

HUSSERL ET LES LIMITES DU MODELE INTENTIONNALISTE DE LA CONSCIENCE

Maria Gyemant*

Title in English:

Husserl and the Limits of the Intentional Model of Conscience

Abstract

This paper aims to ask the question whether, in Husserl's perspective, all consciousness is intentional and to explore the alternatives. Thus, we have proceeded to a thorough analysis of Husserl's texts concerning temporality and the rather bizarre type of intentionality that it implies. The examining of this intentionality that Husserl calls "longitudinal intentionality" has brought us to the conclusion that its intentional character is incomprehensible unless we change our very concept of intentionality which cannot be anymore that of an object-relation, as it were defined in the Logical Investigations. It is, therefore, the very limit of intentionality that is revealed by our questioning the time-consciousness in Husserl.

Keywords: Transversal intentionality, longitudinal intentionality, time-consciousness, retention, time-constitution

Introduction

Ce texte porte sur une question précise : celle de savoir si la conscience est, oui ou non, de part en part intentionnelle. Cette question fait partie d'une réflexion plus large dont l'enjeu est d'établir si le concept freudien d'inconscient pourrait nous éclairer sur la question des fondements de la conscience et, en général, sur la structure du psychique humain. La question porte donc sur la nature de la conscience, et cela dans une perspective particulière : celle de la phénoménologie husserlienne. Est-ce que (dans cette perspective husserlienne) la conscience est de part en part intentionnalité ? Il y a-t-il chez Husserl de la conscience non-intentionnelle et si oui dans quelle mesure peut-on encore dire qu'il s'agit là d'une conscience ? Afin de creuser une place pour l'inconscient à l'intérieur même d'une perspective philosophique il faudra, en effet, que l'on montre quelles sont les limites de cette perspective, limites qu'impliquent une réorganisation conceptuelle dans la description du psychique humain. Conscience, intentionnalité et inconscient devraient se partager le « territoire » du psychique, nous devons déterminer les limites réciproques de ces trois concepts appelés à décrire la vie psychique dans sa totalité.

* Maria Gyemant est agrégée de philosophie et doctorante en co-tutelle à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et à l'Université Babeş-Bolyai de Cluj. Actuellement elle enseigne la philosophie en qualité d'Attachée Temporaire d'Enseignement et de Recherche (ATER) à l'Université de Picardie Jules Verne. E-mail: gyemantmaria@yahoo.com.

Notre point de départ est la thèse husserlienne fondamentale selon laquelle la conscience est de part en part intentionnelle. C'est la thèse que nous devons tout d'abord mettre en tension si nous voulons révéler la place que l'inconscient pourrait occuper aux limites du dispositif husserlien. Or le levier le plus utilisé pour mettre en tension cette thèse est la critique de l'intentionnalité (ou au moins d'une conception unitaire de l'intentionnalité) impliquée par Husserl lui-même dans les textes qui portent sur la temporalité.

Je partirai donc, dans mon propos d'une analyse du texte des *Leçons sur la conscience intime du temps* de 1905 et des textes sur le même sujet que Husserl écrit entre 1905-1911 publiés dans *Hua X*.¹ Je m'appuierai ici principalement sur quatre textes : le texte publié des *Leçons* de 1905, les suppléments VIII et IX publiés dans *Hua X A* et datés 1905-1910 et enfin le Texte N° 54 de *Hua X B* qui date fin 1911. Ce texte m'intéresse en particulier car il a été repris presque intégralement dans les *Leçons sur la conscience intime du temps* publiées en 1928 : il correspond au §39 de ce texte, dans lequel Husserl traite des deux types d'intentionnalité (« transversale » et « longitudinale »). Ce qui est intéressant est que le § 39 reproduit le texte N° 54 presque intégralement ; ce qui est laissé de côté est l'avant-dernier paragraphe, dans lequel Husserl amorce la question du fondement ultime de la conscience, de ce qui rend la conscience elle-même consciente et qu'il appelle *conscience ultime*. Concernant cette *conscience ultime*, Husserl prévient :

« Il faut sérieusement réfléchir à cette question de savoir si on doit admettre une telle conscience ultime, qui serait une conscience nécessairement « inconsciente » ; en l'occurrence, en tant qu'intentionnalité ultime, elle ne peut pas être un remarqué (si remarquer présuppose toujours déjà une intentionnalité donnée d'avance), et ne peut donc en ce sens particulier jamais venir à la conscience ».²

Ce paragraphe n'est pas repris dans le texte publié. Il touche cependant au problème probablement le plus difficile de la phénoménologie husserlienne : celui de la fondation de la conscience. Ce problème est en réalité un paradoxe, le paradoxe propre à tout questionnement sur les fondements. On peut envisager deux solutions qui sont, toutes les deux, critiquables. Pour en rendre une image très générale (nous reviendrons sur cette question plus en détail au cours de ce texte) ou bien on admet que le fondement de la conscience est lui-même conscient, ce qui entraîne une régression à l'infini : il faudra rendre compte du fondement de cette deuxième conscience, qui sera de nouveau une conscience et ainsi de suite. Ou bien, si on veut éviter cette régression à l'infini, on admet que le fondement de la conscience est autre chose que la conscience, donc, pour forcer un peu les choses, quelque chose d'inconscient (« inconscient » pris ici en un sens très général et non pas dans le sens

¹ Il est assez difficile de s'orienter parmi ces textes. Le *Leçons sur la conscience intime du temps*, publiées par Heidegger en 1928, sont censées suivre à la lettre le texte du cours que Husserl a donné à Göttingen pendant le semestre d'hiver de 1904-1905. Cependant, entre 1905 et 1928 Husserl est revenu à plusieurs reprises sur la question de la temporalité et certains des textes ultérieurs dans lesquels il revient sur la question ont été intégrés dans le texte effectivement publié.

² Edmund Husserl, Texte N° 54 « Conscience (flux), apparition (objet immanent) et objet », *Hua X Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, The Hague : Martinus Nijhoffp. 1969, p. 382, trad. fr.. Jean-François Pestureau, Grenoble : Million, 2003, p. 250.

déterminé par la psychanalyse). Mais dans ce cas on devra expliquer le passage de l'inconscient au conscient, le fait que la conscience puisse naître de quelque chose qui lui est parfaitement hétérogène.

Les solutions que la phénoménologie récente (je pense à Sartre et à Michel Henry) a trouvées à ce paradoxe vont toutes dans la même direction : elles essaient de penser la fondation de la conscience dans la conscience tout en évitant la régression à l'infini. Elles vont donc dans la direction de la première branche de l'alternative mais la transforment en introduisant une critique de la thèse husserlienne initiale qui définit la conscience comme intentionnalité. Simplement dit, afin de rendre compte du fondement de la conscience sans sortir de la conscience il faudra penser une séparation à l'intérieur de la conscience même, et cette séparation passera par une critique de l'intentionnalité. Ce que Sartre et Michel Henry s'efforcent à montrer chacun à sa façon est que l'intentionnalité n'épuise pas le sens entier de la conscience, qu'il y a de la conscience non-intentionnelle (la conscience pré-réflexive chez Sartre, l'auto-affection de la vie chez Michel Henry) plus primitive que l'intentionnalité et qui constitue le fondement de la conscience intentionnelle.³

Ce que je me propose ici est d'aller à l'origine de ce questionnement dans les textes husserliens qui portent sur la conscience intime du temps et plus précisément sur la question de la conscience absolue constitutive du temps. C'est donc la solution husserlienne au paradoxe qui nous intéresse et qui consiste à maintenir l'équivalence conscience-intentionnalité au prix d'une distorsion du concept d'intentionnalité tel qu'il avait été construit dans les *Recherches logiques*. Une première partie de cette analyse porte sur la théorie des rétentions, qui nous amènera dans un deuxième temps à un questionnement concernant le type spécifique d'intentionnalité par lequel ces rétentions sont décrites. C'est en effet à ce point qu'il me semble que se produit la distorsion du concept d'intentionnalité : il cesse de signifier un rapport de visée d'objet. Ainsi, l'enjeu est de penser un type d'intentionnalité qui peut être sans objet (ce que Husserl appelle dans ces textes intentionnalité longitudinale), avec le questionnement qui s'impose de savoir si on peut toujours appeler ce type de vécu « intention » au même sens que la visée d'objet et, si oui, comment il faudrait redéfinir l'intentionnalité afin qu'elle puisse intégrer ces deux dimensions hétérogènes. La première solution que je propose passe par le concept de *Tendenz*, qui est censé décrire justement des intentions dont la dimension de visée d'objet est désactivée (comme dans le cas du passage du *Wortlaut* à la signification). Enfin, en suivant le même questionnement concernant l'intentionnalité longitudinale je tenterai de préciser, dans une troisième partie, la difficulté de considérer la conscience comme un flux sans déterminations objectives et surtout la difficulté de

³ Il n'est pas anodin de remarquer que la solution de ces deux auteurs s'accompagne d'une critique explicite de la théorie freudienne de l'inconscient. Afin de fonder la conscience dans la conscience même sans régression à l'infini il faut tout d'abord montrer qu'une solution qui passe par l'inconscient freudien n'a pas de sens parce que c'est l'inconscient freudien lui-même qui n'a pas de sens. Et Sartre, et Michel Henry critiquent donc à la fois Husserl (et l'équivalence entre conscience et intentionnalité) et Freud (avec sa théorie du psychique inconscient). Si nous voulons avancer notre thèse de l'inconscient philosophique il faudra donc montrer, d'un part, que toute conscience est intentionnelle (même si on est obligés d'élargir le concept d'intentionnalité) et que, d'autre part, il n'est pas plus absurde de parler de psychique inconscient que de parler de conscience non-intentionnelle. Mais ce n'est pas le but de ce texte d'aborder toutes ces questions.

penser ce flux comme étant une intentionnalité, même au sens élargi indiqué par le concept de *Tendenz*.

I. La théorie des rétentions

Prenons comme point de départ le premier chapitre de la *RLV*.⁴ Ce texte nous intéresse pour deux raisons. Premièrement, il distingue entre trois sens du concept de « conscience ». Et deuxièmement, il constitue une première critique de la position brentanienne sur l'intentionnalité et, par là même, nous donne un aperçu de ce que Husserl entend lui-même par intentionnalité. Partons de la deuxième remarque. La première chose que Husserl fait là où il s'attaque à la question de l'intentionnalité c'est de prendre sa distance par rapport à la position de Brentano. Pour Brentano, l'intentionnalité est un concept dont le rôle essentiel est de séparer entre le domaine de la psychologie et le domaine des sciences de la nature. L'intentionnalité est pour Brentano la propriété essentielle des phénomènes psychiques qui sont l'objet de recherche de la psychologie. Ce qui distingue les phénomènes psychiques des phénomènes physiques est le fait qu'on en est conscient, qu'on peut se rapporter à eux par une perception interne, c'est-à-dire si on a un vécu on *sait* qu'on a ce vécu. Il y a donc, pour Brentano, une dimension de réflexivité qui est coextensive avec le domaine des phénomènes psychiques. Or, comme le remarque Husserl dès le tout début de la *RLV*, « s'il y a *un* concept de conscience qui peut être utilisé à juste titre pour effectuer correctement cette délimitation (du domaine de la psychologie), c'est un *autre* qui fournit la détermination du concept d'acte psychique ».⁵ En d'autres termes, ce n'est pas la même chose que de dire qu'un acte est conscient, qu'il est perçu réflexivement ou qu'il est intentionnel. C'est ainsi qu'il faut distinguer trois concepts de conscience.

Le premier concept de conscience est la conscience entendue comme flux de vécus : c'est le sens le plus général qu'on peut donner au terme « conscience ». Il s'agit de la totalité de nos vécus, pris ensemble sans faire aucune distinction entre des types d'actes différents et sans prendre en compte leurs articulations, mais en considérant uniquement leur propriété commune d'appartenir tous, en tant que vécus, à une seule et même vie.

Le deuxième concept de conscience est celui de conscience entendue comme « perception interne des vécus psychiques propres ».⁶ Ce concept de perception interne est ambigu et mériterait une analyse approfondie sur laquelle nous n'allons pas nous attarder dans ce texte.⁷ Disons seulement que ce deuxième concept de

⁴ « La conscience en tant que composante phénoménologique du moi et la conscience en tant que perception interne », *Recherches logiques*, Tome II Partie 2, Trad. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris : PUF, 1962, 2002.

⁵ *RLV*, p. 144-145.

⁶ *Ibidem*.

⁷ On pourrait confondre la perception interne avec un concept de réflexion assez limitatif. C'est ce que Husserl fait dans les *Recherches logiques* où il insiste beaucoup sur la distinction radicale entre un acte et la réflexion qu'on peut avoir de cet acte (dans une critique radicale de la distinction brentanienne entre perception interne et externe. Voir sur ce point l'*Appendice* à la fin de la *RLVI*). Percevoir une pomme par la perception et percevoir la perception de la pomme sont deux choses radicalement différentes. Cependant, la perception interne n'est pas un autre nom pour l'acte réflexif qui porte sur la perception de la pomme. Elle est quelque chose qui appartient à cette perception même : c'est le fait que, là où je

conscience doit souligner le fait que tout ce qui est vécu dans la conscience au premier sens (comme totalité de tous les vécus) doit nécessairement être lui-même conscient. Cet inversement peut avoir l'air trivial, mais en réalité il apporte une nouvelle détermination des vécus de la conscience : ils ne s'agit plus simplement de dire que la conscience est la totalité des vécus, mais de dire, inversement, que *tous les vécus sont conscients*. Toute la difficulté sera de montrer si cette conscience d'être vécu qui accompagne tout vécu est, oui ou non, un acte supplémentaire, avec la mention que, si la réponse est positive, elle entraîne une régression à l'infini.

Enfin, un troisième concept de conscience est celui de « conscience de », c'est-à-dire d'acte intentionnel. Tout acte intentionnel est la conscience de quelque chose, une conscience qui a un rapport déterminé à un objet. C'est ce troisième sens qui sera retenu dans les *Recherches logiques*, ce qui n'est pas étonnant, car le but des *Recherches logiques* et surtout de la *RLV* est justement de décrire et classer les actes intentionnels et de mettre ainsi en place un nouveau concept d'intentionnalité qui n'est plus celui de Brentano. Les deux autres concepts de conscience restent en arrière-plan alors que ce qui devient l'objet privilégié de l'analyse est la conscience entendue comme « conscience de », comme vécu intentionnel. Dans les *Recherches logiques* l'intentionnalité est donc définie essentiellement comme la propriété d'un vécu de se diriger sur un objet. Tout l'accent est mis sur cette orientation vers l'objet : qu'est-ce que, dans l'acte, donne cette direction sur l'objet (quel est le contenu intentionnel de l'acte)? Qu'est-ce que cet objet visé, quel est son statut (immanent ou transcendant) par rapport à l'acte ? Comment les actes arrivent-ils à atteindre leurs objets (la question du remplissement) ? La question centrale des *Recherches logiques* par rapport à l'intentionnalité est donc de savoir comment comprendre ce rapport à l'objet, qui est déterminant pour l'intentionnalité en tant que « conscience de ».

Dans les *Leçons sur la conscience intime du temps* tous ces vécus intentionnels, étudiés dans les *Recherches logiques* sous l'aspect de leurs rapports déterminés à des objets, reçoivent une nouvelle dimension : la temporalité. Il s'agit non seulement d'actes qui se rapportent dans l'idéal à des objets mais d'actes qui durent, dont la seule dimension est celle de leur durée, et qui doivent donc être décrits aussi sous l'aspect de cette durée. Le point de vue change radicalement dans les *Leçons sur la conscience intime du temps* : ce qui compte dans la description de l'intentionnalité n'est plus le rapport à l'objet mais le fait que les actes intentionnels sont des vécus, et en tant que vécus ils ont une durée (ils ne sont pas ponctuels). Donc, premièrement, depuis ce point de vue temporel l'accent tombe sur les actes et non plus sur leur rapport aux objets, qui prend une place secondaire dans l'analyse. Et deuxièmement, les deux autres concepts de conscience, la conscience interne et la conscience comme

perçois la pomme, je sais que je suis en train d'avoir une perception, je suis consciente de cette perception même si ce n'est pas sur un mode thématique (même si je ne fais pas explicitement de cette perception l'objet d'un autre acte). La perception interne n'est pas un acte intentionnel qui se rapporte réflexivement, de l'extérieur, aux actes effectivement vécus, même si c'est effectivement la perception interne qui rend possible cette reprise réflexive, dans la mesure où elle est simplement le caractère de tout acte d'être conscient, d'être effectivement senti là où il est vécu. Un texte très clair sur cette question est le *Supplément XII* « La conscience interne et la saisie des vécus » aux *Leçons sur la conscience intime du temps*, Hua X, trad..fr. Paris : PUF, 1964, p. 172-178.

flux de vécus, reviennent au premier plan de l'analyse alors que la visée intentionnelle comme telle, la « conscience de » intentionnelle devient secondaire.

Néanmoins, le vécu intentionnel est le point de départ de l'analyse. En tant que vécu, il n'est pas simplement un rapport atemporel à un objet, tel qu'il était envisagé de manière assumée dans les *Recherches logiques*. Le présent du vécu a une épaisseur. L'acte que je suis en train de vivre en ce moment n'est pas ponctuel, il dure dans le temps, c'est-à-dire il a des phases qui s'entrelacent et qui forment ensemble le vécu présent. L'analyse du temps n'est rien d'autre que l'analyse de cet entrelacement, à l'intérieur de l'acte présent, de phases passées et futures de ce même acte.

L'exemple que Husserl utilise d'un bout à l'autre des *Leçons* est celui de l'écoute d'une mélodie. Ce n'est pas simplement l'exemple privilégié de Husserl mais aussi un exemple qui a posé problème dans l'époque. La question est la suivante : quand on entend une mélodie on entend *la* mélodie, comme un objet perçu déterminé. On n'entend pas des sons isolés qui sont réunis dans une synthèse, on entend une mélodie, qui est un objet temporel (un objet dont la seule dimension est temporelle, qui n'a donc pas de dimensions spatiales) et qui constitue le corrélat objectif d'un acte qui, lui-même dure dans le temps. Or la question est de savoir qu'est-ce que fait *l'unité* de l'acte d'un part, et de l'objet temporel d'autre part. C'est toujours la même mélodie qu'on entend alors que le contenu sonore change à chaque instant et, d'autre part, l'acte lui-même est un seul acte (la perception de la mélodie) alors qu'à chaque instant son contenu est différent. Il y a donc ici une double question : qu'est-ce que fait que la mélodie soit une alors qu'elle change continuellement dans le temps et, parallèlement, qu'est-ce qui fait que l'acte de percevoir la mélodie est un seul acte et non pas une multiplicité d'actes chacun percevant un son séparé ? La première question porte sur le temps objectif, c'est-à-dire sur le temps dans lequel l'objet s'écoule, indépendamment du fait de sa perception. Ce type de questionnement est sinon métaphysique, de moins très problématique. Husserl retient l'autre question, celle qui porte sur le temps « subjectif », c'est-à-dire le temps de l'acte de perception et sur l'unité de cet acte à travers le temps. S'il y a quelque chose du côté objectif de l'acte qui est maintenu dans cette perspective, c'est l'objet immanent, l'objet tel qu'il nous apparaît (dans le cas de la mélodie la sensation de son) et non plus l'objet transcendant pris en lui-même.⁸

Si nous prenons maintenant l'écoulement de l'acte et de la sensation de son, ce qui est évident est « qu'à chaque instant, de l'extension de la durée du son n'est à proprement parler perçu que le point de la durée caractérisé comme présent. De l'extension écoulée nous disons avoir conscience dans des rétentions ». ⁹ On doit donc distinguer entre deux types de phases de la visée : la phase présente, dans laquelle le moment présent du son est effectivement perçu, et les rétentions des phases passées.¹⁰ Le moment où je perçois effectivement un son, le présent de la sensation

⁸ Sur la distinction entre temps objectif et temps subjectif à voir l'article de Alexander Schnell, « Les différents niveaux constitutifs du temps chez Husserl et Heidegger » dans Jocelyn Benoist (ed.), *La conscience du temps*, Paris : Vrin, 2008.

⁹ *Leçons sur la conscience intime du temps*, op.cit., p. 39-40.

¹⁰ Il y a, bien sûr, une troisième dimension, celle de la protention, dont l'importance n'est pas à négliger, mais qu'on ne traitera pas dans ce texte.

ponctuelle, est ce que Husserl appelle « impression originaire ». Cette impression ponctuelle est aussitôt remplacée par une autre impression ponctuelle, par un autre présent, mais elle n'est pas perdue, elle ne disparaît pas complètement, car, si c'était le cas, on n'aurait jamais aucune conscience de l'écoulement de quoi que ce soit. Donc, l'impression originaire perd aussitôt sa place dans le présent, mais elle est, néanmoins, *retenue* dans la conscience, en d'autres termes elle devient une rétention. C'est cette rétention qui nous intéressera dans ce qui suit, et plus précisément son caractère intentionnel. Ce terme est extrêmement ambigu : est-ce que c'est lui-même un acte intentionnel ou est-il simplement un contenu réel de l'acte de visée qui dure dans le temps ? Est-ce que la rétention est l'impression même dans la mesure où elle est retenue, ou bien la rétention est toute autre chose que l'impression et l'impression devient en quelque sorte l'objet de la rétention ? Simplement dit, là où il s'agit de l'intentionnalité de la rétention on ne voit pas immédiatement de quel côté ranger la rétention : du côté de l'acte ou du côté de l'objet.

Regardons de plus près cette transformation continue des impressions originaires en rétentions. Une impression originaire du son, dans laquelle le son est donné lui-même comme présent, se transforme aussitôt en rétention du même son. Dans cette rétention, le son n'est plus donné comme présent mais, justement, comme passé, comme « tout-juste-passé ». Le même rapport à l'objet qui était l'impression originaire est maintenant une rétention, mais la transformation de l'impression en rétention modifie aussi l'objet : le son n'est plus présent dans la rétention mais passé. Donc, on doit tout d'abord distinguer entre l'impression et la rétention sous l'aspect de l'objet, du son en l'occurrence. Ce son est perçu, donné effectivement dans l'impression, mais il est pour ainsi dire « perdu » quand l'impression devient rétention, il est simplement « visé » dans la rétention et non pas donné. Cependant, si le son est passé dans la rétention, la rétention elle-même n'est pas passée, elle partage le même moment présent avec l'impression originaire. Chaque moment présent d'un acte intentionnel a donc une épaisseur et dans cette épaisseur on trouve une impression originaire, une rétention présente (dont l'objet est passé) et une protention présente (dont l'objet est à venir). Ce qui est passé dans la rétention c'est l'objet, alors que la rétention elle-même est présente. Et le schéma se complique à chaque nouveau présent. Quand l'impression originaire devient rétention une nouvelle impression originaire prend sa place. Quand celle-ci devient à son tour rétention, elle renvoie non seulement au son passé, mais aussi à l'autre rétention de ce son (qui maintenant est elle-même passée) et à son objet passé. Et toute cette économie de rétentions et impressions originaires, chacune avec son objet, n'est rien d'autre que le déploiement temporel d'un acte de perception simple tel qu'il était décrit dans les *Recherches logiques*, ce qui veut dire que les sons présents et passés qui sont les corrélats des impressions originaires et des rétentions sont tous les esquisses d'un seul et même objet (la mélodie qu'on perçoit).

II. Intentionnalité transversale et intentionnalité longitudinale

La dimension temporelle de tout acte, c'est-à-dire de toute visée déterminée d'objet, est entièrement redevable aux rétentions (et protentions) et que le moment présent n'est qu'un moment limite dont on a pour l'instant du mal à rendre compte.

A une première vue, donc, bien que l'on parle d'impression originaire et de rétentions *d'un son*, qu'il y a donc un rapport déterminé à un objet, il nous semble qu'il ne s'agit pas là d'actes intentionnels (au sens des *Recherches logiques*) mais plutôt de parties temporelles ou phases de ces actes. Car, si nous acceptons que les impressions originaires et les rétentions en lesquelles elles se transforment étaient elles-mêmes des actes intentionnels, alors elles devraient, à leur tour, en tant que vécus, être temporelles, se déployer dans le temps, avoir à leur tour des rétentions (et des protentions), ce qui nous entraîne dans une régression à l'infini. Au contraire, on doit soutenir que les impressions et les rétentions ne sont pas elles-mêmes temporelles mais sont justement ce qui donne, par leurs implications réciproques et leur succession, la temporalité des visées intentionnelles.

C'est sur cette idée que s'appuie aussi la distinction radicale entre rétention et ressouvenir. Le ressouvenir est un vécu intentionnel du même ordre que la perception. Non seulement il a en lui un développement temporel, mais ce développement temporel est double. D'un part, le ressouvenir est un acte qui se déploie dans le maintenant, il est vécu actuellement. Mais d'autre part, il reproduit un vécu antérieur, qui a sa propre temporalité. Le maintenant de l'acte de ressouvenir reproduit un maintenant passé qui a ses propres rétentions et protentions. Et les choses se compliquent encore si nous considérons le double rayon intentionnel impliqué par le ressouvenir. Quand je me souviens d'avoir vu mon ami hier, je peux me souvenir de mon ami que j'ai vu ou du fait d'avoir vu mon ami. Je peux m'intéresser à l'objet de mon acte passé ou bien à la durée de cet acte même.

« Il faut donc distinguer dans chaque re-présentation la reproduction de la conscience, en qui l'objet passé qui durait était donné, c'est-à-dire perçu ou encore, d'un façon générale, originairement constitué, et ce qui accroche à cette reproduction, comme constitutive pour la conscience, la caractéristique « passé », « présent » ou « futur » ». ¹¹

La différence radicale entre ressouvenir et rétention est donc que le ressouvenir est lui-même un acte qui dure, qui se déploie dans des rétentions et que, de plus, l'acte qu'il reproduit se déploie, à son tour, dans des rétentions. Alors que, les rétentions ne se déploient pas, n'ont pas elles-mêmes de durée, mais constituent la durée de tout acte intentionnel. ¹²

Cependant, il y a des nombreux points communs entre le souvenir primaire (rétention) et secondaire (ressouvenir) dont celui que je voudrais retenir ici et qui me semble très problématique est celui de la double intentionnalité qui échoit symétriquement aux deux formes de souvenir. Contrairement à l'intuition et à la signification, les deux grandes catégories d'actes traités par Husserl dans les *Recherches logiques*, et qui étaient des rapports simples à leurs objets, le ressouvenir

¹¹ *Leçons sur la conscience intime du temps*, op. cit., p. 73.

¹² Je laisse de côté toute une série de difficultés liées également au souvenir primaire (rétention) et au souvenir secondaire (ressouvenir) et qui portent sur la question de savoir qu'est-ce que, à proprement dire, constitue dans ces souvenirs la dimension passée de l'objet. En effet, l'objet du souvenir et de la rétention est identique à l'objet de la perception et respectivement de l'impression originaire sous tous les aspects sauf l'aspect temporel. Or cet aspect ne tient pas à l'acte de ressouvenir ou à la rétention qui se passent, tous les deux, dans le présent du vécu.

est un rapport complexe en ceci qu'on peut identifier au moins deux objets sur lesquels il peut se diriger : l'objet de l'acte reproduit et l'acte reproduit lui-même, pris comme objet dans sa durée. Donc, le ressouvenir peut être interprété soit comme un acte réflexif, qui prend comme objet un autre acte, soit comme un acte qui se rapporte à un objet passé (et dans ce cas se pose la question de savoir à quoi tient ce caractère d'être passé de l'objet).¹³ Or cette double direction intentionnelle du ressouvenir se reproduit au niveau des rétentions. On peut distinguer dans une rétention deux niveaux : le niveau de l'objet retenu (une sensation de son par exemple) et le niveau des rétentions passées qui se continuent les unes dans les autres. « En allant le long du flux ou avec lui, nous avons une suite continue de rétentions appartenant au point initial. Outre cela, cependant, chaque point antérieur de cette suite, en tant qu'un « maintenant » s'offre aussi en dégradé au sens de la rétention ». ¹⁴ Donc, chaque rétention n'est pas simplement une rétention de l'impression précédente, mais elle est aussi la rétention de toutes les rétentions antérieures pour la simple raison que cette impression implique elle-même toutes les rétentions passées. C'est pourquoi la rétention est elle-même rétention de deux choses différentes : rétention de l'objet donné dans chaque impression et tant qu'il dure et qui, en chaque nouveau moment de sa durée provoque une nouvelle impression et rétention de toute la suite de rétentions antérieures. En d'autres termes, la rétention est d'un part la conscience de la durée de l'objet intentionnel et, d'autre part, la conscience de la durée de l'acte intentionnel lui-même qui vise cet objet.

Toute la difficulté est de comprendre en quel sens cette conscience est une intentionnalité. Car, c'est bien ce que soutient Husserl, et on ne doit pas aller plus loin pour le voir que le titre du §39 des *Leçons sur la conscience intime du temps* : « La double intentionnalité de la rétention et la constitution du flux de la conscience ».

« Chaque dégradé de conscience du type « rétention » possède une double intentionnalité : la première, celle qui sert à la constitution de l'objet immanent, du son ; c'est celle que nous nommons « souvenir primaire » du son (tout juste senti) ou, plus clairement, que nous nommons précisément rétention du son. L'autre est l'intentionnalité constitutive de l'unité de ce souvenir primaire dans le flux ; c'est-à-dire que la rétention, par cela même qu'elle est conscience d'« encore », conscience qui retient, rétention précisément, est du même coup rétention de la rétention écoulee du son : elle est dans son dégradé continu dans le flux, rétention continue des phases qui ont précédé continument ». ¹⁵

Or quelque chose résiste ici à l'analyse. Certes, quand nous considérons la conscience dans sa temporalité, les rapports entre les trois concepts de conscience distingués au début de la RLV deviennent plus évidents. Chaque vécu intentionnel (troisième sens de la conscience) est temporel, est un flux de conscience déterminé, qui commence, dure et finit. Ce flux de conscience qui est l'acte intentionnel est lui

¹³ On pourrait se demander s'il s'agit là effectivement d'une double intentionnalité ou bien, plutôt, de deux actes intentionnels.

¹⁴ *Leçons sur la conscience intime du temps*, op. cit., p 44.

¹⁵ *Ibidem*, p. 106.

même conscient (deuxième sens de la conscience) au sens de la perception interne. Cela signifie que chaque acte a lui-même une durée propre qui se distingue de la durée de l'objet qu'il fait apparaître. La durée de l'acte lui-même n'est pas le passage d'une esquisse temporelle de l'objet à une autre (d'une impression présente (qui devient rétention) à une autre) mais la récupération de toute la série de rétentions dans chaque nouvelle rétention. Il n'y a pas deux séries de rétentions mais une seule. C'est pourquoi, cette seule et même série de rétentions nous fait voir deux choses à la fois : la constitution temporelle (la durée) de l'objet et la durée de l'acte qui vise cet objet. D'où la double intentionnalité des rétentions : l'« intentionnalité transversale » qui donne la durée de l'objet à travers toutes les rétentions (parce que toutes ces rétentions se rapportent à un seul et même objet) et l'« intentionnalité longitudinale » qui donne le passage d'une rétention à l'autre indépendamment de la dimension objective, qui met en évidence le flux de conscience qui est l'acte, le continuum de moments pris indépendamment de la phase de l'objet qu'ils présentent, dont la seule détermination est temporelle. C'est ainsi que prend sens le troisième concept de conscience, qui s'entend comme un flux temporel dont chaque acte particulier, entendu lui aussi comme flux, mais comme flux déterminé (qui commence et finit) constitue une phase.

Donc la conscience en tant que flux c'est la dimension temporelle de la vie, la conscience en tant que perception interne c'est la dimension temporelle des vécus intentionnels et ces vécus sont conscience dans la mesure où ils sont chacun conscience de quelque chose qui a une dimension temporelle (qui dure tout au long de l'acte) et que parce qu'ils sont chacun conscience d'autre chose, ils se distinguent les uns des autres. Ce qui relie ces trois dimensions de la conscience est la double intentionnalité des rétentions et le fait justement que ce ne sont pas deux séries différentes de rétentions qui donnent d'un part les objets visés et d'autre part les actes mais que actes et objets durent tous dans le même temps, qui est le flux de la conscience.

Là où se cache la confusion qui se préfigure depuis le début de ces analyses est dans l'utilisation du terme « intentionnalité » pour déterminer la rétention. En quel sens les rétentions sont elles-mêmes intentionnelles ? Quel concept d'intentionnalité est en jeu ici ? Nous savons depuis Brentano et depuis les *Recherches logiques* que l'intentionnalité est la propriété de tout vécu de se rapporter à un objet. Mais en quel sens peut-on dire qu'une rétention se rapporte à un objet ?

La rétention retient une impression originaire. Quand, dans la visée de la mélodie j'identifie une impression originaire, il s'agit justement de la sensation ponctuelle d'un son, qui représente à l'instant la mélodie entière. Mais quand cette impression est retenue dans la rétention on ne peut plus parler de visée. La rétention ne vise pas l'impression de son, elle n'est pas elle-même un acte de visée, car si elle l'était, le même schéma (visée constituée de rétentions) devrait s'appliquer de nouveau et à l'infini. Donc si la rétention retient l'impression, cette impression n'est pas l'objet intentionnel de la rétention. Au contraire, Husserl dira que la rétention participe à la constitution de la temporalité de l'objet et que, *si on vise l'objet à travers toutes les rétentions on le voit dans sa dimension temporelle*. Ce n'est pas la rétention qui est la visée de l'objet. Donc, l'« intentionnalité transversale » n'est pas une

intentionnalité *de la rétention*, mais une intentionnalité qui considère l'objet *sous l'aspect* de ses rétentions. Les rétentions sont, en ce sens, une forme d'appréhension de l'objet, une matière d'acte à travers laquelle on se rapporte à l'objet.

Maintenant, cette dimension d'objet disparaît complètement si on considère l'« intentionnalité longitudinale ». Il s'agit ici de nouveau du fait que la rétention retient quelque chose. Ce ne sont plus les phases de l'objet mais les phases de l'acte, les autres rétentions. Chaque rétention retient toutes les autres rétentions. La formulation suggère de nouveau un rapport de visée, un rapport intentionnel à un objet. Cette intentionnalité « longitudinale » est censée donner la durée de l'acte lui-même et tant que flux de conscience. Mais cette fois-ci Husserl est très explicite : le flux lui-même n'est rien d'objectif : « ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué, mais il n'est rien de temporellement « objectif ». C'est la subjectivité absolue ».¹⁶ « Subjectivité absolue » veut dire ici que, là où nous intéressons uniquement à la durée de l'acte, et non pas à la durée de l'objet telle qu'elle se reflète dans l'acte, il n'y a plus de dimension objective du tout. La durée de l'acte n'est pas elle-même objectivée par un acte intentionnel réflexif. Pour saisir l'acte dans sa durée il faut, justement, éviter de l'objectiver, le saisir dans son déploiement même. Donc, tout d'abord et encore une fois, l'intentionnalité « longitudinale » n'est pas l'intentionnalité *de la rétention*, mais une intentionnalité qui *passé par* les rétentions, qui s'appuie sur le caractère rétentionnel de la conscience, et deuxièmement, l'intentionnalité « longitudinale » ne fait pas de la durée qu'elle saisit un objet. Il est clair que cette intentionnalité n'appartient pas aux rétentions à la manière dont l'intentionnalité appartiendrait à une visée d'objet. On doit ainsi se demander qu'est-ce que pourrait signifier une telle intentionnalité sans objet et surtout si on peut toujours appliquer le terme « intentionnalité » des *Recherches logiques* sans contradiction, ou bien s'il faut chercher un autre terme. Husserl, conscient de cette difficulté, élabore une critique de la conception de l'intentionnalité « longitudinale » sur le schème appréhension – contenu d'appréhension.¹⁷ Or, ce schéma n'était dans les *Recherches logiques* rien d'autre que le schéma de l'intentionnalité même. Le vécu intentionnel n'était rien d'autre que l'appréhension d'un contenu. Donc, si on remanie ce schéma, on doit étudier les changements radicaux que cela implique pour toute intentionnalité.

La réponse est évidente : non, il ne s'agit plus de l'intentionnalité des *Recherches logiques* qui se définissait essentiellement comme rapport à l'objet. L'hypothèse que je voudrais lancer ici est que, afin de clarifier le statut d'une telle intentionnalité sans objet on peut récupérer un concept que Husserl introduit déjà dans les *Etudes psychologiques*¹⁸ de 1894 et qu'il reprend dans le texte N°13 de Hua XX/2 qui date de 1914: il s'agit du concept de *Tendenz*. Le concept de *Tendenz* est utilisé par Husserl déjà dans les *Cours sur la théorie de la signification* de 1908 en un but précis : pour qualifier le rapport entre *Wortlaut* et signification. Le *Wortlaut* est un objet perceptif, mais la perception qui le vise est désactivée, c'est pourquoi le *Wortlaut* n'est pas visé pour lui-même mais il renvoie à autre chose, à la signification. Cette analyse est

¹⁶ *Ibidem*, p. 99.

¹⁷ Voir sur ce point les textes du groupe IV de Hua X et le aussi Rudolf Bernet, « La présence du passé » dans *La vie du sujet*, Paris : PUF, 1994.

¹⁸ Edmund Husserl, *Hua XXII Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Martinus Nijhoff, 1979.

beaucoup moins ponctuelle qu'elle ne le semble. En effet, si on se rapporte aux *Etudes psychologiques* de 1894 qui constituent le tout début de la réflexion husserlienne sur l'intentionnalité, on voit que l'intentionnalité se définit essentiellement par cette dimension de *Repräsentation*, c'est-à-dire par le fait qu'il y a dans chaque intention un renvoi : l'objet visé est autre chose que le contenu de l'acte. (Je n'ai pas le temps de développer ce point ici, j'en ai parlé récemment à Liège). Le point est que toute intentionnalité est un type de *Tendenz* mais que, inversement, certaines *Tendenzen* ne sont pas des intentions, en elles la dimension objective est désactivée. Une *Tendenz* non-intentionnelle tient donc à une intention à laquelle on enlève la dimension d'appréhension, la matière intentionnelle, et qui donc, étant incomplète, ne tient pas par elle-même mais se précipite toujours vers autre chose. Si on réinterprète l'intentionnalité longitudinale en termes de *Tendenz*, chaque rétention est une *Tendenz* qui se résout dans la rétention suivante qui est, à son tour, une *Tendenz*. Et c'est de cet enchaînement de *Tendenzen* rétentionnelle que résulte le renouvellement permanent du maintenant et sa « chute » continue dans le passé. Cependant, si on accepte d'envisager la *Tendenz* comme une disposition consciente qui peut toujours se transformer sans reste en une intention proprement dite¹⁹ on se demande en quelle mesure ce concept peut encore s'appliquer aux rétentions mêmes dans leurs implications réciproques et continues. Alors que la *Tendenz* peut toujours se transformer en intentionnalité, dans le vocabulaire des *Leçons* l'intentionnalité « transversale » et l'intentionnalité « longitudinale » sont certes entrelacées et dépendent l'une de l'autre mais ne peuvent pas se transformer l'une dans l'autre.

III. Intentionnalité du flux et « conscience ultime »

On ne peut donc comprendre en quoi les rétentions sont intentionnelles sans une réélaboration du concept d'intentionnalité. C'est ce que Husserl semble faire dans ses réflexions sur le temps. Mais on peut toujours se demander, même si on accepte cet élargissement conceptuel, s'il s'agit ici toujours d'intentionnalité, si une telle distorsion du concept n'implique pas sa dissolution. Certes, d'après les textes de Hua XX/2 les intentions sont elles-mêmes une forme de *Tendenz*, mais inversement, les *Tendenzen* ne sont pas toutes nécessairement des intentions. C'est le fait de maintenir l'équivalence entre conscience et intentionnalité qui donne lieu à toutes ces confusions. Dès que l'on ajoute la composante temporelle, le concept d'intentionnalité commence à bouger. Il cesse de signifier un rapport déterminé à un objet pour nommer n'importe quel vécu qui fait partie du flux de la conscience pris dans sa totalité. Or, si la définition de l'intentionnalité devient aussi relâchée, cela ouvre la porte à des nouvelles difficultés et, notamment, à celles qui ont préoccupé la plupart des commentateurs des *Leçons sur la conscience intime du temps* : si par intentionnalité on entend n'importe quel vécu de la conscience, dans la mesure où, même s'il n'est pas une intentionnalité transversale, il relève de toute façon de l'intentionnalité longitudinale propre au flux de la conscience pris dans sa totalité, il est, d'autre part, très problématique de penser séparément les deux types d'intentionnalité. Partout où il y a un vécu qui dure il doit y avoir quelque chose qui

¹⁹ On peut toujours, par exemple, viser le *Wortlaut* pour lui-même dans un acte perceptif, ce qui désactive la *Tendenz* et fait qu'on ne passe plus dans la signification.

dure à travers cette durée, quelque chose qui change ou qui reste inchangé. Pour mesurer la durée il faut toujours prendre un point de repère.

« Il y a dans un seul et même flux de conscience *deux intentionnalités*, formant une unité indissoluble, s'exigeant l'une l'autre comme deux côtés d'une seule et même chose, entrelacées l'une à l'autre. Grace à l'une se constitue le temps immanent, un temps objectif, un temps authentique, en qui il y a durée et changement de quelque chose qui dure ; en l'autre l'insertion quasi temporelle des phases du flux, qui possède toujours et nécessairement le « maintenant » fluant, la phase de l'actualité et les séries de phases pré-actuelles et post-actuelles (non encore actuelles) ». ²⁰

Ce que ce texte nous enseigne est que nous ne pouvons pas différer à jamais la résolution de la tension, que nous ne pouvons pas penser le passage d'une rétention à une autre indépendamment du rapport de toutes ces rétentions à un objet. Si l'intentionnalité « longitudinale » est un enchaînement de *Tendenzen*, elle va toujours de paire avec une intentionnalité « transversale » qui n'est, à la limite, rien d'autre que la visée d'objet des *Recherches logiques*, à laquelle seule l'articulation avec une intentionnalité « longitudinale » donne une dimension temporelle. Et pourtant le flux de la conscience lui-même devrait être une pure intentionnalité « longitudinale », qui reste cependant incompréhensible en dehors de son articulation à une intentionnalité « transversale ». On touche donc aux limites de l'intentionnalité (même entendue en un sens élargi) là où se pose la question de savoir qu'est-ce que la conscience entendue comme flux.

Or si dans la simple visée c'est l'objet qui apparaît selon sa durée, si dans la perception interne au sens de la réflexivité c'est l'acte déterminé qui apparaît selon sa durée, dans le flux de la conscience pris dans sa totalité on a du mal à entrevoir l'objet qui apparaît. La conscience de la durée d'un acte, la conscience qui constitue cette durée comme objet, ne peut pas être elle-même saisie par une nouvelle conscience de degré supérieur. Non seulement il s'agirait là d'une régression à l'infini évidente. Mais on n'a aucun moyen de distinguer entre les consciences de degré supérieur qui se saisissent les unes les autres. Ce qui dure dans la conscience du temps est l'acte, mais la conscience du temps elle-même n'est plus un acte qui dure, elle est la durée même. Pour rendre les choses plus claires on doit dire que, pour mesurer une durée il faut qu'il y ait quelque chose qui dure dans cette durée, quelque chose à la mesure de quoi on mesure cette durée. On mesure la durée de l'objet avec l'objet qui est le même dans chaque instant de cette durée. On mesure la durée de l'acte qui vise cet objet avec l'acte qui est toujours le même dans chacune de ses phases. Mais si on remonte d'un cran ce qu'il nous reste est le flux (la durée) de l'acte et le flux de la conscience totale, or on ne peut pas comparer les deux. Il n'y a en effet pas deux flux différents, celui de la durée du vécu et celui de la durée de la vie de ce vécu. Il n'y a pas de distance du flux de l'acte au flux de la conscience, car il n'y a qu'un seul flux, une seule coulée de temps. Donc, si on remonte au delà du deuxième niveau, où un acte s'écoule et sa durée se mesure par rapport à l'acte lui-même pris comme objet, si on essaye de mesurer non plus la durée de l'acte mais la

²⁰ *Leçons sur la conscience intime du temps*, op.cit., p. 109.

durée de la durée même on n'arrive plus à penser qu'est-ce que c'est qui s'écoule, qu'est-ce que c'est qui dure.

La conscience en tant que flux temporel, en tant que vie, résiste à l'intentionnalité : elle ne peut pas être à son tour l'objet temporel d'une intentionnalité « transversale », or une intentionnalité « longitudinale » qui n'est pas articulée à une intentionnalité « transversale » n'a aucun sens. Husserl essaie de dépasser cet obstacle en proposant plusieurs solutions. Une première solution sera tout simplement de postuler que le dernier constituant, le fondement de toute intentionnalité ne peut pas être lui-même constitué. Dans une version plus développée de cette idée Husserl suggère que le flux pris en lui-même est à la fois son propre objet. « Aussi choquant (sinon même absurde au début) que cela semble de dire que le flux de la conscience constitue sa propre unité » affirme Husserl par exemple au §39 des *Leçons*, « il en est pourtant ainsi ». ²¹ Et Husserl explique cette position ainsi :

« Le flux de la conscience immanente constitutive du temps non seulement *est*, mais encore, de façon si remarquable et pourtant compréhensible, il est tel qu'une apparition en personne du flux doit avoir lieu nécessairement en lui, et que par suite on doit pouvoir nécessairement saisir le flux lui-même dans son écoulement. L'apparition en personne du flux n'exige pas un second flux, mais en tant que phénomène il se constitue lui-même. Le constituant et le constitué coïncident, et pourtant ils ne peuvent naturellement pas coïncider à tous égards. Les phases du flux de la conscience, en lesquelles des phases de ce même flux de conscience se constituent phénoménalement, ne peuvent pas être identiques à ces phases constituées, et ne le sont pas non plus. Ce qui, dans l'actualité instantanée du flux de conscience, est amené à apparaître, c'est une phase passée de ce même flux dans la suite de ses moments rétentionnels ». ²²

Cette solution permet d'éviter la régression à l'infini : le constituant et le constitué coïncident, ce qui signifie que, là où nous saisissons réflexivement un acte sous l'aspect de sa durée, cette saisie est elle-même consciente et donc temporelle. Elle est à la fois saisie de la durée de l'acte réfléchi et déploiement de sa propre durée. Sauf que les deux durées se déploient dans le même temps, dans le temps unique du flux, et donc le même flux est à la fois constituant et constitué. Sauf que, et Husserl ne manque pas de le remarquer lui-même, il y a dans le constituant au moins *un* moment qui n'est pas constitué : le moment présent. Il y a, dans toute conscience qui constitue, un point aveugle : le flux constitué doit forcément être un flux dont la dernière phase est passée. De même que nous ne pouvons pas regarder sous nos pieds, ou voir notre vue, le flux constituant ne peut pas se constituer soi-même jusqu'à son dernier moment. Autrement dit, la conscience entendue comme totalité de tous les vécus, comme support de tout ce qui peut être appelé conscient, contient un point aveugle, un point qui n'est plus lui-même conscient et qui est le présent

²¹ *Ibidem*, pp. 105-106.

²² *Ibidem*, p. 109.

absolu dans lequel la vie avance à chaque instant. Sur ce point, l'analyse de Rudolf Bernet dans son *Introduction* au volume X de *Hua* est extrêmement précieuse :

A cet égard, Husserl parle d' « une perception réflexive de deuxième degré » (p. 285) qui, si elle porte bien sur la conscience absolue, l'objective simultanément alors, et par conséquent aussi d'une certaine façon la manque. Quel que soit le niveau dont une perception réflexive puisse relever, elle ne demeure conscience absolue qu'aussi longtemps qu'elle n'est pas perçue. Eu égard au concept de conscience dont il est fait application ici, non perçu, ou non perceptible ne peut que vouloir dire « inconscient », et par conséquent la conscience absolue devrait de façon parfaitement contradictoire être désignée comme immanence inconsciente de conscience ». ²³

Cette solution est frôlée par Husserl dans le texte N° 54 de *Hua X B* où il lance l'hypothèse d'une *conscience ultime* qui devrait inclure ce moment non – constitué du flux :

« Reste toutefois à présent la question de savoir s'il ne faudrait pas dire que la *conscience ultime* règne encore sur toute conscience dans le flux. D'après quoi l'*actuelle* phase de chaque fois de la conscience interne serait un conscient par la conscience ultime ». ²⁴

Ce paragraphe disparaît dans le texte publié en 1928, et à bonne raison, car ce que Husserl suggère sous le nom de *conscience ultime* est une *intentionnalité* « du style du remarquer », car puisqu'il s'agit de conscience il faut qu'elle soit intentionnelle, mais une intentionnalité qui ne peut pas être saisie à son tour dans une réflexion et qui reste, donc « inconsciente » (*unbewußt Bewußtsein*). Ce qui est, évidemment, contradictoire, et cela sur deux plans. Premièrement, une intentionnalité ne peut être inconsciente puisqu'elle est co-extensive avec la conscience, puisque, même dans le sens élargi que nous avons analysé, elle est une propriété de tout ce qui est effectivement vécu et qui, donc, en tant que vécu, fait partie de la vie (donc de ce qui constitue le domaine le plus large de conscience). Et deuxièmement, la conscience elle-même ne peut pas être inconsciente pour des raisons évidentes.

Conclusion

Cette réflexion sur la constitution de la conscience dans le sens le plus large (vie, flux temporel sans aucune autre détermination) est évidemment un cul de sac. Si on maintient l'équivalence conscience – intentionnalité d'un part et d'autre part on entend par conscience la totalité de la vie, le concept le plus large pour décrire l'activité psychique humaine on aboutit forcément au double paradoxe que je viens d'analyser.

Le problème tient au fond à la grammaire même du terme « conscience » : toute conscience (à entendre par là conscience *de quelque chose*) doit forcément être elle-même consciente, c'est une évidence. Mais dire de quelque chose qu'elle est consciente c'est dire qu'elle est « ce dont quoi il y a conscience », en d'autres termes, qu'elle peut être ressaisie en tant qu'objet d'un acte du type « conscience de ». Il y a

²³ Rudolf Bernet, *Introduction à Edmund Husserl, Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Millon, 2003, p. 41.

²⁴ *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, op.cit., p. 250.

donc un effet de retour de la conscience : elle rend quelque chose conscient et par là même elle devient elle-même consciente. Si on traduit en termes d'intentionnalité, toute conscience est intentionnelle en deux sens : elle vise quelque chose (elle a un rapport intentionnel à un objet) – c'est ce que Husserl appelle dans ces textes intentionnalité « transversale » - et elle est elle-même objet intentionnel (au moins possible si non pas effectif) d'un acte réflexif. Le fait pour un acte d'être conscient n'est rien d'autre que la *possibilité* inscrite dans l'acte même de pouvoir être ressaisi en tant qu'objet. Ce que Husserl fait entre les *Recherches logiques* et les *Ideen 1* c'est de transformer cette réflexivité explicite en une réflexivité implicite. Tout acte de conscience n'a pas besoin d'un deuxième acte, réflexif, pour devenir conscient. C'est, inversement, le fait d'être conscient qui rend l'acte ressaisissable par un acte réflexif. Le fait pour un acte d'être conscient n'est rien d'autre que la *possibilité* inscrite dans l'acte même de pouvoir être ressaisi en tant qu'objet. Etre conscient signifie être potentiellement objet d'un acte de conscience. C'est le nouveau concept de perception interne que Husserl forge dans les textes autour de 1909. Mais cette interprétation de la conscience des actes de conscience ne nous sauve pas de la régression à l'infini. Si tout acte qui est « conscience de » est nécessairement lui-même conscient, et si on remonte de niveau en niveau d'intentionnalité jusqu'à la conscience ultime entendue comme flux temporel la question de pose de savoir 1) s'il s'agit encore d'intentionnalité et 2) si on peut encore parler de conscience et si oui, comment penser une conscience qui n'est pas elle-même consciente (c'est-à-dire qui ne peut pas être ressaisie à son tour dans un acte du type « conscience de »).

Pour sortir de cet impasse il faut donc remanier nos concepts : il faut ou bien dissocier conscience et intentionnalité, ou bien dissocier conscience et vie psychique et faire la place pour un concept philosophique d'inconscient. La phénoménologie post-husserlienne a pris la première voie.²⁵ Elle s'est efforcée à penser une conscience non-intentionnelle. Je voudrais proposer une solution ouverte qui va dans l'autre direction, qui maintient l'équivalence husserlienne entre conscience et intentionnalité mais n'assimile pas la conscience à la totalité de la vie psychique.²⁶ Cette solution passe par une analyse du concept freudien d'inconscient qui sera le thème de nos recherches à venir.

En guise de conclusion je pense qu'un des résultats les plus évidents de l'analyse husserlienne du temps est que l'intentionnalité a des limites. On ne peut pas expliquer tout ce qui se passe dans l'esprit par l'intentionnalité sans élargir ce concept jusqu'à ce qu'on perd de vue ce qu'il signifie à proprement parler. Cette nécessité d'élargissement du concept d'intentionnalité vient de la présupposition fondamentale, qui n'est jamais mise en question, que tout ce qui se trouve dans

²⁵ Voir sur ce point Michel Henry, *La généalogie de la psychanalyse* Paris : PUF, 1985 (surtout le chapitre IX) et Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris : Gallimard, 1980, « La psychanalyse existentielle »

²⁶ Bien évidemment, afin de soutenir cette position on devrait tout d'abord passer par une critique de la solution concurrente et montrer qu'une conscience non-intentionnelle est beaucoup moins facile à penser qu'un psychique inconscient. Aussi, une analyse parallèle de la critique de l'inconscient que les adeptes de cette première solution avancent s'impose, afin de renforcer la nécessité de ma solution personnelle. Je suis obligée de laisser de côté cette double analyse, qui est présupposée par tout ce que je soutiendrai dans cette dernière partie de mon texte. Ainsi, je propose ma solution qui passe par le concept freudien de « pulsion de mort » simplement à titre d'hypothèse de travail et non pas comme une position arrêtée sur la question du fondement de l'intentionnalité.

l'esprit humain est conscient. Or, je propose, et cela est en concordance avec la démarche husserlienne, de maintenir l'équivalence conscience – intentionnalité (même si on comprend l'intentionnalité dans un sens relativement élargi, qui inclut non seulement les actes intentionnels mais aussi les *Tendenzen* de tout sorte, dans la mesure justement où ces *Tendenzen* peuvent se transformer à tout moment en intentions de plein droit).²⁷ Mais je pense qu'on ne peut pas fonder cette intentionnalité dans la conscience sans régression à l'infini. On doit donc penser un psychique qui n'est pas intentionnalité et donc qui n'est pas conscience. Ma proposition est de chercher un appui conceptuel afin de penser ce fondement non-conscient de la conscience dans la théorie freudienne de l'inconscient.

Bibliographie

1. Bernet, Rudolf (1994), « La présence du passé » in Bernet, Rudolf, *La vie du sujet*, Paris : PUF.
2. Bernet, Rudolf (2003), « Introduction » in Husserl, Edmund, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Grenoble : Millon.
3. Husserl, Edmund (2003), « Conscience (flux), apparition (objet immanent) et objet » in Husserl, Edmund (1969), *Husserliana X Zür Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, The Hague : Martinus Nijhoff, tr. fr. Jean-François Pestureau, Grenoble : Millon.
4. Husserl, Edmund (1913, 1921), *Logische Untersuchungen*, Halle : Max Niemeyer, Band II/1, 1913, Band II/2, 1921.
5. Husserl, Edmund (1961, 1962, 1993) *Recherches logiques*, tr. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris : PUF.
6. Husserl, Edmund (1964), *Leçons sur la conscience intime du temps*, Paris : PUF.
7. Husserl, Edmund (1979), *Husserliana XXII Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, The Hague : Martinus Nijhoff.
8. Schnell, Alexander (2008), « Les différents niveaux constitutifs du temps chez Husserl et Heidegger » in Benoist, Jocelyn (ed.) *La conscience du temps*, Paris : Vrin.
9. Henry, Michel (1985), *La généalogie de la psychanalyse* Paris : PUF.
10. Sartre, Jean-Paul (1980), *L'être et le néant*, Paris : Gallimard.

²⁷ Il y a une *Tendenz* qui nous fait passer du signifiant à la signification sans jamais thématiser le signifiant pour lui-même. Mais cela ne veut pas dire que, si l'on veut, on ne peut pas avoir un acte intentionnel qui vise le signifiant pour lui-même, qui s'arrête sur lui et ne passe pas dans la signification.