

Till GROHMANN

Différentes acceptions d'immanence et de transcendance dans la phénoménologie d'Edmund Husserl

Notice biographique

Till Grohmann est doctorant EuroPhilosophie à l'Université de Toulouse en France et à l'Universidade de São Paulo au Brésil. Il travaille sur *L'image du corps dans l'autisme et les psychoses* selon une perspective phénoménologique et psychanalytique. En tant qu'ancien étudiant Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie, Till Grohmann a pu se familiariser avec les différentes traditions et approches phénoménologiques telles qu'elles sont enseignées et pratiquées dans des universités aussi bien européennes que américaines. Il est l'auteur de plusieurs articles et traductions dans le domaine de la phénoménologie. Ses champs de recherche actuels relèvent de la phénoménologie, de la psychopathologie ainsi que de la psychanalyse et du structuralisme.

Résumé

Cet article considère la question de l'intentionnalité à la lumière de différentes acceptions d'immanence et de transcendance dans la phénoménologie d'Edmund Husserl. Partant d'une analyse de la reprise husserlienne de l'intentionnalité brentanienne, l'auteur s'avance vers le « tournant transcendantal » de la phéno-ménologie en montrant qu'une compréhension proprement phénoménologique de l'intentionnalité est fondamentalement liée à l'interdépendance de différentes acceptions d'immanence et de transcendance. La descente vers les profondeurs temporelles de la constitution transcendantale (la temporalité immanente et pré-immanente) compliquera, par la suite, ces rapports d'interdépendance en dévoilant d'autres acceptions d'immanence et de transcendance.

Abstract

In this article the author reconsiders the husserlian conception of intentionality within the framework of immanence and transcendence. Beginning with an analysis of the transmission of the concept of intentionality from Brentano to Husserl, the author tries to show in which way the following "transcendental turn" generates different understandings of immanence and transcendence. It will thus turn out that only a consideration of the interdependency between these different understandings of immanence and transcendence will give access to a truly phenomenological understanding of intentionality. The subsequent analysis of Husserl's reflections on immanent and pre-immanent time consciousness will then furnish new understandings of immanence and transcendence that will complicate the mentioned interdependency between these two.

Mots-clé : phénoménologie, immanence, transcendance, intentionnalité, temps, conscience, pré-réflexif, rétention, transcendantal.

Keywords: phenomenology, immanence, transcendence, intentionality, time, consciousness, pre-reflexive, retention, transcendental.

Introduction

Pour la phénoménologie husserlienne, les concepts d'« immanence » et de « transcendance » sont d'une importance absolument capitale. Néanmoins, ce qui rend leur compréhension difficile c'est qu'il ne suffit pas de les considérer de manière isolée et complètement déliée l'un de l'autre. Il faut, bien au contraire, tenir compte du renvoi mutuel qui seul dévoile leur acception proprement phénoménologique. Or on aurait tort de vouloir réduire la relation entre ces concepts au rang d'une simple opposition dans laquelle chacun d'eux – immanence et transcendance – ne signifierait qu'au moyen de l'exclusion, voire de la négation de l'autre terme. Recourir à un tel procédé purement conceptuel revient, en effet, à renforcer le paradigme de la métaphysique traditionnelle qui s'est toujours plus naturellement fié à la logique formelle, au lieu de se laisser guider par les phénomènes eux-mêmes. C'est à ces derniers qu'incombe le statut de la « chose elle-même (*Sache selbst*) » que la phénoménologie husserlienne cherche obstinément à penser. Cette « chose », outre qu'elle n'est pas préalablement construite au moyen de concepts, se dévoile de manière autonome et avec le sens qui lui est propre. Eu égard à cette auto-manifestation du phénomène, la conceptualisation ne peut venir qu'après coup ; la reproduction de la « chose » au moyen du concept ne peut être qu'approximative. Dans ce contexte général du problème du langage en phénoménologie, Eugène Fink (FINK, 1994) a pu montrer que la terminologie à laquelle le phénoménologue fait recours dans sa description de la conscience transcendantale a son origine dans l'attitude naturelle – attitude que le phénoménologue cherche à mettre hors circuit quant à sa thèse générale de l'existence du monde. La réalisation de l'époché transcendantale produit ainsi un décalage, une distanciation entre l'attitude naturelle et l'attitude transcendantale, qui affecte également le mode de signification des mots eux-mêmes : « Pas un seul mot, dès lors qu'il fonctionne dans la langue du moi phénoménologisant », dit Eugène Fink dans sa *Sixième Méditation Cartésienne*, « ne peut conserver le sens naturel ; bien

plus, la signification naturelle indiquée par les vocables précis ne sert alors *elle-même que d'indice* d'un sens transcendantal des mots. » (FINK, 1994 : 143) L'utilisation transcendantale de concepts ayant leur origine dans l'attitude naturelle produit des contresens et des ambiguïtés qui ne peuvent être résolus qu'au moyen d'une pratique phénoménologique rigoureuse, c'est-à-dire seulement par une évidence intuitive de ce dont il est question dans le texte.

Un tel décalage entre l'origine naturelle des concepts, d'une part, et leur application transcendantale, d'autre part, est aussi la raison pour laquelle nous pouvons observer en phénoménologie une utilisation toute nouvelle de la terminologie philosophique traditionnelle. Ceci d'autant plus que l'époque transcendantale ne vise pas seulement une mise hors circuit de la thèse générale de l'existence du monde, mais également une « suspension de jugement à l'égard de l'enseignement de toute philosophie préalable » (HUSSERL, 1950 : 62). Les deux concepts d'immanence et de transcendance nous servent ainsi comme exemple concret de l'analyse de la transformation sémantique que produit la phénoménologie eu égard à la terminologie de la philosophie traditionnelle.

Pour la philosophie traditionnelle, rappelons-le, le terme de transcendance, synonyme de sublimité et d'éminence, ne parvient à sa signification que par un dépassement du plan d'immanence naturelle. Husserl, de son côté, à travers la grille de lecture épistémologique qui fut la sienne aux origines de sa philosophie, abandonne ce rapport d'exclusion mutuelle en faveur d'un rapport d'inclusion et de dépendance réciproque. Le coup absolument novateur porté par Husserl contre la métaphysique traditionnelle fut de prôner l'existence d'une sorte de transcendance située dans l'immanence de la conscience elle-même, c'est-à-dire nul part ailleurs qu'à l'intérieur de ce champ de certitude dans lequel la conscience peut seulement se rencontrer elle-même, et ceci dans une sorte d'évidence que Husserl ne tarde pas à désigner comme « absolue » (HUSSERL, 1970 : 60). Or quel sens peut avoir un tel déplacement de la transcendance dans la sphère de l'immanence ? Un pareil

procédé ne rend-il pas plutôt caduque le terme même de transcendance ? Et est-ce que le concept foncièrement hybride et à première vue obscur d'une « transcendance immanente » n'est pas expression même de la non-intelligibilité de la phénoménologie en général ? Nous allons voir, au contraire, que ce n'est qu'au moyen d'une pensée qui saisisse les concepts d'immanence et de transcendance dans leur coalescence intime que la phénoménologie est finalement capable de donner à l'intentionnalité une signification plus profonde que celle d'une simple relation – encore purement extérieure – entre deux objets, dont l'un est appelé « sujet », sans que pour autant son statut ontologique soit véritablement éclairé. Par là est circonscrit la perspective qui sera la nôtre dans le présent article : saisir la relation entre l'immanence et la transcendance à même la théorisation husserlienne de l'intentionnalité et comprendre le terme d'une « transcendance immanente » comme expression de l'énigme fondamentale qui a su donner à l'interrogation phénoménologique toute sa pertinence : celle de savoir comment le sujet peut « sortir » de soi et connaître les objets.

En poursuivant la recherche de l'origine du sens des phénomènes (qui n'est autre que celle de l'intentionnalité), Husserl fut lui-même amené à pénétrer dans les couches les plus profondes de la conscience transcendantale, où notamment le problème de la temporalité s'avérera non seulement comme étant particulièrement complexe, mais aussi comme étant fondamental. Qu'en est-il alors de la « transcendance immanente », lorsque le phénoménologue pénètre dans les profondeurs de la conscience temporelle ? Transformera-t-elle son sens, sa manière d'apparaître ? Pour répondre à ces questions, nous allons suivre Husserl dans sa descente vers la conscience intime du temps, espérant ainsi pouvoir dévoiler l'énigme de l'intentionnalité.

1. Reprise critique de l'intentionnalité brentanienne

Avant d'entrer dans le vif du sujet, un rappel historique semble nécessaire. En effet, les commentateurs signalent le plus

souvent que Husserl reprit le concept d'intentionnalité de son professeur Franz Brentano. Ceci est certes juste dans la mesure où Brentano a été celui qui, exhumant le concept d'intentionnalité dans la philosophie scolastique, l'introduisit dans la psychologie de son temps en tant que critère de distinction pour tout phénomène psychique. Toutefois, nous allons voir que l'acception husserlienne de l'intentionnalité ne s'élabore qu'à l'encontre de cette conception brentanienne.

Chez Brentano, le phénomène psychique désigne tout acte psychique pouvant être vécu par un sujet – comme par exemple une perception, un jugement, un souvenir, etc. La question de Brentano fut celle de savoir comment distinguer le phénomène psychique du phénomène physique, ce dernier désignant une impression sensible, un vécu de sensation. Comme trait distinctif du phénomène psychique, Brentano mentionne « l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet » (BRENTANO, 2008 : 101), c'est-à-dire le fait d'inclure, dans son vécu, l'objet intentionnel auquel ce même vécu se rapporte. Par conséquent, chez Brentano, tout phénomène psychique « contient en soi quelque chose à titre d'objet (*Objekt*) » (*ibid.*) – et nous comprenons désormais que le préfixe latin de « in », de l'« inexistence », ne correspond pas à une négation mais à une inclusion. Il s'agit ici d'une première thèse que Roderick Chisholm a pu identifier comme « ontologique » (CHISHOLM, 1967 : 6), et qui définit le mode d'existence des objets intentionnels. Coextensif à cette première thèse ontologique, Chisholm identifie chez Brentano une seconde thèse, nommée « psychologique » (*ibid.*), qui définit l'intentionnalité proprement dit comme la directionalité, ou mieux, la référentialité du vécu psychique vers l'objet intentionnel qu'il porte en son sein.

Sur la voie de la découverte de sa propre phénoménologie lors des ses *Recherches Logiques* en 1900/1901, Husserl refuse aussi bien la thèse ontologique que psychologique, et ne reprend donc ni la conception brentanienne de l'intentionnalité en tant que telle, ni l'idée d'un vécu psychique qui contiendrait en lui-même son objet intentionnel. C'est, au contraire, contre

les analyses de Brentano que Husserl élabore sa propre conception à la fois de l'intentionnalité et de l'immanence !

Commençons avec l'intentionnalité. Dans la *Vème Recherche Logique*, Husserl évoque deux « *interprétations erronées (Missdeutungen)* » (HUSSERL, 1972, *Tome 2* : 174) auxquelles inviterait la compréhension brentanienne de l'intentionnalité. Ces deux « *interprétations erronées* », à les lire de près, convergent toutes les deux en une seule et même conception de l'intentionnalité que Husserl refuse résolument, à savoir le fait que l'intentionnalité serait une « relation (*Beziehung*) » (*ibd.*) entre deux « choses (*Sachen*) » (*ibd.*). L'erreur de la première interprétation consiste à statuer qu'un je (*Ich*) doit accompagner de fait tout vécu psychique en tant que pôle subjectif du rapport intentionnel, tandis que, en vérité, « si nous vivons [...] dans l'acte en question [...], le moi, comme point de référence de l'acte effectué, n'apparaît absolument pas » (HUSSERL, 1972, *Tome 2* : 178). Le caractère « erroné » de cette première interprétation réside donc en ce qu'elle conçoit l'intentionnalité sous forme d'une relation entre, d'une part, une chose mondaine et perçue, et, d'autre part, le moi percevant – celui-ci également pensé sous forme d'une « chose ».

La deuxième « *interprétation erronée* » est plus intéressante pour notre propos puisqu'elle concerne directement la thèse ontologique de Brentano, à savoir l'idée selon laquelle le vécu intentionnel « contient en soi quelque chose à titre d'objet (*Objekt*) ». D'un côté, Husserl reconnaît avec Brentano l'existence de vécus psychiques visant des objets intentionnels – les dits « vécus intentionnels ». Le sens profond de l'intentionnalité réside précisément en cette visée d'objet. Mais, d'un autre côté, Husserl soutient contre Brentano qu'à l'intérieur du vécu intentionnel, « il n'y a pas deux choses [...] qui soient présentes [...], nous ne vivons pas l'objet et, à côté de lui, le vécu intentionnel, qui se rapporte à lui ; il n'y a pas non plus là deux choses au sens de la partie et du tout qui la comprend, mais c'est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet. » (HUSSERL, 1972, *Tome 2* : 174) Si Husserl exclut l'objet

visé du vécu intentionnel, c'est pour pouvoir distinguer plus nettement que Brentano n'a su le faire, la pure visée intentionnelle d'une part, l'objet auquel celle-ci se rapporte d'autre part. L'avantage de la conception husserlienne par rapport à celle de Brentano réside précisément en ce qu'elle élide la question de savoir « où ? » « existe » l'objet intentionnel – question périlleuse dans le cas d'une fiction : « quand je me représente le dieu *Jupiter* [...], [celui-ci] n'est assurément pas [...] *extra mentem*, il n'existe absolument pas. » (HUSSERL, 1972, Tome 2 : 175)

Tandis que la première « *interprétation erronée* » hypostasie le moi, la seconde tend à hypostasier le pôle de la visée intentionnelle dont le lieu d'existence est cependant nul. Chacune de ces deux interprétations essaie ainsi d'enfermer l'intentionnalité dans l'espace intermédiaire entre deux pôles objectaux. En rejetant ces deux interprétations à la fois, Husserl propose de concevoir l'intentionnalité comme une pure visée. De cette conception purifiée de l'intentionnalité découle également une nouvelle conception de l'immanence : celle-ci se voit désormais restreinte à ce qui appartient au fond « réell (*reell*) » de la conscience, c'est-à-dire à ce qui appartient au flux de la conscience véritablement opérante (*fungierend*). De ce fond réel (*reell*), l'objet intentionnel reste nécessairement exclu. Nous pouvons ainsi conclure qu'en 1901, Husserl désigne comme « transcendant » tout ce qui est objet d'une visée intentionnelle, c'est-à-dire ce qui, par définition, ne peut appartenir au flux de la conscience opérante : « Du point de vue phénoménologique, l'objectivité elle-même n'est rien ; car elle est, pour employer une expression générale, transcendante à l'acte. » (HUSSERL, 1972, Tome 2 : 218)

Or, cette dernière citation a été sensiblement modifiée par Husserl lors de la réédition de ses *Recherches Logiques* en 1913, c'est-à-dire, rappelons-le, après l'élaboration des *Ideen... I*, et donc bien après le fameux « tournant transcendantal » de l'année 1907 (auquel nous reviendrons dans un instant). La modification, en apparence minime mais lourde de conséquences, concerne l'introduction de l'adjectif « réel (*reell*) », avec lequel Husserl

restreint le « point de vue phénoménologie » en le transformant en un « point de vue phénoménologique *réel* ». Selon la citation revisitée en 1913, l'objet est dit « transcendant » selon le seul « point de vue phénoménologique réel ». Quel pourrait alors être l'autre point de vue phénoménologique – non-réel (*reell*), pour ainsi dire – selon lequel l'objet n'est pas transcendant ?

Avant de répondre à cette question, essayons de dresser une rapide conclusion : à l'orée de son investigation phénoménologique, Husserl reste sous l'emprise d'une pensée métaphysique traditionnelle, si tant est que celle-ci conçoit les concepts d'immanence et de transcendance sous forme d'un rapport d'opposition et d'exclusion. L'énigme de l'intentionnalité, que Heidegger a su formuler de la manière suivante, n'est donc aucunement résolu par Husserl en 1901¹ : « comment ce sujet connaissant sort de sa „sphère“ intérieure, comment il passe dans une sphère „autre et extérieure“, comment le connaître peut en général avoir un objet, comment l'objet doit lui-même être pensé pour qu'en fin de compte le sujet le connaisse sans avoir besoin de risquer le saut dans une autre sphère. » (HEIDEGGER, 1985 : 67) Il semble qu'en 1901, Husserl n'ait pas su résoudre ce problème, désormais encore plus énigmatique.

2. Première acception d'une transcendance immanente

Pour entrevoir une première solution à cette énigme, il faudra attendre l'année 1907, et notamment le fameux cours professé par Husserl à Göttingen sous le titre *L'idée de la phénoménologie* (HUSSERL, 1970). Dans ce cours, Husserl découvre pour la première fois une équivoque interne à chacun des termes d'immanence et de transcendance. La nouvelle

¹ Nous laissons ici de côté le fait qu'une analyse plus approfondie des *Recherches Logiques*, et notamment de la *Vème*, serait en mesure d'invalider ce constat. Une telle analyse montrerait, en effet, que ce que Husserl définit comme la « matière » de l'acte intentionnel, anticipe déjà le statut du noème de 1913 et donc également ce que nous allons désigner par la première « transcendance immanente ».

duplicité sémantique de ces termes résulte du fait que Husserl, tout en élaborant une nouvelle définition de l'immanence et de la transcendance, ne rejette pourtant pas l'ancienne définition des *Recherches Logiques*. La motivation à élaborer ces nouvelles définitions naît d'un changement au sein de son approche philosophique. Si, dans les *Recherches Logiques*, il s'est notamment agi de réfuter le concept brentanien de l'intentionnalité, la question qui occupe Husserl six ans plus tard est celle d'une connaissance absolument vraie et indubitable. Partant d'un questionnement psychologique, Husserl s'est donc tourné vers un questionnement épistémologique. Esquissons les traits fondamentaux de ce nouveau questionnement.

Jusqu'à la *Cinquième Recherche Logique* incluse, une connaissance véridique fut uniquement concevable sous forme d'une autoréférentialité réflexive, dans laquelle la conscience réfléchissante ne transgresse pas la sphère purement réelle (*reell*) de sa propre immanence. Or, dans la *Sixième Recherche Logique*, Husserl a pu mettre au jour que la vérité ne saurait être uniquement le privilège d'actes de connaissance réflexive. Il a su montrer, au contraire, qu'elle se manifeste toujours là où « l'objet est véritablement présent ou donné exactement tel qu'il est visé » (HUSSERL, 1972, Tome 3 : 146). Ainsi, dès la *Sixième Recherche Logique*, la définition de la vérité comme évidence, restreinte depuis Descartes à l'autoréférentialité du *cogito*, est élargie par Husserl et se trouve appliquée à toute intuition donatrice. Un jugement est vrai à partir du moment où il ne transgresse pas la sphère de ce qui est immédiatement donné. La seule science absolument véridique sera, par conséquent, celle qui ne transgresse jamais les strictes limites de l'intuitionnabilité délimitant elles-mêmes le champ de toute connaissance possible. Afin d'élever la phénoménologie au rang d'une telle science fondatrice, Husserl met en place un procédé restrictif qui l'oblige à mettre entre parenthèses et à écarter de l'investigation phénoménologique tout ce qui ne se donne pas sous forme d'une évidence intuitive. Il s'agit de la « *réduction phénoménologique* » (HUSSERL, 1970 : 68) que Husserl réalise explicitement pour la première fois dans ce cours de 1907. Les

nouvelles définitions de l'immanence et de la transcendance découlent immédiatement de cette refondation épistémologique de la phénoménologie. « Immanence », souligne Husserl dans le même cours de 1907, désigne désormais une « *présence absolue et claire, la présence-en-personne au sens absolu (Selbstgegebenheit im absoluten Sinn)* » (HUSSERL, 1970 : 60). Cette acception de l'immanence est strictement coextensive de ce champ de connaissance auquel fait accéder la réduction phénoménologique. Le nouveau concept de transcendance, corrélé à ce deuxième concept d'immanence, désigne tout ce qui est non-intuitionnable, ce qui dépasse les limites de ce qui est immédiatement donné, bref : tout ce qui est douteux.

Mais pourquoi disions-nous que Husserl retient les anciennes définitions de l'immanence et de la transcendance malgré l'élaboration des nouvelles définitions que nous venons d'esquisser ? Où pourrait résider l'insuffisance des nouvelles définitions empêchant Husserl d'abandonner complètement les résultats des *Recherches Logiques* ? Leur insuffisance tient à ce que le nouveau concept d'immanence mélange indistinctement ce qui appartient, d'une part, au fond réel (*reell*) de la conscience et ce qui relève, d'autre part, de l'objet intentionnel. Nous pourrions ainsi dire qu'en 1907, Husserl identifie indifféremment ce qui doit pourtant être soigneusement distingué pour préserver sa conception de l'intentionnalité. En effet, la nouvelle définition de l'immanence, réintégrant l'objet intentionnel en son sein, porte à croire que l'intentionnalité est une « relation » entre deux « choses (*Sachen*) » : entre le moi, d'un côté, et l'objet intentionnel, de l'autre – conception pourtant abondamment critiquée par Husserl dans ses *Recherches Logiques*. Si Husserl retient donc toujours les anciennes définitions d'une immanence réelle (*reell*) et d'une transcendance non-réelle, c'est justement pour distinguer plus nettement que Brentano n'a su le faire, l'objet intentionnel d'une part, d'une sphère purement réelle (*reell*) et véritablement opératoire de la conscience transcendante d'autre part.

En effet, un autre cours professé par Husserl en 1909, intitulé *Introduction à la phénoménologie de la connaissance*,

témoigne de la nécessité, de l'actualité et du bien-fondé des anciennes définitions des *Recherches Logiques*. Dans ce cours, Husserl souligne que le concept d'« apparition (*Erscheinung*) » peut être compris en un double sens : « Tantôt [...], apparition veut dire apparaître (conscience en laquelle [elle] apparaît), et tantôt de nouveau apparaissant »² (HUSSERL, 2003 : 215). Tandis que l'apparition en tant que « apparaître » (*Erscheinen*) renvoie à la « conscience réelle » (ibid. : 214), l'apparition en tant que « ce qui apparaît » (c'est-à-dire l'apparaissant (*Erscheinendes*)), désigne « le contenu intentionnel de la conscience, le visé, le perçu, le représenté » (ibid.). Cette analyse du concept de phénomène réintroduit ainsi subrepticement la définition de l'immanence et de la transcendance des *Recherches Logiques* dans le champ de ce qui est donné de manière intuitive – c'est-à-dire dans le domaine de l'immanence selon la deuxième définition. Husserl doit donc retenir ses anciennes définitions pour distinguer une description « phanasiologique » – description de la conscience réelle (*reell*) – d'une description intentionnelle de l'objet apparaissant. En effet, si la phénoménologie se réduisait à une seule description de l'objet intentionnel, elle manquerait nécessairement son but, puisqu'elle ne saurait distinguer les opérations constitutives de la conscience transcendantale de l'objet constitué. Et bien qu'une telle phénoménologie « réaliste » est certes concevable dans l'absolu, elle contredit néanmoins le projet husserlien d'un idéalisme transcendantal, pour lequel la réduction – désormais entendue comme reconduction du sens des phénomènes vers la conscience transcendantale – constitue un élément absolument fondamental. Pour s'exprimer dans la terminologie des *Ideen... I*, nous pourrions ainsi dire que la description noématique doit toujours être corrélée, complétée et enrichie par une description noétique. L'objectif fondamental de

² Cette distinction reprend d'une manière plus approfondie un constat que Husserl a déjà pu dresser dans les *Recherches Logiques*. En effet, dans le premier § de la cinquième *RL*, Husserl met au jour une « équivoque qui nous permet de donner le nom de *phénomène* (*Erscheinung*), non seulement au vécu en quoi réside l'apparaître (*Erscheinen*) de l'objet [...], mais aussi à l'objet apparaissant comme tel » (HUSSERL, 1972, Tome 2 : 148s.).

la phénoménologie transcendantale – l'élaboration d'une analyse de la constitution des objets – ne peut réussir que si l'on dispose intuitivement à la fois du résultat de la constitution (l'objet intentionnel) et de l'agent constituant (la conscience transcendantale (réelle)). La phénoménologie transcendantale ne saurait donc abandonner la distinction entre la conscience réelle (*reell*) et l'objet intentionnel, désormais opérée dans le domaine de ce qui est intuitivement donné.

Une fois l'*epoché* transcendantale réalisée, nous avons alors affaire à une sorte d'immanence littéralement « peuplée » de transcendances. Ces « transcendances immanentes » sont dites « transcendantes » vis-à-vis de l'immanence réelle (*reell*) de la conscience : elles sont « réellement transcendantes (*reell transcendent*) » tout en étant données de manière intuitive et adéquate. Grâce à la seule découverte de ces transcendances immanentes, la phénoménologie est en mesure de réaliser sa vocation d'une philosophie transcendantale. Désormais le sujet ne doit plus sortir de lui-même pour rejoindre l'objet connu, car, originairement, ce dernier fait déjà partie de sa propre immanence. Dans la connaissance, le sujet est déjà auprès du connu.

Remarquons que nous disposons maintenant, à ce point de notre analyse, de deux concepts d'immanence et de deux concepts de transcendance : une première immanence en tant que fond réel (*reell*) de la conscience, une seconde immanence en tant que donation intuitive ; une première transcendance en tant que transcendance réelle (*reell*) et une seconde transcendance réelle (*real*) désignant l'objet se donnant dans une infinité d'esquisses (*Abschattungen*). La transcendance immanente naît ainsi de l'imbrication du premier concept de transcendance (la transcendance réelle (*reell*)) dans le second concept d'immanence (l'immanence en tant que donation intuitive).

3. Deuxième acception d'une transcendance immanente

Cette première acception d'une transcendance immanente découle immédiatement du tournant transcendantal de la phénoménologie de Husserl. Elle est l'acception la plus fonda-

mentale que nous puissions déceler dans son œuvre. Cependant, le travail du phénoménologue, consistant en une déconstruction progressive des différentes couches de sens des phénomènes, amènera Husserl à d'autres types d'apparitions immanentes, d'autres espèces de transcendances. Pour y accéder, nul besoin de quitter le domaine précédemment ouvert par nos réflexions antérieures : il suffit simplement d'y pénétrer plus profondément. Il s'avérera ainsi qu'au niveau de la temporalité immanente, la distinction entre ce qui est réellement immanent (*reell immanent*) et ce qui en est réellement transcendant (*reell transzendent*) se déplace sensiblement.

Pour entrer directement dans le vif du sujet, retournons au même cours de 1909, dans lequel Husserl prolonge son questionnement épistémologique sur la validité de la connaissance phénoménologique, mais cette fois eu égard à la temporalité. La question cruciale posée par Husserl est la suivante : « *Mais jusqu'où s'étend [...] le périmètre de la donnée du soi (Selbstgegebenheit) ? [...] L'énoncé [du phénoménologue] n'est-il pas totalement lié au phénomène actuel pendant sa durée ?* » (HUSSERL, 2003 : 217) En effet, si l'intuition donatrice se restreignait à l'instant actuel, elle nous échapperait à l'instant suivant, entraînant avec elle la connaissance. Par conséquent, la connaissance elle-même ne pourrait jamais être autre chose qu'un ressouvenir vague d'une intuition passée – ce qui met en question la possibilité de la connaissance. Et qui contredirait en effet l'idée selon laquelle le ressouvenir tombe sous « *la possibilité principielle de la déception* » (HUSSERL, 2003 : 220) ? Pour échapper au scepticisme et fonder la possibilité de la connaissance, Husserl se voit contraint d'examiner l'extension temporelle de l'intuition donatrice. La solution proposée par Husserl est aussi simple que fondamentale : « *il est tout à fait manifeste que le regard qui intuitionne, en ce qu'il est par exemple dirigé sur une apparition perceptive et le perçu comme tel, saisit celui-ci en immanence en sa durée, en tant que donnée absolue du soi, et qu'une limitation au maintenant qui est dans le flux continu serait une fiction.* » (HUSSERL, 2003 : 218)

Pour Husserl, il est donc évident (selon ses termes : « manifeste (*offenbar*) ») que la perception peut saisir toute une série de moments temporels ; l'expérience nous livre immédiatement la preuve de l'étendue temporelle de la perception. Cette évidence s'impose à qui veut la voir, et il ne paraît donc pas nécessaire d'en livrer une justification ! Toutefois, cet état de chose ne dispense pas Husserl d'en livrer la description. À la question « Est-il possible ? », se substitue ainsi la question proprement phénoménologique de savoir « Comment est-ce possible ? ». La réponse à cette seconde question réside en la « rétention », désignant une telle modification de la conscience par laquelle une phase temporelle passée n'est pas immédiatement perdue pour cette même conscience, mais, pour reprendre une expression du *Supplément IX des Leçons sur la conscience intime du temps*, cette phase est « "gardée en tête" (*im Begriff behalten*) (c'est-à-dire précisément "retenue") » (HUSSERL, 1964 : 159).

La rétention assure l'extension temporelle d'une donation adéquate et permet donc d'échapper au scepticisme. Cependant, elle complique considérablement les définitions de l'immanence et de la transcendance telles que nous avons pu les élaborer jusqu'à maintenant. Car dans la rétention, le moment temporel passé porte néanmoins la trace de son être-passé. Ce qui est retenu est affecté de l'index du passé ; la donation adéquate, retenue par la rétention, ne peut jamais être autre chose qu'une donation adéquate *passée*. Cela veut dire que dans la rétention, les datas impressionnelles, ainsi que l'acte qui s'y rapporte, c'est-à-dire tout ce qui est réellement immanent (*reell immanent*), n'est donné que sous forme d'un souvenir. Par conséquent, la rétention n'est pas une modification de la conscience « en laquelle les données impressionnelles demeureraient contenues réellement » (HUSSERL, 1964 : 158). Mais, au contraire, ce que « la conscience rétentionnelle contient réellement [c'est] une conscience du passé du son, un souvenir primaire du son » (HUSSERL, 1964 : 47). Au niveau descriptif de la temporalité immanente, ce qui appartient au fond réel (*reell*) de la conscience est restreint au pur présent : « *seulement le maintenant*

est donné dans l'effectivité réelle » (HUSSERL, 2003 : 320). La conscience réelle est une conscience qui ne peut que être présente, et la rétention, transgressant par définition cette étroite sphère du présent, *irréalise* nécessairement son contenu. Et Husserl d'en tirer toutes les conséquences : « Il est certain que la *rétention* [...] se transcende soi-même et *pose* quelque chose comme étant, à savoir comme étant passé, qui n'habite pas réellement en elle » (*ibid.*), en sorte que « au sein de la sphère de l'absolue donnée du soi entre en jeu une validité transcendante [...] » (*ibid.*). L'écoulement progressif des phases temporelles fait donc émerger une infinité de transcendances rétentionnelles au sein même de la conscience du temps.

Au niveau de la temporalité immanente, nous sommes ainsi parvenus à une nouvelle définition de l'immanence et de la transcendence. À ce niveau profond de notre analyse, « réellement transcendant (*reell transzendent*) » désigne une phase temporelle passée du flux de la conscience, tandis que l'immanence réelle (*reell*) est désormais réservée au point infiniment abstrait d'un centre opératoire de la conscience, qui occupe l'étroite sphère d'un maintenant ayant toujours déjà été. Le second concept d'une transcendence immanente que nous pouvons ainsi extraire de nos analyses, désigne une phase temporelle passée du flux de la conscience immanente, laquelle est « gardée en tête » par la rétention.

4. Vers une immanence transcendante

En une dernière étape de notre analyse, nous voudrions essayer de pénétrer plus profondément dans la sphère de l'immanence réelle de la conscience. Il s'agira de savoir, si nous pouvons y déceler une troisième définition de l'immanence et de la transcendence, ainsi qu'une nouvelle acception de la transcendence immanente. Nous avons vu qu'au niveau de la temporalité immanente, l'immanence réelle de la conscience s'était rétrécie au moment infiniment abstrait d'un présent ayant toujours déjà été. Le nom que Husserl donne à ce centre opératoire de la conscience est celui du « présent vivant (*lebendige*

Gegenwart) ». Notamment dans ses manuscrits tardifs autour des années trente, Husserl a lui-même formulé la question de savoir s'il était possible d'approcher phénoménologiquement ce présent vivant, et de connaître à son tour cette origine dernière de toute connaissance. Dans un texte des Manuscrits-C, nous trouvons l'idée suivante : « Le présent vivant est inexpérimentable, ineffable ; dès que l'ineffable (*das Unsagbare*) ou l'inexpérimentable (*das Unerfahrbare*) est saisi, c'est-à-dire dès lors qu'il est expérimenté et devient thème d'une énonciation, il est ontifié (*ontifiziert*) » (HUSSERL, 2006 : 269).

Le présent vivant ne saurait être saisi de manière réflexive et thématique. Toute thématization expresse de cette dimension pré-réflexive de l'expérience la transformerait en quelque chose « d'étant », c'est-à-dire en un objet intentionnel, en un pôle objectal de la conscience d'acte. Or, un tel constat d'échec à saisir réflexivement le présent vivant nous expose au risque d'une conclusion paradoxale : que le fondement opératoire de toute intuition donatrice soit lui-même quelque chose de non-donné, dont nous ne pourrions même pas dire qu'il soit donné de manière douteuse, mais seulement qu'il se dérobe nécessairement à toute donation. Une telle conclusion, qui tendrait à installer au centre opératoire de la conscience un point opaque peuplé d'un véritable inconscient, est phénoménologiquement intenable (et l'on ne peut que s'étonner du fait que Husserl, à un certain moment de ses analyses de la conscience temporelle, soit lui-même amené à accepter une telle conclusion³).

Pour résoudre ce problème crucial, nous proposons de revenir aux analyses phénoménologiques concrètes ainsi qu'à notre propre expérience du présent vivant. La question est de savoir si la restriction que Husserl impose au présent vivant – d'être à la fois inexpérimentable et ineffable – ne s'appliquerait

³ Cf. le fameux manuscrit n° 54 des *Husserliana X* des années 1913 où Husserl écrit : « Il faut sérieusement réfléchir si on doit admettre une telle conscience ultime, qui serait une conscience nécessairement "inconsciente" [...]. » (HUSSERL, 2003 : 250)

pas plutôt uniquement à la conscience objectivante, à la conscience d'acte, tandis qu'elle admettrait la possibilité d'une éventuelle prise de conscience pré-réflexive du présent vivant.

La nécessité d'une conscience immédiate et pré-réflexive de soi qui traverserait même le présent vivant, apparaît au plus fort dans les cas des sensations et des affects. En effet, toute sensation est traversée par une duplicité constitutive : elle ne renvoie pas seulement à un senti, mais également à un moi qui sent et se sent, vers une sensation-de-soi. Phénoméno-logiquement exprimé, nous pouvons ainsi dire qu'aucune sensation n'est possible qui ne soit pas en même temps conscience pré-réflexive de soi, de ce soi qui sent. C'est bien pour cette même raison que Husserl opère une distinction stricte au sein même de la sensation, opposant le contenu de la sensation (*Empfindungsinhalt*) au sentir (*Empfinden*) (entendu en un sens verbal), qu'il désigne comme étant « la conscience interne du contenu de la sensation » (HUSSERL, 1964 : 269). Eu égard à la sensation de rouge, Husserl soutient ainsi que le contenu de sensation « rouge » peut seulement devenir pôle objectal d'une visée intentionnelle parce que la « la sensation rouge (en tant que « sentir » du rouge) » (*ibid.*) est déjà conscience interne, non-objectale et immédiate de cette même sensation.

Sensations et affections sont conscientes sans que – et avant même – qu'une conscience réflexive s'en charge, c'est-à-dire avant même qu'elles soient transformées en objets par une conscience d'acte : j'expérimente, dans un moment présent, ma colère comme une affection qui m'envahit, et cela sans que je doive la thématiser expressément. Quelle est maintenant la structuration temporelle précise de cette conscience pré-réflexive de soi ? Dans les *Manuscrits de Bernau*, Husserl conçoit cette conscience originaire et pré-réflexive de soi sous le titre du « procès originaire (*Urprozess*) » auquel il attribue une temporalité propre. Cette temporalité ne s'applique désormais plus à l'écoulement de phases temporelles objectales, c'est-à-dire au temps immanent d'objets intentionnels, mais elle concerne uniquement l'écoulement temporel de la conscience interne et pré-réflexive de soi. Il s'agit d'un flux de conscience, nous dit

Husserl en 1917/1918, « qui s'apparaît lui-même comme flux » (HUSSERL, 2010 : 60), et il continue : « nous pouvons dire aussi que l'être du flux est un se « percevoir » soi-même (*Sich-selbst-“Wahrnehmen“*) (en quoi nous ne mettons pas le saisir attentif au compte de l'essence du percevoir) [...]. » (*Ibd.*)

La conscience de soi du procès originaire désigne une autoréférentialité immédiate en deçà de toute rétention transcendante de la temporalité immanente. Elle a, selon Husserl, la spécificité d'avoir lieu « dans la conscience momentanée elle-même (*im Momentanbewusstsein selbst*) » (HUSSERL, 2010 : 48), c'est-à-dire de traverser également le présent vivant. Par conséquent, nous pouvons conclure que le présent vivant est bien expérimentable de manière pré-réflexive et que sa non-expérimentabilité vaut uniquement pour la réflexion objectivante.

En quel sens ces considérations nous permettent-elles maintenant d'accéder à un troisième concept d'une transcendance immanente ? À première vue cela semble impossible, étant donné que le procès originaire désigne une telle sphère de la conscience, dans laquelle il n'y a plus aucun élément transcendant. De ce fait, cette conscience est qualifiée de « pré-immanente » (HUSSERL, 1964 : 109). Cependant, et à y regarder de près, les choses se présentent différemment. Expliquons-nous.

Dès le début de ses analyses de la conscience du temps, il s'est agi pour Husserl de rendre compte de l'apparition temporelle de la *hylè*, c'est-à-dire de la constitution temporelle des sensations. Dans divers manuscrits, cette *hylè*, que Husserl décrit dans les *Ideen... I* comme étant la matière à toute forme intentionnelle (cf. HUSSERL, 1950 : 291), se voit même être promue au rang d'un véritable prototype à toute compréhension de l'écoulement temporel en général : « L'apparaître et s'écouler originaires des modes d'écoulement dans l'apparaître (*Das originäre Erscheinen und Abfließen der Ablaufsmodi im Erscheinen*) sont quelque chose de *fixe*, quelque chose de conscient par « affection » (*Affektion*) sur quoi nous ne pouvons que *jeter le regard*, dont nous ne pouvons qu'être *spectateur* [...]. » (HUSSERL, 2003 : 238) Le sujet éprouve le flux temporel sous

forme d'une conscience passive résultant d'une affection. Comment cette conscience passive est-elle à comprendre ?

Bien que cette dernière citation date déjà de l'année 1913 (et que c'est donc à ce moment-là que Husserl découvre l'importance de la *hylè* pour la temporalité en général), il va cependant falloir attendre les *Manuscripts de Bernau* des années 1917/1918 pour connaître la structuration temporelle précise de cette même *hylè*. Dans ces manuscrits, l'affection du flux temporel est ramenée au procès originaire (*Urprozess*), lequel assure une forme temporelle à « tous les objets constitués immédiatement, aussi bien ceux de la conscience interne que ceux qui sont étrangers au moi, immédiatement sensibles, les objets hylétiques » (HUSSERL, 2010 : 249). Or, ces objets hylétiques, que Husserl qualifie ici comme étant « étrangers au moi, immédiatement sensibles », constituent également l'origine de l'horizon perceptif extérieur. Cela veut dire que la constitution temporelle des « objets hylétiques » est strictement coextensive à l'introduction du sujet dans l'horizon perceptif. Le procès originaire prépare le fond d'indétermination qui accompagne nécessairement toute perception. Il assure une « potentialité de la saisie (*Potentialität der Erfassung*) » (HUSSERL, 2010 : 146), c'est-à-dire la donation pré-objective, précédant à toute thématization expresse. La conscience pré-réflexive du procès originaire ne se restreint donc aucunement à un savoir vide d'une subjectivité enfermée en elle-même, mais dispose bien plutôt, Husserl le souligne à plusieurs égards, d'« un nombre infini d'objets sur lesquels elle se dirige [...], sans qu'ils se distinguent les uns des autres, objets dont elle a conscience en vertu de son intentionnalité, et qu'elle ne vise pas de façon distincte. » (HUSSERL, 2010 : 42) Nous devons ainsi dire qu'à travers le procès originaire, le sujet perceptif est déjà auprès des choses, exposé au monde dans l'intimité de son sentir, dans l'affection de l'écoulement temporel lui-même. C'est seulement au moyen d'une telle donation affective et pré-objective de l'horizon qu'il peut à tout moment saisir un objet et découper une figure par une acte intentionnel et objectivant.

Si l'on considère que le procès originaire constitue, nous l'avons vu, des éléments « étrangers au moi, immédiatement sensibles, les objets hylétiques », alors le savoir (immédiat et pré-réflexif) dont il dispose ne saurait se restreindre au seul agir spontané de la conscience, mais doit, au contraire, s'étendre à l'horizon entier de la perception mondaine. Loin de désigner une sphère close dans laquelle le sujet se constituerait sous forme d'une unité indestructible, le procès originaire – la dimension la plus intime de la subjectivité – est originairement un être-dehors. Par conséquent, l'intitulation du procès originaire comme « pré-immanent » apparaît quelque peu malheureuse. À l'opposé d'une immanence radicale, nous sommes plutôt au contact d'une transcendance originaire : le procès originaire n'assure rien de moins que la corrélation fondamentale entre le sujet percevant, d'une part, et son horizon infini de perceptions possibles, d'autre part. L'intentionnalité horizontale étant elle-même fondée dans le procès originaire. Ainsi, Husserl décrit à juste titre la conscience pré-réflexive de soi comme « une conscience omni-recouvrante, pour ainsi dire omnisciente, de soi-même et de toutes ses composantes intentionnelles – sa structure recèle potentiellement en soi l'omniscience du monde (*Allwissenheit der Welt*) » (HUSSERL, 2010 : 61) !

Étant donné que la conscience opérante, originaire et omni-savante du procès originaire « recèle potentiellement en soi l'omniscience du monde », le procès originaire doit lui-même être pensé sous forme d'une transcendance – une transcendance tout à fait particulière. Car il ne s'agit plus ici d'une transcendance objective-intentionnelle, mais plutôt d'une transcendance de type *horizontale*. Celle-ci se donne non pas à l'intérieur d'une sphère d'immanence, mais, à ce niveau originaire de l'analyse phénoménologique, l'immanence nous apparaît elle-même sous forme d'une transcendance. Au lieu donc d'avoir découvert un troisième concept d'une transcendance immanente, nous disposons plutôt d'une *immanence transcendante*. Cette dernière nous permet de résoudre définitivement l'énigme de l'intentionnalité : car ce qui permet au sujet connaissant d'être déjà auprès du connu, sans

devoir accomplir un saut incompréhensible d'un intérieur psychique vers un extérieur mondain, c'est la structure « omnisciente » du procès originaire, laquelle fournit au sujet le savoir pré-réflexif du monde comme horizon infini de perceptions possibles.

Bibliographie :

- BRENTANO F., 2008, *Psychologie du point de vue empirique*, tr. fr. par M. Gandillac, Paris : Vrin.
- CHISHOLM R., 1967, « Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional », dans *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore : Lee & Mandelbaum, p. 1-23.
- FINK E., 1994, *Sixième Méditation cartésienne. Première partie : L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, tr. fr. par N. Depraz, Grenoble : Jérôme Million.
- HEIDEGGER M., 1985, *Être et Temps*, tr. fr. par E. Martineau, édition numérique hors-commerce.
- HUSSERL E., 1972, *Recherches Logiques. Tome 3. Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance : Recherche VI*, tr. fr. par H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, Paris : PUF.
- HUSSERL E., 1972, *Recherches Logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième Partie : Recherches III, IV et V*, tr. fr. par H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, Paris : PUF.
- HUSSERL E., 1950, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, tr. fr. P. Ricoeur, Paris : Gallimard.
- HUSSERL E., 1964, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. par H. Dussort, Paris : PUF.
- HUSSERL E., 1970, *L'idée de la phénoménologie*, trad. fr. par A. Lowit, Paris : PUF.
- HUSSERL E., 2010, *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*, tr. fr. par J.-F. Pestureau, A. Mazzu, Grenoble : Million.
- HUSSERL E., 2006, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Dordrecht : Springer.
- HUSSERL E., 2003, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*, tr. fr. par J.-F. Pestureau, Grenoble : Million.