

ASPECTS DE LA PHENOMENOLOGIE CONTEMPORAINE : VERS UNE PHENOMENOLOGIE NON SYMBOLIQUE

par Joëlle Mesnil

L'expression de phénoménologie « non symbolique » peut surprendre. Elle est en effet assez nouvelle, même si la chose apparaît avant qu'un terme spécifique ne vienne à être créé pour l'évoquer.

Pour donner d'emblée quelques points de repère, je dirai que les représentants de cette phénoménologie non symbolique sont actuellement Henry Maldiney, Marc Richir, Jacques Garelli, et avant eux, Merleau-Ponty. On pourrait aussi évoquer le philosophe tchèque Jan Patočka.

Mais chronologiquement, le premier à penser de façon rigoureuse une phénoménologie non symbolique est, peut être, Erwin Straus qui dans son texte *Du sens des sens*, paru en 1935, pose les bases d'une psychologie phénoménologique pour laquelle l'opposition pathique/gnosique est organisatrice. En effet, on peut établir une relation entre l'opposition pathique/gnosique et l'opposition entre une phénoménologie non symbolique et une qui le serait.

L'origine de cette phénoménologie non symbolique se trouve cependant chez Husserl et chez Heidegger, car si toute la phénoménologie de Husserl et de Heidegger n'avait été que symbolique, intégralement symbolique, elle n'aurait pas été une phénoménologie. C'est en fait dans le cours d'une lecture critique des premiers textes phénoménologiques que se met en forme une

phénoménologie non symbolique et s'affirmant comme telle (plus particulièrement à partir d'une réflexion sur les apories auxquelles la pensée de Husserl l'a parfois conduit).

En réalité, il convient de distinguer dans les textes, aujourd'hui considérés comme fondateurs, ce qui apparaît d'un côté comme idées achevées, expressions tout à fait thématiques – de ce côté, la phénoménologie est le plus souvent, mais pas toujours, symbolique –, et ce qui apparaît d'un autre côté comme un horizon de pensée avec lequel le premier entre souvent en contradiction. (Cet horizon serait la dimension non symbolique de la phénoménologie, même s'il n'est pas alors pensé comme tel.)

M. Richir, chez qui l'opposition symbolique/phénoménologique est fondamentale, a ainsi montré comment chez Husserl, deux lignes de pensée entraînent en concurrence : une ligne selon laquelle il s'efforce de fonder scientifiquement la phénoménologie, ligne qui le conduit à concevoir une phénoménologie symbolique et ainsi à en manquer le projet considéré dès lors comme véritable de la phénoménologie ; une autre qui se développe à partir des apories rencontrées par la première et qui le plus souvent est occultée par Husserl lui-même.

L'expression (je ne dis pas l'idée qui, quant à elle, était déjà là auparavant) de « phénoménologie non symbolique » est présente en toute lettres en 1987 dans le titre d'un texte de J. Garelli : *Pour une phénoménologie non symbolique du champ poétique*¹. Ce titre m'apparaît comme emblématique dans la mesure où le terme de phénoménologie non symbolique s'y trouve associé à l'idée de champ poétique. En effet, la phénoménologie contemporaine a souvent pris le champ poétique, et plus généralement le champ poétique, le champ de la création, comme objet privilégié.

Mais le terme d'objet doit être immédiatement récusé, car la phénoménologie non symbolique du champ de la création n'est pas objectale. C'est d'ailleurs sur ce point qu'elle se détache le plus radicalement de son terreau originel, la philosophie de Husserl.

On pourrait déjà dire, en première approximation, que non-symbolique et non-objectal sont inséparables, car la phénoménologie symbolique est toujours une phénoménologie objectale.

Les origines de la phénoménologie non symbolique

Chez Husserl on peut mettre en évidence une ligne d'évolution générale : comme le remarque Ricoeur dans *Phénoménologie et*

herméneutique, texte publié en 1975 et repris dans *Du texte à l'action* : « La phénoménologie remonte du plan prédicatif et apophantique de la signification, où se tiennent encore les *Recherches logiques*, à un plan proprement antéprédicatif, où l'analyse noématique précède l'analyse linguistique. »²

On peut tenir pour acquise ici la double équivalence : prédicatif = symbolique et antéprédicatif = phénoménologique.

En fait, il y a des retours en arrière et cette évolution n'est pas tout à fait linéaire ; en quoi d'ailleurs, il s'agit bien d'une pensée vivante et non de l'expression d'un système achevé. S'il est vrai que le système est contraire à l'esprit de la phénoménologie, c'est encore plus vrai de la phénoménologie non symbolique.

Marc Richir remarque quant à lui, dans *Phénoménologie, métaphysique et poïétique*³, que les *Recherches logiques* sont loin de ce qu'il entend par phénoménologie : « Ce n'est pas le moindre des paradoxes que, eu égard à ce que nous savons aujourd'hui des développements du mouvement phénoménologique, son point de départ inaugural dans les *Recherches logiques* ait été le plus éloigné de ce que nous pouvons entendre par phénoménologie. »⁴

On sait que dans les *Recherches logiques* Husserl veut fonder la logique pure comme « langage scientifiquement assuré de l'univocité de sa référence objective »⁵, qu'il commence dans la première recherche par distinguer « indice » et « expression », et que sa conception d'alors de l'expression est liée à la nomination.

C'est de cette recherche d'une référence objective et de cette structure de nomination de l'expression, dont Husserl part pour engager son analyse éidétique, que M. Richir va mettre en question, car il y voit la marque d'un nominalisme phénoménologique et y révèle ce qu'il désigne de l'expression de « tautologie symbolique ».

Dans la « tautologie symbolique », un être de langage s'identifie à un être de monde. M. Richir remarque que chez Husserl : « ... tout s'interprète (...) depuis le présent de l'identification symbolique, puisque celui-ci paraît comporter en lui-même son passé antéprédicatif et son futur conceptuel... »⁶ La signification symbolique est hors du temps, et on peut dire que chez Husserl il y a coïncidence entre deux sortes de langage que la phénoménologie non symbolique distingue rigoureusement : langage symbolique et langage phénoménologique ; et dans le même mouvement, il y a confusion entre deux sortes de phénomènes : les phénomènes de monde et les phénomènes de langage.

J. Garelli observe quant à lui dans *Le temps de signes* : « Si (...) c'est toujours selon la forme métaphysique d'une pensée où un

signifiant renvoie à un signifié extérieur qu'Husserl pose la question du sens, rien n'autorise à lier toute pensée phénoménologique à cette perspective strictement intellectualiste. »⁷

La conception logico-éidétique du langage qui domine les *Recherches logiques* est encore prévalante dans les *Ideen I* où l'expression est identifiée à la signification elle-même. « Alors la couche de l'expression n'est pas productive. »⁸

Il y a des textes de Husserl qui sont plus marqués que d'autres par la tendance à réduire le phénoménologique au symbolique. Dans *La crise du sens et la phénoménologie*, M. Richir cite à cet égard les *Recherches Logiques*, plus particulièrement les recherches n° 1, 2, 6 et à l'intérieur de la 6, le chapitre 4 et le § 52. Dans les *Ideen I* surtout le célèbre § 124. (Il s'agit du paragraphe où Husserl distingue *Sinn* et *Bedeutung*, alors que dans les *Recherches logiques*, il dit ne pas les distinguer, contrairement à Frege. En fait, chez Frege il s'agit de ce qu'on traduirait en français par « sens » et « référence », et chez Husserl on trouve bien évidemment cette distinction conceptuelle, mais elle n'est pas exprimée en ces termes.)

M. Richir observe alors que l'expression telle qu'Husserl la conçoit dans les *Recherches logiques* et dans *Ideen I* est telle que : « la réflexion husserlienne des teneurs de sens censés être hors langage (hors logique) est, en fait, tout comme la réflexion fichtéenne ou frégéenne, une réflexion abstractive ou abstraction réfléchissante. »⁹ Il emploie encore l'expression de « réflexion duplicative du sens noématique d'origine », c'est-à-dire réflexion qui est telle que l'expression n'est pas productive. Alors, « l'antéprédicatif est le reflet fidèle, l'image en miroir du prédicatif »¹⁰. Ce qui veut dire qu'Husserl n'arrive pas à concevoir le phénomène de monde comme non identité à soi. Il ne parvient pas à se dégager d'une conception de la vérité qui n'est pas phénoménologique : la *veritas* latine où l'idée doit idéalement coïncider avec son objet. Dans *Le temps des signes*, J. Garelli dit de cette vérité qu'elle est « identité de la proposition à un état de monde conçu selon le modèle réaliste de la chose toute constituée »¹¹.

M. Richir demande alors si toute réflexion est de ce type (c.-à-d. abstratif) pour répondre immédiatement que le croire serait céder à « la foi symbolique en la tautologie symbolique de l'être et de la pensée... »¹². Il va donc mettre en question le présupposé que constitue cette foi symbolique en montrant que déjà, Husserl est lui-même parfois allé à l'encontre de ce présupposé, bien que ce ne fût que très exceptionnellement : « la seule couche » qui

donne son épaisseur à l'antéprédicatif, est celle de ce qu'il appelait la « synthèse passive »¹³, synthèse passive liée on le sait, à l'inconscient phénoménologique et à la pensée de l'incarnation.

A ce premier niveau d'approche, on peut dire que si M. Richir met en question ce qu'il dénonce comme « tautologie symbolique », c'est parce qu'il tient à mettre en évidence un régime de pensée différent, où les mises en forme ne sont pas conceptuelles.

D'ailleurs, si on devait résumer en une phrase la critique que M. Richir adresse à la phénoménologie de Husserl, ce serait peut être celle-ci : « L'eidétique husserlienne est indissociable du concept. »¹⁴ Mais il reconnaît par ailleurs que Husserl s'efforçait de penser « autre chose »¹⁵.

Vers une phénoménologie non platonicienne

Ce que M. Richir va dès lors élaborer, c'est ce qu'il appelle une « eidétique transcendantale sans concepts donnés d'avance ». Déjà dans la préface à *Phénomènes, temps et être*, le philosophe insistait sur l'idée que son eidétique est sans concept, et en ce sens différente de celle d'Husserl à propos duquel il parle souvent de « platonisme phénoménologique »¹⁶. Platonisme en ce qu'il n'y a pas de différence pour Husserl entre le sens d'être institué et le sens d'être intrinsèquement phénoménologique, et en ce que le monde husserlien est structuré par l'arrière-monde idéal et immuable des essences ; c'est ce platonisme que M. Richir combat, de même que J. Garelli : « Le tort de Husserl, écrit l'auteur de *Le temps des signes*, est d'avoir conçu la vision des essences dans une perspective platonicienne. Après la réduction eidétique et phénoménologique, Husserl espère atteindre une essence purifiée. » M. Richir et J. Garelli ne manquent cependant pas de rappeler qu'à la fin de sa vie, Husserl a compris que cette quête était un leurre. Il n'a jamais atteint cette pure essence. Pourquoi ?

Non pas, précise J. Garelli parce que le travail de réduction a été mal fait, mais radicalement, parce que « l'essence n'est pas le terme d'un processus de pensée ».

A l'instar de Merleau-Ponty, M. Richir et J. Garelli ne considèrent plus l'essence comme une notion logique et objective. Husserl conçoit le rapport aux essences dans le cadre d'une variation eidétique qui met en jeu des objets constitués, alors que la phénoménologie non symbolique propose de concevoir ce même rapport « dans le cadre d'une variation eidétique antérieure à la formation de la notion et de l'objet »¹⁷.

L'essence n'est plus dès lors une réalité ou un objet déjà constitué à atteindre, c'est « l'essence sauvage » telle que Merleau-Ponty l'a pensée, ni entité abstraite, ni idéalité pure. Irréductible à un contenu logique, à une idée désincarnée, elle est dans la profondeur du monde sensible ; loin d'être une substance fixe et stable elle devient « une transitivité instable et active » pour reprendre l'expression de J. Garelli.

L'eidétique transcendantale sans concepts donnés d'avance oriente dès lors la phénoménologie non plus vers des unités logiques, abstraites, mais vers une zone proto-ontique et pré-individuelle : l'inconscient phénoménologique. Cet inconscient, irréductible à l'inconscient symbolique de la psychanalyse, est le lieu des synthèses passives ; c'est la chair du monde avant même qu'elle n'ait cristallisé en objets.

Pour une époque phénoménologique hyperbolique

On comprend que la mise en question de la conception husserlienne de l'essence s'opère en même temps qu'une mise en question de l'époché.

M. Richir se propose de radicaliser la réduction d'Husserl qui porte en effet d'abord sur le monde des objets empiriques. Mais ce que va montrer l'auteur de *Phénoménologie et institution symbolique*, c'est que ce monde des objets empiriques lui-même a déjà été découpé, quand Husserl le met entre parenthèse, par les concepts d'une institution symbolique. M. Richir tient, quant à lui, à remonter en deçà de ce découpage. C'est en quoi sa phénoménologie ne sera pas conceptuelle ; ce qui justifie le terme qu'il adopte pour la désigner « transcendantale sans concepts donnés d'avance ».

Si cette eidétique nouvelle radicalise la réduction de Husserl, c'est en ce qu'elle suspend, non seulement l'objectivité empirique, mais, ayant saisi la part déterminante qu'il y a déjà dans cette objectivité, elle met entre parenthèses toute positivité, y compris d'ailleurs la subjectivité transcendantale d'Husserl ; la phénoménologie non symbolique se pense par une désobjectivisation, tout autant que par une désobjectivation de la phénoménologie de Husserl. Les synthèses passives ne constituent pas des objets et elles sont asubjectives.

M. Richir dit ainsi que l'époché de l'idée de monde telle qu'il la pratique libère le phénomène de monde « en tant qu'unité phénoménologique sans concept... », « cohésion sans concept du champ phénoménologique ».

C'est certainement dans son dernier livre, *les Méditations phénoménologiques*, que le philosophe aborde le plus frontalement la question de la radicalisation de l'époque. Plus précisément au début de la 3^e méditation intitulée : « Pour une époque phénoménologique hyperbolique. »

« A considérer rétrospectivement l'œuvre de Husserl, il apparaît qu'elle a consisté, pour l'essentiel, à libérer la dimension du sens de la dimension du fait où, le plus souvent, la dimension du sens est enfouie. »¹⁸ Autrement dit, la variation éidétique telle que la conçoit Husserl dans les Recherches logiques paraît interne au réseau logico-éidétique des concepts et des essences ; ce qui tend à fermer l'accès à la phénoménologie. Alors, mettre entre parenthèses l'attitude naturelle, c'est mettre entre parenthèses les faits pour laisser apparaître un sens.

Quel sens ? C'est sur la façon de concevoir ce sens que phénoménologie symbolique et non symbolique vont diverger. Dans les *Recherches logiques*, Husserl a pour objectif de libérer le logique pur comme dimension logico-éidétique irréductible aux faits et aux enchaînements de faits, liés, pour l'essentiel, par la causalité empirique. Mais, observe M. Richir, dans les *Recherches*, la dimension du sens se ramène finalement à celle de la signification (*Bedeutung*) ou du concept, le logique pur est attiré dans la sphère d'une grammaire pure a priori des significations et des concepts, donc l'époque phénoménologique telle que la conçoit Husserl met bien entre parenthèses la sphère des faits ; mais pas celle des significations et des essences identifiés dans une tautologie symbolique, c'est-à-dire une identité symbolique entre teneurs de sens de pensée (concepts, significations) et teneurs de sens d'être (éidé, états de choses éidétiques).

Les faits eux-mêmes, c'est-à-dire, pour Husserl, les perceptions ou aperceptions des singularités, sont déjà découpés par une institution symbolique qui va rester en dehors de la parenthèse, sans qu'il s'en aperçoive. « Il (Husserl) ne s'est jamais clairement rendu compte de tout ce que son éidétique devait toujours déjà à l'institution symbolique des concepts, à l'idéalisation qui, par là, était toujours déjà en œuvre pour guider la recherche de l'invariant éidétique. »¹⁹

L'échec relatif de l'entreprise husserlienne : l'origine d'une réussite ?

La phénoménologie symbolique, c'est celle qui, étant déjà travaillée de l'intérieur par la détermination symbolique, ne parvient

en définitive à penser ni le phénoménologique ni le symbolique dans leur irréductibilité respective. N'échappent alors à ce découpage symbolique, remarque M. Richir, que les « multiplicités sensibles » du type allée d'arbres dont il avait déjà été question dans *La philosophie de l'arithmétique*, et qui relèveront toujours, chez Husserl, de ce qu'il nommera les synthèses passives-associatives.

En effet, une multiplicité sensible échappe à toute prédication logique ; elle lui est antérieure, c'est pourquoi la phénoménologie non symbolique accordera la plus grande importance aux textes où Husserl aborde la question des multiplicités, des associations, des synthèses passives. Prenant position par rapport à l'analyse husserlienne de la perception d'un objet à partir de ses profils, M. Richir souligne que l'analyse de la perception par esquisse délivre une éidétique telle que le remplissement intuitif de l'intentionnalité par comblement *adéquat* n'a jamais lieu : « Loin de se réduire à un éidos ou à un réseau d'éidé plus ou moins compliqué, la chose perçue, dans sa contingence, est portée par un sens qui, pour se faire inlassablement et indéfiniment dans le cours incessant des *adombrations*, ne se réduit pas à du concept ou à de la signification. »²⁰

Le terme à première vue étrange d'*adombration* qui traduit ici *Abschattung* désigne ce qui est absent dans la présence, la part d'ombre dans ce qui est donné, le négatif qui donne sens au positif.

Or, il y a un rapport entre cette part d'ombre et la possibilité de penser la différence entre sens (*Sinn*) et signification (*Bedeutung*)²¹. Pour résumer les choses en une phrase simple, on pourrait, à mon avis, dire qu'Husserl dégage la dimension de l'essence de la dimension du fait, alors que ce que M. Richir cherche à faire, c'est dégager la dimension du sens de la dimension de la signification. Ce sens n'est pas une intuition éidétique, mais un concept téléologique irréductible à une intuition éidétique, et ce concept lui-même est donc bien particulier, car il ne relève pas d'un jugement déterminant mais d'un jugement réfléchissant, c'est-à-dire pas de ce qu'on entend par concept le plus souvent.

Une phénoménologie authentiquement « réfléchissante »

La phénoménologie non symbolique que M. Richir ou J. Garelli opposent à la phénoménologie symbolique de Husserl, mais aussi à l'analytique existentielle de Heidegger, va mettre en évidence une tendance récurrente de la pensée des fondateurs : la tendance à réintroduire de façon *subreptice* des jugements déterminants dans un ordre réfléchissant. J. Garelli quand il est intervenu

à ce séminaire²², a souligné l'importance extrême de la distinction kantienne qui apparaît dans *la Critique du jugement*. On peut dire de façon très succincte que la phénoménologie symbolique tend toujours à rabattre le déterminant sur le réfléchissant, alors qu'au contraire, la phénoménologie non symbolique se déploie essentiellement dans la dimension réfléchissante. « La pensée de la phénoménalisation ne peut être qu'une activité *judicative* réfléchissante »²³ et même esthétique réfléchissante.

Pour M. Richir de même que pour J. Garelli, la « chose-même » ne peut être atteinte dans un cadre de pensée déterminant ; seule la mise en œuvre de jugements réfléchissants peut permettre d'y « accéder ». « Accéder » entre guillemets, car la chose même est toujours plus loin, jamais atteinte. Réalité d'horizon inobjectivable.

« Jamais la perception de la chose n'est *adéquate* » (c.-à-d. en termes logico-éidétiques, vraiment *vraie* au sens d'un remplissement sans reste de l'intention de sens par quelque chose d'intuitif). Il y a dans la perception, et dans l'objet perçu, une part irréductible et même mobile d'ombre, et c'est même ce qui fait leur *Leibhaftigkeit* (concrétude, fait de se présenter « en chair et en os »). Autrement dit, il n'y a pas de perception sans temporalisation et sans spatialisation des *adombrations*, (c.-à-d. ce qui n'apparaît pas positivement) même si le plus souvent, sans que nous ne nous en apercevions, la perception se donne d'un coup, comme aperception.

On peut dire qu'Husserl, tout en cherchant à atteindre des significations, et des référents objectaux, n'a cessé d'être hanté par une dimension qui n'est pas celle de la signification ni de la référence objective, mais celle du sens. On peut dire aussi du même coup que la théorie de l'aperception est dès le début hantée par celle de l'*apprésentation* qu'Husserl concevra à partir d'une réflexion sur le *Leib* (corps de chair) d'autrui.

Pour M. Richir, pas plus que pour J. Garelli, il n'y a de phénoménologie sans cette part d'ombre ; la spécificité des phénomènes, ce en quoi ils ne sont jamais des objets, ni des symboles, est cette dimension qui ne s'ouvre qu'à partir d'une structure d'horizon, et non à partir de catégories logiques ou de significations. Ils relèvent non du concept, mais de ce que Merleau-Ponty appelait la « pensée pensante », c'est-à-dire une pensée qui met en œuvre, dans sa formation même, du temps et de l'espace. La part d'ombre dont il est ici question ne relève donc pas de la donation mais de la non-donation. La phénoménologie non symbolique n'est pas une phénoménologie du donné, car tout donné relève du découpage introduit par une institution symbolique.

On comprend dès lors l'extraordinaire fécondité de la mise en œuvre de l'époché hyperbolique : alors que la mise entre parenthèses de l'attitude naturelle dégage des essences qui ne débordent pas le cadre symbolique des significations, l'époché radicale dégage les « phénomènes de monde » dont la part la plus importante demeure toujours cachée « et même non donnée » (ce non-donné apparaissant à M. Richir comme le répondant phénoménologique de l'« en soi »). La notion de « phénomène de monde » est donc une notion cruciale pour la phénoménologie non symbolique.

« Phénomènes de monde » et phénomènes de langage : une distinction typique de la phénoménologie non symbolique

On notera que M. Richir dit « phénomène de monde » et non pas « phénomène d'objet », ni « phénomène de chose ». (A cet égard, précisons que très souvent, les termes *objet* et *chose* qui apparaissent comme antagonistes chez H. Maldiney sont confondus chez M. Richir. Mais la confusion ne porte que sur les termes, car les concepts, les idées sont, quant à eux, bien distincts et généralement selon les mêmes lignes de partage.)

Ce qui est essentiel dans les « phénomènes de monde » en tant qu'ils sont irréductibles à des phénomènes d'objets, c'est qu'ils ne sont pas manifestes immédiatement, ils ne sont pas donnés. Pour M. Richir, de même que pour J. Garelli, « tout ce qui est donné relève (...) de ce que nous appelons l'institution symbolique, terme générique par lequel nous reprenons tout ce qui est toujours déjà codé des pratiques et des représentations humaines. »²⁴

Mais il convient d'insister sur l'idée que ce qui demeure ainsi caché, non donné et qui ne sera jamais donné dans une présence positive n'est pas pour autant absolument inaccessible ; l'accès au « phénomène de monde » requiert la mise en œuvre de processus de phénoménalisation en langage, c'est-à-dire d'une mise en sens, que M. Richir pense comme temporalisation/spatialisation en conscience du « phénomène de monde » en lui-même inconscient. Ces processus, Husserl en a eu l'intuition quand il s'est interrogé sur la perception du *Leib* « autre » et seulement en cette occasion. M. Richir observe en effet que les seuls « phénomènes de monde » qui apparaissent chez Husserl, sont les autres humains.²⁵

Chez Husserl, l'*apprésentation* est tout d'abord celle du *Leib* « autre » par mon *Leib* « propre » ; elle apparie deux corps de chair qui sont phénoménologiques, mais seule la phénoménologie

non symbolique contemporaine paraît avoir su tirer toutes les conséquences des premières intuitions husserliennes concernant l'incarnation.

Ce qui est remarquable, en effet, dans la phénoménologie non symbolique, c'est que la pensée du sens en tant qu'irréductible à la signification y soit inséparable d'une pensée de l'incarnation, elle-même indissociable de la pensée des synthèses passives. A cet égard, M. Richir observe : « la distinction entre chair et corps recouvre exactement la distinction entre phénoménologique et symbolique »²⁶.

Sens phénoménologique et signification symbolique

Cette différence sens/signification que la phénoménologie non symbolique pose fermement n'apparaît pas comme telle chez Husserl. Il distingue bien, dès 1891, *Bedeutung* ou *Sinn* et *Gegenstand*, c'est-à-dire ce qu'on traduit habituellement en français par *sens* ou *signification* et *référence*. Mais en revanche, pas plus que Frege, il ne distingue entre deux modalités de la signification qu'on exprime habituellement aujourd'hui en français au moyen des termes de « sens » et de « signification ». En allemand, ce serait bien aujourd'hui *Sinn* et *Bedeutung* qui, même quand ils sont distingués par Husserl, ne le sont pas selon la ligne de partage qui oppose *sens* et *signification* dans une ligne de pensée contemporaine française. La différence dont il nie la pertinence dans la première *Recherche logique*, et à laquelle il reconnaît pourtant une utilité dans *Ideen I* n'est pas la même que celle qui aujourd'hui nous fait opposer *sens* et *signification*. A mon avis, la différence conceptuelle telle que nous la pensons aujourd'hui apparaîtrait plutôt chez Husserl dans certains textes où la différence terminologique est absente : par exemple dans un texte de 1924 consacré principalement à l'incarnation²⁷.

Cette différence n'est pas propre à la phénoménologie contemporaine ; on la trouve par exemple chez les derniers représentants de la rhétorique classique, Fontanier, De Beauzée, Du Marsais, puis dans une ligne de pensée toute différente chez les romantiques d'Iéna. Cependant, l'immense apport de la phénoménologie non symbolique contemporaine, c'est qu'elle ne se contente plus de dire « le sens est irréductible à la signification » sans rien pouvoir dire du sens. Une orientation particulièrement féconde de cette phénoménologie me paraît précisément être l'effort de pensée de ce qu'est ce sens qui n'apparaît chez Husserl que de façon ambiguë

et qui est en tous cas exclus de ses premiers textes, alors même qu'on est en droit, il me semble, de voir en lui l'horizon ultime de la phénoménologie dès sa fondation.

Une idée fondamentale dans la phénoménologie non symbolique est que, quand on quitte l'ordre du déterminant, c'est-à-dire le cadre de pensée forgé par des institutions symboliques où les découpages du monde empirique se font essentiellement à partir des mots de la langue —, quand on quitte ce cadre déterminant, on ne tombe pas pour autant dans un pur chaos. M. Richir dit très clairement que *l'anthropologie phénoménologique* telle qu'il la conçoit (et dans la perspective qui est la sienne, la phénoménologie est une telle anthropologie), il s'agit de rendre compte des ordres qui se constituent dans le chaos. Mais, pour nous, êtres de langage, les ordres qui se constituent dans ce chaos mettent en forme des « phénomènes de monde » qui nous restent inconscients, tant que nous n'en avons pas fait des phénomènes de langage, c'est-à-dire tant qu'ils ne sont pas devenus du sens par réflexion, autrement dit par temporalisation/spatialisation en langage, (en conscience).

Le langage par excellence de la phénoménologie non symbolique va devenir le langage que mettent en œuvre ces phénomènes de langage qui restent des « phénomènes de monde » ; les deux ordres de phénomènes ne se séparent jamais : « Le phénomène hors langage demeure (...) en relative extériorité par rapport au phénomène de langage tout en y étant repris, par le rythme de temporalisation spatialisation... »²⁸

« Il y a dans tout phénomène de langage, qui est aussi *phénomène de monde* en ce sens, une dimension sauvage, par delà les codes de la langue ou de toute autre pratique symbolique. Cela rejoint ce que Merleau-Ponty nommait la *praxis* de parole comme *praxis* inventive. »²⁹

On comprend que dans ce nouveau « cadre » de pensée, toutes les notions héritées d'une conceptualité symbolique vont devenir caduques. Par exemple, la distinction signifiant/signifié/référent, qui est d'une certaine façon à l'œuvre chez Husserl, notamment dans la première *Recherche logique*, ou dans les *Ideen I*, ne peut être exportée telle quelle dans l'ordre réfléchissant. Ce n'est que lorsqu'on est déjà installé dans un cadre de pensée déterminant, dont les découpages sont tributaires de ceux d'une langue, qu'on peut parler de signifiant, de signifié, et de référent. Quand M. Richir emploiera malgré tout ces termes, alors qu'il pense en « régime phénoménologique », ce sera toujours avec des guillemets qu'il qualifiera justement de phénoménologiques. Car le référent linguistique, qui est ce qu'on a le plus souvent en tête

quand on parle de référent, est en fait un effet du découpage du signe, alors que le référent phénoménologique est certes ce qui peut apparaître au terme (terme provisoire) d'une phénoménalisation en langage d'un phénomène de monde, mais il n'est pas un effet d'un découpage du phénomène de langage, car celui-ci à proprement parler ne découpe rien. Il instaure plutôt des lignes de force, il oriente, il met en forme une cohésion, il s'organise autour de pôles d'attraction, mais il ne constitue pas des objets définis. Au plan de la signifiante, on doit certainement insister sur l'idée que la phénoménalisation en langage à partir des phénomènes de monde ne produit pas des significations mais du sens ; j'employais tout à l'heure le terme d'orient ; il est peut-être le plus juste si l'on considère que ce sont des directions de sens que nous indiquent le phénomène de langage, et non pas du sens déjà sédimenté, immobilisé, délimité, et, pour tout dire, institué dans une signification.

Synthèses passives et nature phénoménologique

Que toute individualité découpée dans un cadre déterminant disparaisse ne signifie nullement pour autant que toute unité disparaisse. La phénoménologie non symbolique va précisément distinguer unité phénoménologique et unité symbolique, réservant plutôt le terme d'*unité* à l'unité phénoménologique et adoptant celui d'*identité* pour désigner l'unité symbolique.

C'est par synthèse passive que se constituent les unités phénoménologiques. Commentant un texte de Husserl, M. Richir écrit : « ... aucun phénomène de monde ne pourrait être là sans le travail de la synthèse passive, sans qu'il y ait à même le phénomène, des associations par contraste et par similarité antérieures au travail proprement dit de la conscience – au découpage du monde en objets de la perception. C'est donc quelque chose d'important de la phénoménalité du phénomène-de-monde que Husserl touche ici, même si, sans doute, il n'en est pas tout à fait conscient. »³⁰

M. Richir déplore donc chez Husserl comme chez Heidegger une « commune propension à l'incapacité de penser la spatialité et la spatialisation originaire, comme si celles-ci étaient coextensives d'une extériorisation occultant dans l'objectivité ou la *Vorhandenheit* la phénoménalité des phénomènes », tout en reconnaissant qu'Husserl découvre dans les années 20 le problème d'une spatialisation originaire, au cours de ses analyses sur la synthèse passive³¹.

De façon fort succincte, on peut certainement dire que les synthèses passives mettent en forme par proto-temporalisation/proto-

spatialisation, au lieu de l'inconscient phénoménologique, des « phénomènes de monde » ; éventuellement en un autre temps, une phénoménalisation en langage de ces « phénomènes de monde » hors langage en fait des phénomènes de langage. Cette phénoménalisation est une réflexion qui est une prise de conscience ; elle s'opère par temporalisation/spatialisation en sens du proto-sens des « phénomènes de monde ». Pour M. Richir, l'inconscient phénoménologique, le lieu des synthèses passives des « phénomènes de monde », c'est la *nature* phénoménologique. Partant de là, on peut dire que la temporalisation/spatialisation en langage des phénomènes de monde constitue le travail de la *culture* phénoménologique. En effet, là où les structuralistes ont opposé une nature et une culture, le philosophe oppose symbolique et phénoménologique, mais il ne s'agit pas, bien entendu, dans une démarche réductrice, de dire que le phénoménologique de M. Richir est la nature structuraliste et que son symbolique est la culture structuraliste ; on n'aurait fait que changer de vocabulaire alors qu'il s'agit de déplacer des frontières, non pas de donner de nouveaux noms aux mêmes territoires.

Il y a pour M. Richir une nature phénoménologique et une culture phénoménologique. De même qu'une nature symbolique et une culture symbolique. On n'a plus deux concepts comme chez les structuralistes mais quatre, et cela change tout, parce que ces nouvelles différenciations ne permettent pas seulement une critique du structuralisme, elles ouvrent aussi la possibilité d'une phénoménologie non symbolique à partir d'une nouvelle lecture des textes phénoménologiques de Husserl et de Heidegger.

M. Richir reproche à Heidegger autant qu'à Husserl d'avoir confondu symbolique et phénoménologique, en rabattant le plus souvent le symbolique sur le phénoménologique qui dès lors n'est plus qu'une « ombre portée du symbolique » dans un champ qui cesse d'être authentiquement phénoménologique. Il paraît au contraire absolument indispensable à M. Richir de distinguer symbolique et phénoménologique précisément pour penser leur articulation. A la place d'une confusion, d'un rabattement d'un champ sur l'autre, il veut penser leur articulation grâce à leur distinction.

Il me semble ainsi que si M. Richir, mais aussi J. Garelli nous donnent des outils qui nous permettent de penser notre expérience d'être-au-monde, c'est bien par une claire délimitation du symbolique et du phénoménologique qui ne fait pas disparaître une des deux dimensions au profit de l'autre.

Aux structuralistes, M. Richir rappelle que la dimension phénoménologique existe ; aux phénoménologues trop ignorants de la

dimension symbolique dans sa spécificité, il rappelle l'existence de l'institution symbolique. Mais si les choses paraissent tellement complexes quand on lit ses textes, c'est parce que les penseurs auxquels il reproche de n'avoir pas su penser le symbolique, il leur reproche tout autant de n'avoir pas su penser le phénoménologique comme *rien que* phénoménologique. M. Richir déplore que mis à part Merleau-Ponty et Hannah Arendt, les grands représentants du courant phénoménologique n'aient généralement pas pensé la question de cette rencontre entre dimension phénoménologique et symbolique, et c'est faute déjà de ne pas les avoir bien différenciées.

Il faut ainsi *désymboliser* la phénoménologie des fondateurs pour comprendre comment les deux dimensions s'articulent dans toute expérience humaine. Une difficulté supplémentaire étant que cette articulation n'est pas celle de deux entités extérieures l'une à l'autre : « Malgré leur hétérogénéité d'origine, champ phénoménologique et champ symbolique se recouvrent et se recourent dans l'expérience humaine, au sein de l'élaboration symbolique. Il n'y a donc pas d'institution symbolique *vivante* sans le jeu, en elle, de la dimension phénoménologique comme dimension d'indéterminité, et sans la question de l'instituant symbolique. Mais sous peine de le rabattre entièrement au champ des codages symboliques de l'institution, ce dernier, qui ne peut précontenir les déterminités, ne peut non plus être conçu sur le mode d'un principe agissant de manière déterminante, selon des styles de causalité plus ou moins complexes. (...) L'instituant symbolique est plutôt le lieu d'une énigme, celle de la rencontre, ou du malencontre, entre champ symbolique et phénoménologique. Il est instituant, en tant que l'homme s'y institue, comme l'énigme qu'il constitue pour lui-même, dans son ancrage aux deux champs. Dans le malencontre, l'instituant s'autonomise comme le "Grand Autre" machinant machinalement le champ symbolique, c.-à-d. les êtres, les choses, leurs relations et leurs pratiques, il est l'illusion active et donc efficace d'un ordre symbolique *marchant tout seul* illusion dont le structuralisme comme doctrine et idéologie s'est montré complice. »³²

Pour M. Richir, c'est quand ce malencontre vient à la place d'une rencontre des deux dimensions phénoménologique et symbolique que les pathologies dites symboliques apparaissent. Faute d'une élaboration, au lieu de ce qui aurait été un événement, on voit apparaître un symptôme. M. Richir commentant un texte dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*³³ où il apparaît que Lacan pense l'inconscient comme du *non réalisé*, remarque :

« C'est parce que quelque chose ne s'est pas accompli que ce non accomplissement induit des effets... », « ...en ce sens, pourrait-on dire, la béance de l'inconscient serait de l'ordre du non réalisé au sens où l'on dit que l'on n'a pas réalisé ce qui se passait dans telle ou telle situation où l'on peut se trouver impliqué dans l'expérience la plus concrète. »³⁴

Dans *les formations de l'inconscient*, on peut penser que quelque chose « demande à se réaliser » ; mais cette réalisation ne peut se faire que par la rencontre de ce que Lacan désigne du terme de *réel* et Richir de celui de *phénomène hors langage* : « Ce qui est manqué dans la rencontre, c'est précisément, pour nous, le phénomène comme phénomène-de-monde, le phénomène comme rien que phénomène (qui est donc pour nous, l'équivalent du *réel* lacanien). »³⁵

Dans les pathologies que M. Richir qualifie de « symboliques », la rencontre du phénomène-de-monde qui n'est pas encore de langage – du *réel* – échoue, cet échec entraînant la répétition automatique de quelque chose qui en fait n'a pas eu lieu. On peut dès lors penser que « ... ce qui relève de l'inconscient relève en fait de ce qui ne s'est pas temporalisé dans la temporalisation du langage donc de ce qui se loge dans des trous ou des lacunes dans la phénoménalité du langage (...) et que c'est dans cette stricte mesure, qui est celle même d'une non-réalisation au plan de la phénoménalité du langage (...) que ce qui se loge ainsi dans ces lacunes est repris, mais pour toujours y échapper (tant que ne s'est pas effectué sa temporalisation en langage), dans l'automatisme de répétition. »³⁶

Le malencontre symbolique consiste dès lors en enfermement dans des concepts de la temporalisation/spatialisation en langage, donc de la phénoménalisation en langage phénoménologique. Mais comment penser cet échec quand on n'a pas encore distingué symbolique et phénoménologique ?

Si cette distinction est tellement importante pour nous, ici et en ce moment de notre réflexion, c'est parce qu'elle va permettre de penser d'une façon radicalement nouvelle la question de l'événement et de la rencontre. Il est clair en effet qu'une phénoménologie qui ne pense pas séparément pour les articuler la dimension phénoménologique et la dimension symbolique de l'expérience, ne peut penser l'événement. La phénoménologie symbolique est une phénoménologie sans événement.

Transcription d'une conférence donnée à l'hôpital Laënnec dans le cadre du Séminaire de Philosophie et psychiatrie consacré en 1993-1994 à : L'événement. Ouverture et clôture du champ de l'expérience.

Notes :

- 1/ *Etudes phénoménologiques*, n° 5-6, 1987.
- 2/ P. Ricoeur, *Du texte à l'action, essais d'herméneutique, II*, Seuil, Paris, p. 60.
- 3/ In *Etudes phénoménologiques*, n° 5-6, 1987.
- 4-5/ *Ibidem*, p. 74.
- 6/ *Ibidem*, p. 87.
- 7/ J. Garelli, *Le temps des signes*, Klincksieck, Paris, 1983.
- 8/ M. Richir, *op. cit.*, p. 81.
- 9/ *Ibidem*, p. 82.
- 10/ *Ibidem*, p. 83.
- 11/ *Le temps des signes*, p. 62.
- 12/ M. Richir, *op. cit.*, p. 83.
- 13/ *Ibidem*, p. 84.
- 14/ *Ibidem*, p. 82.
- 15/ M. Richir, *Monadologie transcendantale et temporalisation*, p. 153.
- 16/ Notamment dans *La crise du sens*, p. 171.
- 17/ J. Garelli, *Rythmes et mondes*, Grenoble, J. Millon, 1991, p. 363.
- 18/ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon, 1992, p. 69.
- 19/ M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, 1990, p. 355.
- 20/ *Méditations phénoménologiques*, p. 71.
- 21/ Thème largement traité par Derrida dans *Le phénomène et la voix* (N.D.E).
- 22/ Séminaire de philosophie et psychiatrie, année 1993-1994, thème : *Rencontrer l'événement*.
- 23/ M. Richir, *Phénomènes, temps et être*, Grenoble, J. Millon, 1987, p. 20.
- 24/ M. Richir, *Du sublime en politique*, Payot, Paris, 1991, p. 14.
- 25/ Voir notamment *Du sublime en politique*, p. 397.

26/ *Ibidem*.

27/ « Apparition d'esprits, intropathie, expérience de l'autre » in *Etudes phénoménologiques*, n° 15, 1992.

28/ M. Richir, « Phénoménologie, métaphysique et poétique », in *Etudes phénoménologiques*, n° 5-6, p. 96.

29/ *Du sublime en politique*, p. 44.

30/ M. Richir, « Synthèse passive et temporalisation/spatialisation » in *Husserl*, collectif dirigé par E. Escoubas et M. Richir, Grenoble, J. Millon, 1989, p. 20-21.

31/ *Phénoménologie*, voir notamment « Métaphysique et poétique », p. 75-109.

32/ *Du sublime en politique*, p. 14.

33/ J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XI, Seuil, Paris, 1973.

34/ *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 34.

35-36/ *Ibidem*, p. 36.