

L'animalité symbolique de l'humain

Florian Forestier

Université Paris – Sorbonne

Le terme d'institution symbolique est central pour la compréhension de la phénoménologie de Marc Richir : la façon dont Marc Richir appréhende cette question est stimulante pour la compréhension du philosophe et pour celle de l'idée d'institution. La philosophie de Richir, comme nous l'avons expliqué dans notre article « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens¹ », est une phénoménologie des multiplicités. Son auteur la décrit ainsi comme une « mathesis de l'instabilité ». Toute détermination y doit ainsi être comprise sur un autre plan, comme effet d'une institution symbolique.

Il faut autrement dit distinguer dans la compréhension de la façon dont nous rencontrons les choses ce qui relève de la structuration du champ phénoménologique selon des régularités et des consistances et ce qui relève d'une institution symbolique commandant la façon dont de telles consistances peuvent être comprises. Si, comme le souligne Richir, la difficulté principale de sa pensée « (...) est qu'il faut désormais nous résoudre à penser hors du régime de l'identité et de l'identification² », ce dit régime de l'identité et de l'identification fait lui-même d'autant plus question qu'il est bien partie prenante de l'expérience. Il s'agit, dès lors qu'il n'est plus possible de l'explicitier d'un point de vue strictement phénoménologique, de comprendre comment il en vient malgré tout à s'instituer, quelles sont ses déterminations et quel est son mode de fonctionnement.

La thématique de l'institution symbolique traverse l'ensemble de l'œuvre richirienne. Elle est également capitale lorsqu'on interroge la philosophie elle-même et la façon dont naissent ses questions directrices – par, écrit Richir, un entrelacs de symbolique et de phénoménologique. Comme nous le signalons ailleurs³, pour Richir, toute tentative de saisir un sens des choses et de l'être en général se déploie en effet dans l'horizon symbolique. Celui-ci prédétermine la façon dont les choses sont tenues pour ce qu'elles sont et le type de questions qu'on tente de leur poser. Cette prédétermination symbolique doit bien, insistons-y encore une fois, être distinguée de l'effet de déformation strictement phénoménologique induit par la structuration du champ phénoménologique en phénomènes-de-mondes.

Nous caractériserons dans un premier temps la question du symbolique en la distinguant de la problématique du *sens-se-faisant*. Nous montrerons ensuite comment Richir appréhende le symbolique comme *le prolongement de l'animalité en l'homme par d'autres moyens*. Nous préciserons enfin la façon dont le symbolique et le phénoménologique sont intriqués – en particulier dans l'expérience de la pensée.

¹ *Eikasia. Revista de Filosofía*, n°47

² *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble : Editions Jérôme Millon, 1988, p. 7

³ « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens », *Eikasia. Revista de Filosofía*, n°47

Une complexification de la structure husserlienne de l'en-tant-que

De la structure de l'en-tant-que

Il a souvent été souligné que les *Recherches Logiques* de Husserl entendaient combler un double vide : 1) a) entre la légalité formelle objective qui constitue l'armature de la connaissance et b) les actes par lesquels cette connaissance est effectivement connue (en quelque sorte, entre Brentano et Bolzano) d'une part, et 2) d'autre part, au sein de la conscience même, a) entre le contenu effectivement donné de l'expérience perceptive qui constitue la base de toute connaissance et b) sa reprise sous l'horizon de la signification le portant à l'objectivité. Le problème posé à ces deux niveaux est bien celui de l'arrachement de la conscience à ses contenus immédiats, ce qu'on peut considérer comme *le problème du sens*. C'est bien aussi, on va le voir, d'une complexification de cette problématique du sens que naît la distinction richirienne du sens-se-faisant et de l'institution symbolique.

A celle du sens-se-faisant

Comme le décrit Lazslo Tengelyi, l'objet se donne toujours pour Husserl selon la structure de *l'en-tant-que*, laquelle manifeste un excédant de la signification sur les données sensibles, ou, dit autrement, une structuration intrinsèque du donné qui s'impose à même sa donation : « (...) la structure de l'en-tant-que, caractéristique de la simple reconnaissance du papier, contient en elle-même la forme catégoriale de l'être qui est impliquée dans l'expression attributive « papier blanc » et qui figure explicitement dans l'expression prédicative « ce papier est blanc ». »

Le concept richirien de sens-se-faisant peut être lié à la structure de double excès – de l'intuition sur la signification et de la signification sur l'intuition que Husserl a mise en exergue dans les *Recherches Logiques*. Cette dialectique exige cependant chez Husserl le maintien d'une distinction stricte entre perception et signification. Comme le rappelle fortement László Tengelyi, « (...) le sensible ne pourrait servir de base pour le catégorial s'il ne pouvait surgir indépendamment de lui⁴ » L'*acte de remplissement* est l'acte d'une intention de connaissance qui cherche à se valider tout en étant par ailleurs « interpellée » par une structure qui se profile à même les choses, un état-de-choses.

Le rapport que Husserl introduit entre existence perceptive et attestation de cette existence dans le jugement est saisi dans un mouvement liant l'un et l'autre : les choses sont, en quelque sorte, le lieu d'un « *agôn* » *du sentir et du juger*. La pensée et le langage qui l'exprime, bien qu'ils soient en apparence libres de leur objet, sont en vérité noués à leur référent sensible. C'est précisément alors parce que le champ de la signification déborde celui de du perceptible qu'elle exprime que nous sommes capables de mettre le monde sensible à distance et de nous ouvrir de nouveaux accès à lui. La thématization de ce double décalage a le mérite essentiel de faire place à l'excès du référent sur le sens aussi bien qu'à celui du sens sur le référent⁵, de mettre en exergue le nouage de ces deux excès.

⁴ *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, op.cit., p. 60.

⁵ Nous utilisons comme le fait Richir le terme neutre de référent, parce qu'il ne s'agit pas pour lui d'une dialectique du sens et du perceptif, mais

L'objet de la perception ne pose la *question du réel* qu'en tant qu'il est engagé dans un horizon de sens (ici de signification), et le sens ne revient sur lui-même comme sens qu'en tant que ce qu'il questionne lui échappe toujours déjà en partie.

Cette structure, selon laquelle le référent nourrit le sens en l'appelant à l'intérieur de lui-même à se poursuivre, et selon laquelle, tout autant, le sens, en poursuivant le référent, se détache toujours aussi de lui et l'excède, est à ce titre très proche de celle pensée par Marc Richir à travers le concept de sens-se-faisant⁶. Ainsi, on manquera toujours le sens si on le considère seulement comme « sens de quelque chose » C'est à l'inverse dans le sens qu'un « comme tel » est possible, et que la structure de l'en-tant-que ne se déploie que sur fond du processus du sens-se-faisant qu'elle présuppose. Le sens est originairement l'ouvert des sens multiples et de leurs rapports réciproques enveloppés dans un « aller au-delà de soi ». Il est puissance d'ouverture et d'espace qui « crée du vide » et ouvre le champ des rapports à soi. Il est tension/réaction, passibilité à l'au-dehors, non seulement comme simple réceptivité, mais comme une inquiétude, une puissance d'opacité, le miroitement troublé et lunaire profilé sur un lac noir.

La langue et l'institution symbolique

Il faut alors distinguer le sens-se-faisant de ce que Richir appelle la *langue*, c'est-à-dire de ce dont la linguistique traite classiquement comme système structuré. En effet, les signes phénoménologiques au sein desquels se fait le sens sont multistratifiés par des renvois non réglés entre eux, tandis que les significations constituant le registre de la langue sont intentionnellement visées, balisées, polysémie réglée⁷. Phénoménologiquement, *la langue ne relève pas du même registre architectonique que le sens*⁸ et se distingue de lui par un certain nombre de caractéristiques : stabilité de la signification qui se détache de tout schématisme, indépendance du système logique et grammatical.

Chez Husserl, cette problématique est celle de la signification sur le versant de l'objet, en tant qu'elle donne *l'objet-dans-le-comment*. Il s'agit en effet pour Husserl de comprendre la visée signitive comme donation de l'objet en son objectivité, et la signification précisément comme la teneur formelle de celle-ci. Husserl distingue à ce titre le *jugement d'identité* du *jugement d'existence* dans la mesure où comme l'écrit Jocelyn Benoist « L'identité est exigée, postulée, et par là même formée (...) »⁹. Il y a bien ainsi chez Husserl même distinction de deux dimensions dans l'élaboration signifiante du donné. Au niveau strictement perceptif d'une part, l'objet est déjà visé en tant qu'il

d'un recroisement de deux modes de schématisation : une schématisation en langage, origine du sens, qui s'arrache d'une schématisation hors-langage, laquelle se poursuit cependant et constitue l'aliment, le référent et le risque du sens-se-faisant. Pour Richir, le sens s'appuie et se ressource à la fois des concrétudes phénoménologiques « muettes » au sein desquelles elle se forme, et des significations symboliques instituées qu'il utilise comme autant de balises et de repères. La genèse du sens met en jeu que ce que Richir appelle des signes, des concrétudes qui amorcent un mouvement de sens mais n'ont aucun rapport institué à un quelconque contenu de sens. Cf. pour cela notre ouvrage, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, à paraître aux éditions Springer, 2012.

⁶ Cf. à ce sujet « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens », *op.cit.*

⁷ « Langage et institution symbolique. », *Annales de phénoménologie* n°4/2005, p. 25-45. Phénoménologiquement, la question est plus complexe, car le registre de la langue est, d'une part, constitué par des visées de significations instituées, et d'autre part, d'un système linguistique. Mais ce n'est pas notre objet ici.

⁸ Pour le concept de registre architectonique, cf. notre article « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens », *op.cit.*

⁹ « L'identité d'un sens : Husserl, des espèces à la grammaire », J. Benoist, J. English, R. Brisart, *Liminaires phénoménologiques, Recherches sur le développement de la théorie de la signification de Husserl*, Bruxelles : Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis, p. 250.

se maintient continuellement à travers les fusionnements continus de ses modes d'apparition, mais cette stabilité perceptive n'est pas à proprement parler *jugement d'identité*, car l'identité n'est pas elle-même à l'horizon dans ce processus de maintien. Pour convertir l'unité de percepts en objet perceptif au sens fort, il faut la médiation de proto-intentionnalités imaginatives – pour la constitution de la structure horizontale de l'objet.

Pour Richir, une telle saisie exige la médiation d'un horizon symbolique permettant de passer de la reconnaissance d'un style familier au sein duquel la perception se déploie, à la reconnaissance ressaisie comme telle, visant l'objet *sous l'horizon de son identité elle-même visée et reconnue dans l'acte le saisissant*. L'objet ne peut être visé en tant que tel qu'en ce que son objectivité est visée en lui. L'identité symboliquement instituée, ainsi, n'est pas seulement l'horizon implicite d'une visée qui se maintient par fusionnement progressif de contenus ; elle est *ce en quoi l'objet est visé*. Non pas l'objet, donc, mais un *vide* en son sein le constituant comme cet objet déployé sous l'horizon d'une singularité qui est la loi de l'acte le faisant apparaître.

La question de l'institution symbolique accomplit en d'autres termes un *élargissement* et un *déplacement* du domaine de l'objet.

Rythme et Symbolique

Le Symbolique, le Rythme et la Trace

Il est crucial de comprendre que dans la théorie richirienne, le symbolique est *non phénoménologique*.

Pour Richir, le phénoménologique constitue une catégorie spécifique : le fait que la phénoménologie soit possible implique déjà une certaine structure de la manifestation. En toute rigueur, le phénoménologique est assimilable à ce que Fichte thématise comme réflexibilité, propriété qui permet la réflexivité, potentialité du se-réfléchir¹⁰. Le champ symbolique pour sa part *ne se phénoménalise pas, s'il est perspective sur la phénoménalisation*. La dimension symbolique se caractérise ainsi comme *lacune phénoménologique*. Si elle n'est pas sans influence sur le champ phénoménologique, cette influence ayant la particularité d'être *sans attestation* phénoménologique.

Richir distingue à ce titre ce qu'il désigne comme *l'inconscient phénoménologique*, tout ce qui, dans le champ des phénomènes, n'est pas identifié, passible d'une visée consciente, qui habite le champ sans s'y attester intentionnellement tout en y exerçant des effets virtuels (la base de toute transposition architectonique), et *l'inconscient symbolique* (l'inconscient de la psychanalyse) qui se caractérise de son côté par son caractère parfaitement aveugle et mécanique, dénué de tout fondement phénoménologique, même le plus archaïque. La dimension proprement phénoménologique de la genèse se caractérise par ce que Richir appelle le phénomène-démondé¹¹. Dans la phénoménologie richirienne, le phénomène ne paraît jamais seul¹², et loin de pouvoir être abstrait

¹⁰ A ce sujet, cf. « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens », *op.cit.*

¹¹ On soulignera que la structure du problème tel que le pose Richir est très apparentée à la structure lacanienne enchevêtrant le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire, et à l'utilisation qui a pu en être faite dans ce qu'Yves Duroux appelle le second structuralisme, regroupé autour d'Althusser dans les années 60 : ainsi écrit Duroux, « (...) dans notre structuralisme, notre structuralisme fort, l'expérience est *incluse* dans la structure. C'est pour ça qu'il y a un dédoublement de la structure, structure virtuelle/actuelle. »,

du faisceau d'implications dont il émerge, doit être considéré *aussi* comme partie abstraite d'un phénomène-de-monde à appréhender dans sa globalité. La distorsion précisément, est double. Elle est d'une part *phénoménologique*, dans la mesure où les phénomènes se groupent et s'*individuent* (sans pour autant s'*identifier*) sous l'horizon de structures qui ne leur appartiennent pas en propre et sont au contraire les vecteurs de ces groupements et individuations. Elle est d'autre part *symbolique*, à propos de laquelle Richir parle d'un « trou dans l'être au monde¹³ », d'une lacune dans l'exercice de la liberté phénoménologique¹⁴ ou encore de l'« irruption de la non-phénoménalité dans la phénoménalité des phénomènes¹⁵ ».

Si le symbolique n'est pas à proprement parler phénoménologique, il se comprend bien à partir de la structure du champ phénoménologique caractérisée par des *rythmes*, par le mouvement des *Wesen* sauvages¹⁶ qui jouent pour Alexander Schnell¹⁷ dans l'architecture richirienne le rôle d'une *archi-écriture*. D'une certaine façon en effet, la rythmique phénoménologique donne bien le lieu transcendantal d'un non-phénoménologique qui vient originellement s'inscrire au sein du phénoménologique pour « l'entraîner » sur le chemin de la phénoménalisation. Comme l'explique en détail Robert Alexander dans sa thèse¹⁸, il s'agit bien, avec le concept de *schématisation phénoménologique*¹⁹, de montrer qu'il y a toujours autre dans la phénoménalisation que le phénomène *stricto sensu* : la phénoménalisation est toujours mise en forme du phénomène, mais cette forme n'existe nulle part, n'est

<http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/duroux.html>. Le phénoménologique relève ici à la fois de l'imaginaire (dans la dimension des phénomènes-de-mondes) et du réel (dans sa concrétude), tandis que le symbolique richirien déborde un peu par rapport au symbolique lacanien et empiète sur la dimension de l'imaginaire. Pour ce second structuralisme, il s'agissait en effet de concevoir l'expérience à la fois sur le plan de l'imaginaire et celui du réel : « (...) l'idée c'était effectivement le dédoublement du sujet; c'est que le sujet, en tant qu'il est *absent* au niveau structural, a des effets de plein au niveau structuré. » De la même façon, chez Richir, la pensée articulée par le bas par les formes mondes et par le haut par l'institution symbolique n'est pas purement technique et automatique parce qu'elle comporte une dimension de rencontre avec le phénoménologique *en tant que phénoménologique*. La distinction que fait Richir de ce qu'il appelle la tautologie symbolique d'avec la tautologie logique nous paraît une transposition de la problématique du structuralisme (et particulièrement du second structuralisme) sur le plan de la phénoménologie. En quoi la pensée richirienne est profondément héritière et transformatrice des pensées contemporaines de son élaboration.

¹² A ce sujet, cf. notre ouvrage *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, op.cit.

¹³ *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 36.

¹⁴ Richir prend l'exemple de l'analyse freudienne de l'homme au loup (Freud) et note que, dans le rêve relaté par le patient en question, ce qui suscite l'anxiété du sujet, *ce n'est pas que le sujet se sente terrorisé mais qu'il ne comprenne pas pourquoi, ne comprenne pas le sens de cette terreur*. Le symbolique, note-t-il, est ainsi une sphère « hors phénoménologique », une sphère qui n'est pas seulement de non position, mais d'absence absolue dans la mesure où aucune attestation d'aucune sorte ne peut en être faite puisqu'il s'agit précisément de ce qui œuvre de façon automatique, mécanique, ce en quoi l'humain est menacé de l'intérieur de lui-même par la machine qu'il est aussi. « (...) ce qui se répète dans l'automatisme n'est pas de l'ordre du phénomène et du phénomène-de-monde, mais au contraire est de l'ordre de la lacune au phénomène, et en particulier au phénomène de langage (...) ». *Ibid.*, p. 36.

¹⁵ Cité par Joëlle Mesnil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », *Revue Internationale de Psychopathologie* n°16, Presses Universitaires de France, Paris 1994, pp. 643-664.

¹⁶ Richir utilise, avec Merleau-Ponty, le terme de *Wesen sauvages* pour désigner ces concrétudes. Dans l'analyse de Merleau-Ponty, elles participent de ce que celui-ci appelle *le sens sauvage* et caractérisent les charnières les plus élémentaires des « rayons de monde ». Dans les notes pour *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty place à la base de la phénoménalisation un processus originaire de *sédimentation existentielle* mettant en jeu des concrétudes jouant le rôle d'*existentiels incarnés*. Il s'agit par-là de saisir le *principe barbare* de la genèse d'une expérience. Très explicitement, il écrit : « Des concrétudes ou des *Wesen* phénoménologiques sauvages portant en eux-mêmes, en leur masse indivise, du sensible (visible, tangible, audible, etc.), de la *Stimmung*, et de la pensée. » (*Ibid.*, p. 57). *Le visible et l'invisible*, Paris : Gallimard, 1964, en particulier « Interrogation et intuition ». Cf. aussi, dans les *Appendices*, le concept de *rayons de monde* (p. 293-295).

¹⁷ « Temporalité et affectivité », dans P. Kerszberg, A. Mazzu, A. Schnell, *L'œuvre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, Bruxelles : Ousia, 2009, p. 122 : « La concrétude de cette écriture serait constituée d'après M. Richir justement par les *Wesen sauvages*. »

¹⁸ La refondation richirienne de la phénoménologie : les multiples enjeux de la refonte et de la refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir à partir du traitement de la question de l'espace/temps phénoménologique archaïque.

¹⁹ Selon la définition donnée par Richir, « (...) le schématisation de la phénoménalisation, comme schématisation sans concept déjà donné et déterminé (...), est ce en quoi se constitue (au sens actif du terme) le phénomène comme individu, non certes comme individu indivisible ou comme un atome richirien, puisque l'indivisibilité en ferait un concept ou une idée, mais comme une union provisoire et intrinsèque, radicalement contingente. », *Phénomènes, temps et être*, Grenoble : Editions Jérôme Millon, 1985, p. 21. Cf. aussi notre commentaire dans notre article « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens »

compréhensible que comme rythme, empreinte du champ phénoménologique sur lui-même, c'est-à-dire quelque chose qui fonctionne « comme » un rythme. Ainsi :

« (...) si on peut parler de rythme comme rythme transcendantal de l'individuation ce n'est que parce que « le rythme n'articule des phénomènes que par les « silences » qu'il y a en lui, c'est-à-dire », et c'est crucial, « par le non-phénoménal qui se glisse entre les phénomènes » et que « c'est par la non-phénoménalité qu'il y a » « espacement et temporalisation transcendants des phénomènes, et même espacement et temporalisation qui tiennent ensemble les phénomènes²⁰ ».

Cette rythmique phénoménologique, qui décrit le processus « d'endogénéisation » (pour utiliser les termes d'Alexander Schnell²¹) de la trace au sein du champ phénoménologique, est bien aussi le lieu architectonique de la nature.

Le double schématisme de l'expérience animale

Rappelons d'abord quelques indications données par Husserl et Heidegger sur la nature et l'animalité²². Celles-ci nous permettront de mieux appréhender la façon dont Richir la conçoit et la déplace pour comprendre le fonctionnement de l'institution symbolique.

1) Husserl d'une part rejette le naturalisme mais reconnaît une certaine irréductibilité de la nature en tant que « fond factuel qui est en soit inintelligible²³ ». La phénoménalité est bien selon lui bornée par l'horizon vide des facteurs héréditaires. Ainsi « (...) l'horizon originaire, les facteurs héréditaires, est en son sens originaire horizon vide²⁴ ». Ou encore : « (...) l'ensemble du processus qui correspond au développement phylogénétique est sédimenté en chaque cellule germinale monadique qui vient à naître²⁵ ». La masse originaire est étirée par des forces qui ne correspondent à rien d'expérimentable mais au sein desquelles se tracent les sillons de la phénoménalisation. La génétisation pénètre cet inintelligible mais ne le réduit pas : elle en construit l'intelligibilité en ressaisissant le sens même de son inintelligibilité. La façon dont la phénoménologie richirienne élabore la question de la nature s'inscrit dans cette lignée. Selon Richir en effet « (...) à son horizon, mais pour ainsi dire hors champ, se trouve, nous l'avons vu, le proprement « biologique », qui ne relève pas, pour sa part, de la phénoménologie, bien que sa « ligne de démarcation » avec celle-ci y reste à jamais indéfinie et indéterminable.²⁶ » Si cette ligne de démarcation est impossible à fixer, la « contrepartie » phénoménologique de la nature peut bel et bien être construite²⁷ :

²⁰ *Recherches Phénoménologiques 2*, Bruxelles : Ousia, 1983, p. 123.

²¹ Cf. à ce sujet *Le sens se faisant*, Bruxelles : Ousia, 2011.

²² Cf. notre article « Variations sur la poussée et la pulsion. L'action, le soi et l'implication », *Annales de phénoménologie* n°12/2013.

²³ *Ideen II*, § 61

²⁴ *ZPI*, p. 604, cité par Jean-Luc Petit, « La constitution par le mouvement », J. Petitot, B. Pachoud., F. Roy, F. Varela, *Naturaliser la phénoménologie*, Paris : CNRS, 2002.

²⁵ *ZPI*, p. 609 cité par Jean-Luc Petit, *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 272

²⁷ Rappelons qu'Alexander Schnell développe son idée de phénoménologie constructive à partir du concept de construction développé par Fink

l'élargissement richirien autorise une certaine « phénoménologisation » de l'« inphénoménologisable » husserlien.

2) La lecture que Richir propose des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* permet de préciser cette question davantage. Heidegger y comprend l'expérience animale en termes de *capacité*. La relation de l'animal à son environnement est pour Heidegger celui d'une capacité qui *se donne des organes*, ou se donne *comme* organe – selon l'exemple de la paramécie donné par von Uexküll qui sécrète un orifice qui est successivement bouche, estomac et orifice d'excrétion. Cet exemple est pour Heidegger, généralisable : la capacité, d'une certaine façon, s'exprime, ou, plus exactement, se « diffère » dans l'organe qui pourrait-on dire est capacité-se-faisant, capacité-se-capacitant. Ainsi, « (...) il y a (...) une sorte de différence (...) de la capacité dans l'organe, qui ne lui appartient qu'en vertu de cette différence, et sans que cette différence soit temporalisation/spatialisation en langage²⁸ » Par cette référence à la thématique derridienne de la *différance*, Richir entend souligner que, pour Heidegger, le rapport de la capacité à l'organe est en quelque sorte similaire à celui du sens au signe graphique : la capacité se manifeste par l'organe mais du même coup se perd, se *prothétise*.

Pour autant, contre Heidegger, Richir montre que cette relation de la capacité à l'organe n'est pas totalement aveugle et que l'enjeu est bien *de lier une certaine teneur phénoménologique de l'expérience animale et les dimensions instinctives qui la structurent*. D'une certaine façon, certes le « voir animal » « sait » toujours déjà ce qu'il a à voir, selon ce que Lorenz qualifie de comportements innés. » Cependant, cette sorte d'appropriation de la capacité à l'organe est elle-même habitée par une dimension affective, et dès lors, déjà phénoménologie. Ainsi, note Richir, l'animal peut manifester des *comportements d'appétence* – une appétence assouvie non par la rencontre des *stimulis* déclencheurs, mais par l'accomplissement de l'acte²⁹. Ainsi, le chat qui joue – se rapporte d'une certaine façon à la ficelle ou à l'objet qui bouge comme s'il était une souris, mais sans être pour autant capturé par un mécanisme de chasse. Cette dimension de *jeu*, importante chez le jeune animal pour l'appropriation et l'intégration de ses dispositions, mobilise pour Richir une véritable expérience phénoménologique. Dans le jeu en effet, « (...) il y a (...) de la *phénoménalisation, du phénomène, de l'eidétique, du phénoménologique chez l'animal et pour l'animal* : ce ne sont pas des caractères qui lui sont intrinsèquement dérobés, comme le pensait Heidegger, car s'il est vrai que ce « dérobement » est bien lié à la capture comportementale, il est faux que l'animal soit toujours et universellement pris par cette capture qui, par ailleurs, existe aussi chez l'homme, bien que, nous le verrons, à un autre niveau, celui de l'institution symbolique³⁰ »

dans la *Méditation Cartésienne VI*. Pour Schnell, le concept de construction phénoménologique n'est pas lié comme pour Fink au « dépassement » de la phénoménologie transcendantale dans une *cosmologie phénoménologique* mais à l'*éclaircissement* de sa systématique interne. Il s'agit de *produire* l'intelligibilité de la méthode phénoménologique en déployant la nécessité interne de ses opérations. Les « constructions phénoménologiques », procèdent ainsi à la *déduction de structures nécessaires à l'intelligibilité de descriptions faites au niveau supérieur, à l'intelligibilité du sens selon lequel la concrétude se manifeste à nous*. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive entend ainsi à la fois produire une théorie générale des constructions phénoménologiques, qu'il mettra à l'épreuve sur des questions restées patentes et profiter de l'occasion pour interroger comme tel le sens du transcendantalisme phénoménologique. Il s'agit : « (...) des outils que le phénoménologue se donne pour rendre compte d'une teneur phénoménale déterminée et dont il ne découvre la régularité (voire même la légitimité, justement) qu'en procédant à ces constructions (...) ». Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, Grenoble : Editions Jérôme Millon, 2007, p. 20.

²⁸ *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 233

²⁹ *Ibid.*, p. 257

³⁰ *Ibid.*, p. 270.

Richir illustre son propos en évoquant la façon dont un chimpanzé de Köhler résout un problème (attraper une banane grâce à une caisse), en deux temps. La description du comportement du chimpanzé en effet, et des étapes qui s'y dessinent, semblent bien révéler quelque chose comme une expérience de penser, une expérience de compréhension. Le chimpanzé après quelques tentatives de saisie infructueuses semble se détourner du problème pour jouer avec la caisse, comme s'il comprenait que celle-ci constitue bien un élément dont il doit comprendre le rôle en expérimentant les possibilités qu'il lui offre. En grimant sur la caisse, il finit ainsi par comprendre que la caisse peut bel et bien lui servir à attraper la banane dès-lors qu'il place celle-ci dans une position appropriée. Il semble bien autrement dit ici qu'il y a mise en circuit de deux « *Wesen* » (qui ne sont justement pas des objets), et en cela, écrit Richir, *amorce-de-sens*³¹, même si ce projet de monde est aussitôt recouvert par un effet d'appétence. Cette double tension se retrouve de façon transposée à travers la question des rythmes phénoménologiques et de leur enroulement en institution symbolique. L'énigme de l'humanité de l'homme réside dans la *relative plasticité des systèmes instinctifs*, de leur décorrélation d'avec les stimulus qui les motivent, de leur traductions, de leur réinvestissements, de la façon en fin de compte dont il laisse libre champ au déploiement d'un projet de monde qu'ils motivent, soutiennent, mettent en mouvement pour y amener ce mouvement de détermination et d'enveloppement. Cette dualité de l'automaticité d'un schématisme aveugle et de la liberté d'un schématisme phénoménologique se retrouve selon Richir de transposée dans l'expérience humaine. En quelque sorte, l'inconscient symbolique est l'animalité continuée au sein du langage.

Le symbolique comme lacune phénoménologique

L'absence comme point de vue

C'est à travers sa refonte de l'eidétique que Richir montre explicitement comment la rythmique peut se retourner sur elle-même en institution symbolique, comment l'absence peut devenir point de vue sur la phénoménalité, horizon de la phénoménalisation, autrement dit encore, *eidōs*. Précisons que l'idéalité et l'institution symbolique ne se recouvrent pas. L'institution symbolique s'instaure certes à travers des idéalités, mais en tant que *système* par ailleurs traversé par des ordres, des hiérarchies, des évaluations qui ne sont pas idéales.

Pour Richir en effet, l'*eidōs* n'existe pas ; il n'est que l'horizon, lui-même indonnable d'une identité constituée en point de vue. L'idéalité est « visée » en l'idéalité plutôt que visée de l'idéalité n'est *a priori* liée à aucune concrétude déterminée bien qu'elle n'ait besoin de la base d'une concrétude pour se maintenir. Ainsi, l'idéalité apparaît comme unité rythmique se ressaisissant mais ce ressaisissement est précisément un *saut* et une *coupure*³². Les *eidē* sont ainsi des

³¹ Richir distingue l'*amorce-de-sens*, saillance pouvant occasionner le déploiement d'une phase de sens, et le *sens-en-amorce*, qui est une phase de sens immature (selon la terminologie richirienne) et naissante.

³² Pour plus de précisions à ce sujet, cf. Alexander Schnell, *Le sens se faisant*, Bruxelles : Ousia, 2011.

« (...) nœuds (noyaux) de lambeaux de sens condensés par superposition en empilement, c'est-à-dire [d]es nœuds d'empreintes schématiques où se croisent des lambeaux schématiques indéfinis incitant à une pluralité à jamais potentielle, donc virtuelle de phénomènes de langage enchevêtrés par leur superposition (...) »³³

Il faut bien comprendre ici, souligne Richir, que la lacune symbolique ne relève pas de ce que Richir appelle le hors-langage (lequel est du phénoménologique sauvage, de la phénoménalisation hors-sens³⁴) mais de la transposition d'une empreinte rythmique au sein du sens. Le symbolique en d'autres termes n'est déterminable que sur l'horizon du sens – auquel il sert d'appui et qu'il trouve et automatise³⁵.

L'idée de trou, de lacune, ne peut être introduite que dans la dimension du sens. *Ce n'est que sur fond de la temporalisation des phases de sens qu'une absence sans trace, qu'une non-phénoménalité est pensable*, parce que la temporalisation du sens est structurée de façon à ce qu'elle vise ou poursuive quelque chose, mais quelque chose qui n'est rien, qui n'a aucune base phénoménale. Le symbolique apparaît en quelque sorte à travers le sens *comme l'ombre que celui-ci projette, comme ce qui, dans le sens et depuis le sens, est insensé, alors même qu'il participe de son mouvement*. Les *signes du sens* sont investis comme signifiants dans la mesure où ils désignent quelque part la phénoménalisation qui n'a pas eu lieu : ils introduisent un « déphasage dans la phase de présence³⁶ », comme s'il s'y jouait une autre phase de présence. De cette façon, le symbolique joue en quelque sorte comme un pseudo-langage invisible au cœur du langage, dans la mesure où : « (...) la caractéristique du sens symbolique est précisément (...) de ne pas se donner, d'échapper dans le non-sens tout en faisant sens à un autre égard³⁷ ».

Il y a ainsi dans l'absence d'expérience du symbolique quelque chose du *vécu traumatique* selon Freud, mais selon Richir (ici plus lacanien que freudien), il n'y a pas d'événement refoulé, mais une *structure* renvoyant à un similitudineux événement manquant, une structure de vide ou de manque, ce manque n'étant pas non plus rien, mais rien de *sensé*. Comme le précise Richir en effet, « ce qui est manqué dans la rencontre, c'est précisément, pour nous, le phénomène comme rien que phénomène (qui est donc pour nous l'équivalent du *réel* lacanien).³⁸ », mais cette rencontre manquée n'est que l'*ombre* de la constitution du sens, et sa dimension « pathologique » ne relève que d'un

33 *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble : Jérôme Millon, 2008, p. 161, cité par Schnell, *Le sens se faisant*, p. 81. Celui-ci conclut : « Dans la mesure où ce schématisme de la répétition se répétant constitue la « forme » des noyaux d'empreintes schématiques autant que du prisme temporel sur la base duquel s'instituent les *eidè*, nous avons effectivement – telle est la thèse centrale de toutes les réflexions de M. Richir sur l'institution de l'idéalité et la *nouveauté* au moins par rapport aux *Recherches Phénoménologiques*, si ce n'est même par rapport à *l'Institution de l'idéalité* – une institution « endogène », « intérieure », « immanente », de l'idéalité (...) ». On ajoutera que la théorie richirienne de l'idéalité est très proche de la façon dont Derrida conçoit celle-ci, toujours hantée par la facticité irréductible de l'exemplaire ayant permis d'accéder à elle, jamais totalement transparente, par conséquent, car portant la trace d'une rupture ou d'un saut initial. Pour Richir, ce statut *quasi-transcendantal* de l'*eidòs* n'atténue en rien la puissance créatrice de l'idéalité, qui fonctionne certes toujours au sein d'un système (Richir revendique à ce sujet la parenté avec *Les idéalités mathématiques* de Desanti), mais porte toujours par rapport à ce système une béance qui peut être création ou aveuglement. Cf. à ce sujet notre article « Mathématiques et concrétudes phénoménologiques », *Annales de phénoménologie* n°11/2012.

³⁴ Pour cela, cf. notre ouvrage *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, en particulier le chapitre 3 consacré aux synthèses passives, à paraître aux éditions Springer, 2013.

³⁵ Ajoutons qu'en insistant sur le caractère par essence arbitraire de l'institution symbolique en tant que telle, Richir s'inscrit dans une certaine filiation du *structuralisme*, en particulier de Lévi-Strauss, qu'il parvient par un tour de force dialectique à re-phénoménologiser en préservant sa dimension non-phénoménologique.

³⁶ *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 146.

³⁷ *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 147.

³⁸ *Ibid*, p. 34.

certain agencement architectonique (que l'anthropologie phénoménologique peut décrire) au sein duquel la temporalité propre du sens est court-circuité, et le schématisme obnubilé par ses lacunes.

Une césure et une intrication

Précisons bien que la césure du phénoménologique et du symbolique, dont Richir souligne la radicalité, est d'abord posée par lui de façon *méthodologique*. Au sein de l'expérience, symbolique et phénoménologique *s'intriquent*. Le symbolique a des points de jonction avec le phénoménologique, ne serait-ce qu'en ce qu'il a lui-même des origines phénoménologiques, qu'il relève des processus phénoménologiques enfouis de marquage à distance et de polarisation que nous avons évoqués. La question est tout autant par conséquent de comprendre comment le symbolique peut pénétrer le champ phénoménologique, y loger, s'inscrire dans ses processus de condensations et de métamorphoses³⁹.

Il faut bien comprendre ce qu'on entend en disant que le symbolique est le non-phénoménologique. S'il n'y a pas de phénoménalité du symbolique, il y a bien, il faut y insister, une inscription phénoménologique du symbolique, puisque le symbolique est en quelque sorte la structuration non-phénoménologique du phénoménologique, l'horizon de son auto-apparition. Il ne faut pas dire, en d'autres termes, qu'il n'y a pas d'expérience du symbolique. D'une certaine façon le symbolique est le phénoménologique : je perçois autant une forme symbolique qu'une forme phénoménologique, en ce sens que ma perception se déploie en elle, dans sa configuration, dans l'horizon ouvert par elle. C'est bien au sein même de cette expérience, ici la perception, que la dimension symbolique est à caractériser en tant que telle. Pour le dire autrement encore, la réalité du symbolique n'est pas en cause : le symbolique n'est pas moins ou plus réel que le sensible auquel il est inextricablement mêlé dans l'expérience concrète. Soulignons bien ici l'évolution particulièrement féconde qu'introduit la distinction du symbolique et du phénoménologique par rapport à la façon husserlienne de thématiser la genèse en accordant une priorité nette au perceptif (que Richir dérive au contraire, en le distinguant de l'affectif et du sensible). Le symbolique étant d'un autre ordre que le phénoménologique n'est à proprement pas plus tardif que lui. Il est d'une certaine façon là depuis le début de la genèse, co-évolue avec les structures de la phénoménalisation. En quelque sorte, la genèse est agencement de pleins et de vides – le symbolique caractérisant les vides tandis que le phénoménologique décrit les pleins.

39 On retrouvera ici à nouveau une forte résonance avec la pensée de Merleau-Ponty. Comme le signale Etienne Bimbenet, « (...) on reconnaîtra (...), en revenant à la lettre de *La Structure du comportement*, que la « conscience naturée » y est présentée comme inséparable de la « conscience naturante », que par conséquent la vie en nous est inséparable de la fonction « symbolique » ou « catégoriale » qui est dite en sublimer intégralement le sens, que dès lors un corps humain, aussi vivant soit-il, n'est plus rien d'animal, enrôlé qu'il est dans la sphère de « l'esprit » et de la « connaissance d'un univers », qu'enfin « le problème de la perception est tout entier dans cette dualité » *La Structure du comportement*, p. 190-191 », « Sens pratique et pratiques réflexives », *Archives de Philosophie* 2006/1 - Tome 69, pp 57 -78. On pourra aussi rapprocher cette conception de ce que propose Jocelyn Benoist dans ses *Elements de philosophie réaliste*, Paris : Editions Jules Vrin, 2011, en écrivant que « Là où l'être humain perçoit, c'est, immédiatement, en tant qu'animal rationnel. De ce point de vue, on pourrait dire que c'est donc son animalité (et non sa rationalité en tant que pensée comme extérieure à cette animalité) qui distingue l'animal humain des autres animaux. Sa rationalité est son animalité. », p. 154

Le symbolique et l'expérience de la pensée

L'intrication du phénoménologique et du symbolique est importante à considérer si on veut caractériser l'expérience de la pensée, son processus spécifique. Le champ phénoménologique, quel que soit son caractère chaotique, instable, explosif, est toujours pour Richir un abîme créateur⁴⁰. Inversement, toute institution symbolique du réel est d'une certaine façon tautologique, c'est-à-dire réflexion d'elle-même et des lois qu'elle pose. Cette tautologie symbolique, qui est le lot de toute élaboration de sens, de toute science, de toute pensée, n'est cependant pas figée car elle est tautologie symbolique du phénoménologique et celui-ci agit en elle et en déplace les enjeux. En d'autres termes, il y a dans l'institution symbolique à la fois la place d'une créativité et le risque d'une aliénation : lorsque l'institution symbolique fonctionne trop bien, lorsqu'elle ne laisse plus rien hors d'elle-même, le phénoménologique est en quelque sorte occulté, et la tautologie symbolique se ferme en une véritable *tautologie logique*. Richir voit à ce titre dans le jeu caché du symbolique l'équivalent du *Gestell* heideggérien : un *Gestell* en quelque sorte déplacé, car co-originaire de la pensée elle-même et non d'un certain mode d'appropriation de cette pensée (ou de l'Être à lui-même dans le nœud de la pensée), à la fois ressource et menace. En quelque sorte, pour reprendre le terme forgé par Bernard Stiegler à partir de la lecture derridienne de Platon, le symbolique est pharmacologique. La pensée du symbolique relève bien d'une pharmacologie, d'un « (...) discours sur le *pharmakon* appréhendé du même geste dans ses dimensions curatives et dans ses dimensions toxiques.⁴¹ »

Signalons enfin que la pratique de la phénoménologie mobilise elle-même les *ressources du symbolique* dans son zig-zag entre constitué et constituant, et toute « l'intelligibilité latente » qui y est déposée. Sa difficulté est moins de sortir des évidences de la langue, que d'arriver à concilier cette puissance expressive des phénomènes-de-langage (du sens-se-faisant) qui se manifeste dans la poésie et de la littérature, et la nécessité, pour la philosophie, sinon d'arriver à l'auto-possession de son sens, du moins à garder une prise méthodique sur ce qu'elle révèle. La phénoménologie richirienne plonge dans les profondeurs de la poésie, mais elle ne devient pas pour autant poésie. Elle doit d'une certaine façon conserver une réflexivité dans la façon dont elle s'écrit, pouvoir se transmettre, en conservant son intelligibilité, déployer une dimension cumulative – même si, on l'a vu, Richir est plus que personne conscient de ce que la temporalité contient intrinsèquement de perte, et de ce que le sens ne se transmet jamais sans variation, modulation, ou encore, pour user d'un terme derridien, réécriture. La phénoménologie ne peut habiter la naissance du sens, mais seulement se tenir à sa lisière, et par la série de ses médiations, de ses retours et de ses empêchements, tenter d'en stabiliser l'accès *sans en arrêter le mouvement*⁴².

⁴⁰ A ce sujet, la conclusion de notre article « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens », *op.cit.*

⁴¹ *Pourquoi la vie vaut la peine d'être vécue*, Paris : Flammarion, 2009, p. 16

⁴² « (...) C'est le prix à payer, finalement, pour la mise en jeu de l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, et l'abandon de la visée métaphysique à se mouvoir exclusivement dans la « plaine de la vérité ». Toujours doit peser sur l'entreprise proprement phénoménologique le *souçon* », « Langage et institution symbolique », *Annales de Phénoménologie*, n° 4/2005, p. 138.

Conclusion

La pensée richirienne du symbolique traduit un enracinement merleau-pontyien retourné sur lui-même par une radicalisation des questions d'identification analysées par Husserl. Le symbolique relève est co-originaire du champ phénoménologique : il relève de son mouvement, de sa rythmique interne, mais traduit également, là est la grande originalité de Richir, le retournement sur soi de cette rythmique en idéalisation portant un système spécifique d'appréhension de la phénoménalité.

Les avancées les plus récentes et les plus originales de la pensée richirienne sur la question de l'espace, la thématique de *l'élément de l'intelligible*⁴³ – de cette structure de distance au sein même de la phénoménalité intégrant l'extériorité au processus de la phénoménalisation pour désancrer la chose de son origine phénoménale, prolongent ce questionnement sur le statut de l'absence et de ses transpositions dans la structuration de l'expérience. Selon Alexander Schnell, c'est au niveau de cette interface de la spatialité ouverte en extériorité et de l'idéalité que la rupture richirienne est la plus profonde, la plus féconde, et en quelque chose la plus vertigineuse. Le symbolique est précisément le lieu de ce croisement d'une spatialité et d'une idéalité, qui sont les deux modes d'inscription de l'absence dans les nervures de la phénoménalisation.

Ajoutons que la réflexion richirienne sur le symbolique laisse transparaître au sein de sa pensée, au-delà du débat visible, revendiqué, que mène Richir avec Husserl, au-delà du poids de la référence kantienne, un débat plus larvé mais tout aussi essentiel avec la pensée derridienne, et ce qu'introduit Derrida en philosophie avec les concepts de trace, d'écriture, de différance, qui permettent à Richir de réintroduire les questions d'animalité et de naturalité avec ce qu'elles comportent d'étrangeté et d'insensé. Il y a bien chez Richir une volonté de rephénoménologisation de la trace – fut-ce en l'associant à un processus de dé-phénoménologisation du phénoménologique lui-même. La mise en mouvement rythmique de la trace engage ainsi Richir sur le chemin d'une traduction phénoménologique de l'énigme des instincts et des pulsions, non précisément, dans ce que ceux-ci auraient de déjà homogène à l'intentionnalité qui les prolongerait, les exprimerait, mais dans la relation ambiguë qui en fait à la fois le terreau du développement intentionnel et sa limite, sa structure de béance interne, son écart.

Notons enfin que la problématique richirienne du symbolique propose des éléments intéressants pour poursuivre la phénoménologie sur le terrain de l'anthropologie, de la sociologie et de la philosophie politique. 1) *Anthropologiquement*, parce qu'il s'agit d'envisager les différentes façons dont le symbolique fait monde et lie les phénomènes – qui ne sont plus désormais des étants – pour cela. Richir propose dans cette optique une analyse approfondie de la pensée mythologique dans *L'expérience du penser*, mais on pourrait tout aussi bien envisager un prolongement de son questionnement sur le terrain de l'anthropologie positive – par exemple pour caractériser le

⁴³ Cf. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble : Jérôme Millon, 2006. Cf. aussi Alexander Schnell, *Le sens se faisant*, et Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, *op.cit.*

statut et ce que Philippe Descola nomme les quatre ontologies dans *Par-delà nature et culture*⁴⁴. 2) *Sociologiquement*, car la pensée richirienne du symbolique nous paraît particulièrement à même d'aider à comprendre le mode d'inscription et de participation du symbolique à l'expérience, ainsi d'ouvrir la possibilité de décrire les processus par lesquels s'instaurent les *habitus*, la façon par laquelle le monde social s'intériorise et joue en nous. Les interfaces de la phénoménologie et de la sociologie bourdieusienne nous semblent en particulier intéressantes à examiner sous cet angle⁴⁵. 3) *Politiquement*, car Richir propose également, à travers sa théorie du symbolique, une pensée politique de la *polis* comme *Sache*⁴⁶. Nous avons bien insisté sur le fait que l'institution symbolique n'est pas seulement une menace pour le sens. Elle en est aussi une ressource, un moteur, dès lors qu'elle est elle-même toujours dérangée, ébranlée, reconfigurée par les mouvements de sens en formation, que ces mouvements eux-mêmes sont secrètement nourris et aimantés par l'armature symbolique qui donne, à la fugacité de leur surgissement, l'horizon d'une pérennité. Sur ce terrain, la pensée de Richir rencontre également les élaborations esthético-politiques de Bernard Stiegler⁴⁷ ou de Jacques Rancière (sur l'idée de *partage du sensible*) auxquelles il serait intéressant de la confronter.

⁴⁴ *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard, 2005.

⁴⁵ Il s'agira cependant de ménager l'espace d'une pensée de la praxis et de l'action à partir de la conceptualité développée par Richir – très influencée par un paradigme esthétique. Nous avons tenté d'apporter quelques éléments pour cela dans notre article « Variations sur la poussée et la pulsion. L'action, le soi et l'implication », *Annales de phénoménologie* n°12/2013.

⁴⁶ « C'est-à-dire : qu'est-ce qui tient les hommes ensemble dans une société, dans une cité. Par exemple, qu'est-ce qui fait que nous sommes ici à nous sentir (en tout cas c'est mon cas) européens. Pas américains ou asiatiques, européens, alors même que l'Europe est morcelée, a été traversée par des guerres intestines, divisées par des langues différentes. C'est vraiment une question complexe. Qu'est-ce qui fait que les hommes se sentent appartenir à la même société ? Je dis bien société, pas ethnie ou catégorie sociale ou agrégat ! Qu'est-ce qui justement distingue une société d'un agrégat ! », Marc Richir, entretien avec *Actu-Philosophia*, <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article387>.

⁴⁷ Mise en parallèle que nous avons amorcé dans notre texte « La phénoménologie à l'épreuve de la déconstruction. La phénoménologie de Marc Richir comme phénoménologie du sens se faisant », actes du colloque *Making Sense 2*, tenu au Centre Pompidou en octobre 2010, Oxford : Peter Lang 2012.

