularités de cette constitution, et par conséquent pourquoi nous pouvons affirmer qu'une constitution phénoménologique ne se confond pas avec d'autres descriptions de la constitution du sujet comme celle de la psychologie. D'abord, nous nous sommes penchés sur la question du moi pur en essayant de comprendre pourquoi à, un moment donné, Husserl admet cette notion, alors que dans ces premiers travaux il la rejette. Cette démarche nous a amené à étudier la notion d'habitus chez Husserl. Après un retour au débat initié par Roman Ingarden sur le problème de la constitution des propriétés habituelles du moi, nous avons essayé d'esquisser une analyse de l'habitus qui nous permet de revisiter par une autre voie certains problèmes et avancées apparus dans le développement de la pensée husserlienne. Nous verrons de quelle manière l'interprétation que nous élaborons de l'habitus l'affirme comme notion spécifiquement phénoménologique. Nous allons voir que cette notion nous permet de renforcer la thèse qui affirme l'évidence d'un sujet transcendantal tout en montrant que celui-ci se constitue déjà comme pôle de ses propriétés personnelles. Nous verrons aussi de quelle façon cette interprétation s'oppose à une description objectiviste de la nature et du monde.

Phénoménologie, Husserl, habitus, constitution, habitude, sujet transcendantal

Résumé en anglais

This thesis concerns the Husserlian description of the phenomenological constitution of the subject and of the world. We have tried to understand which are the peculiarities of this constitution, and therefore why we can say that a phenomenological constitution should not be confused with other descriptions of the constitution of the subject such as that of psychology. First we were interested in the question of the pure ego, trying to understand why at some point Husserl admits this notion, whereas in his early works he rejects it. This approach led us to study the notion of habits on Husserl. After returning to the debate started by Roman Ingarden on the problem of the constitution of the habitual properties of the ego, we have tried to sketch an analysis of habits which allows us to revisit by another way certain problems and advances which have appeared in the development of Husserlian thought. We will see how our interpretation of habits asserts it as a specifically phenomenological notion. We will see that this notion allows us to reinforce the thesis which affirms the evidence of a transcendental subject whereas showing that the latter is already constituted as a pole of his personal properties. We will also see how this interpretation is opposed to an objectivist description of nature and the world.

Phenomenology, Husserl, habitus, constitution, habits, transcendental subject