

## Mon chemin vers Marc Richir

Joëlle Mesnil

Psicóloga clínica (Université Paris VII Denis Diderot). Filósofa (Université Paris X Nanterre).

[www.jmesnil5.blogspot.com](http://www.jmesnil5.blogspot.com)

Je pourrais dire que j'ai rencontré la pensée de Marc Richir par hasard alors même qu'elle s'est révélée être extraordinairement éclairante pour mon propre travail, et que rétrospectivement, il me semble que tout me portait vers elle.

Un jour d'automne en 89 ou 90, je remontais la rue Descartes où m'avaient porté mes pas sans but précis. Je me promenais, portée par la belle lumière de ce jour là. Et j'ai aperçu le hall d'entrée du Collège International de Philosophie. Des gens entraient, sortaient, regardaient des affiches, prenaient des brochures. J'entrai par curiosité. Et regardai le tableau.

Soudain, elle me sauta aux yeux !

La différence.

« Ma » différence !

Celle qui me hantait depuis des années. Que j'avais rencontrée d'abord involontairement, puis en la cherchant, chez énormément d'auteurs, rarement philosophes. Parce qu'elle répondait à un besoin vital de ma propre pensée.

Une sorte d'obsession. L'indice pressenti d'une vérité.

Un lest de la pensée. Un centre de gravité.

Les deux termes n'étaient pas de même poids. Ce qui importait, c'était le *sens* que précisément il ne fallait pas confondre avec la signification.

Mais le sens, qu'est-ce que c'était ?

Avec personne davantage qu'avec Yves Bonnefoy, je n'avais approché une réponse qui ne se résuma pas à dire qu'il ...n'était pas la signification. Chez lui, les lieux du sens étaient ceux de la poésie et de la peinture dont il s'évertuait à mettre en évidence ce qu'il appelait la « transitivité », et cela, dans les œuvres mêmes qui avaient longtemps été (sont souvent encore) considérées comme les plus autotéliques, c'est-à-dire les plus dépourvues de toute ouverture sur « autre chose ».

Mais avec Marc Richir, j'ai découvert un nouveau continent. Il parvenait à dire, en philosophe, ce qu'était le sens, essentiellement négatif, sans le positiver pour autant. Il nous « décrivait » des processus, avec précision. Ou plutôt, il nous montrait quelque chose qui ne peut pas à strictement parler être décrit car cela n'a pas de contours stables. Il nous le faisait sentir. Oui, sentir. Et le « quelque chose » dont il s'agit, on peut en effet le sentir, et jamais le voir là devant soi.

C'était comme une inquiétude et une assurance, une irritation et un point d'appui.

Une possibilité d'ancrage dans une terre pourtant extraordinairement mouvante.

Un sol malgré tout.

Marc Richir parvenait à penser les processus formateurs d'un langage qui s'ouvrait sur autre chose que lui-même sans pour autant se réduire à une simple désignation. Un langage dont la dimension créative l'assurait de sa dimension référentielle, mais non objective, ou plutôt non objectale, pour reprendre l'expression que j'avais commencé à employer vers la fin des années 80, chaque fois que j'évoquais la « référence » telle que la conçoivent des penseurs comme Y. Bonnefoy ou H. Maldiney mais aussi beaucoup d'autres, de façon moins évidente.

Ce langage, je n'avais cessé de l'invoquer, notamment dans ma thèse sur *La désymbolisation dans la culture contemporaine*<sup>1</sup> soutenue peu avant. Mais sans jamais parvenir à en cerner l'exacte nature. Avec la conviction seulement qu'il était menacé plus qu'il ne l'avait jamais été. C'était le langage qui disait « la chose ». L'autre chose. La tout autre. Celle que j'avais bien longtemps avant cru trouver chez des romanciers comme J.M.G. Le Clezio et M. Tournier (contemporains de Tel Quel dans les années 70, il ne faut pas l'oublier, et aux antipodes), mais aussi l'écrivain anglais John Cowper Powys.

Cette autre chose qui m'avait fait courir de lectures en lectures, d'auteurs en auteurs, d'incertitudes en désespoir, elle était là, au coeur de la pensée de Marc Richir. Et il en disait... quelque chose.

J'avais soutenu dans ma thèse que seul un sens non réduit à une signification était une condition pour une référence non réduite à une simple désignation univoque, et ce que j'appelai « désymbolisation » consistait en une réduction croissante depuis la fin du 18ème siècle de ce sens à une signification purement linguistique. Il résultait de cette réduction une perte de contact avec un réel, c'est-à-dire, de quelque façon qu'on le conçoive, « quelque chose » qui était irréductible à « un effet de langage ». Mais je n'avais pas d'arguments décisifs. C'était une intuition qui était devenue une conviction. Henri Maldiney avait déjà été une grande rencontre. Mais Marc Richir m'offrait des arguments. Encore que ce ne soit peut-être pas le terme le plus juste ici.

Marc Richir est le philosophe dont je me suis sentie, dès que je l'ai rencontré, le plus proche. Il m'a semblé qu'il s'était résolument engagé dans un chemin dont j'avais confusément pressenti l'existence sans jamais véritablement en trouver l'accès. Mais je n'avais cessé de roder autour de l'entrée. Evidemment, il était allé infiniment plus loin, lui, le philosophe !

Donc, d'abord sens et signification.

Et indissociablement, l'ouverture du langage sur autre chose que lui.

Le tout autre du langage que j'avais rencontré essentiellement chez des romanciers et des poètes. Du tout début des années 70 à la fin des années 80, dans le champ de la littérature plus particulièrement, j'avais éprouvé une immense réticence à suivre les structuralistes, sans jamais trouver la « troisième voie » qu'il me fallait, dans la mesure où je n'étais pas davantage convaincue par un réalisme plat, en réalité idéologique, qu'on appelait encore « socialiste ». Pas à pas, j'avais trouvé des textes qui me paraissaient évoquer d'une façon ou d'une autre cette troisième voie, mais sans que jamais des processus qui puissent y conduire ne soient explicités.

L'autre chose qui n'est ni « effet de langage » (comme on disait alors), « illusion référentielle » (Riffatère), ni objet déjà constitué sur lequel il suffisait de mettre une étiquette, je l'ai rencontrée chez bien des auteurs dans

<sup>1</sup> Joëlle Mesnil. *La désymbolisation dans la culture contemporaine*. Thèse de Doctorat de Psychopathologie, Université Paris 7, 1988. Sous la direction d'Yvon Brès. <http://www.scribd.com/doc/18278377/These-de-Joelle-Mesnil1988>.

diverses disciplines, mais c'est en lisant Marc Richir que j'ai pu en faire un peu plus qu'un index pointé vers une question énigmatique.

Comment un travail sur le langage va faire apparaître des choses qui étaient là d'une certaine façon, qu'on avait pressenties, mais qui n'étaient pas tout à fait arrivées à l'existence avant d'être dites. Quelque chose était là « avant » malgré tout. Ne parvenant à accepter ni l'autotélisme ni un hétérotélisme « naturaliste » j'avais fini par considérer que « c'est grâce au travail de liaison « horizontale » des éléments de figuration qu'un lien « vertical », référentiel, va pouvoir se nouer. »<sup>2</sup>

Chez les philosophes, j'avais déjà bien sûr trouvé une amorce de ce qui me préoccupait chez Merleau-Ponty mais chez lui, je rencontrais un autre problème, une réticence : le symbolique, celui que j'avais rencontré dans mes études d'anthropologie puis de psychopathologie, avec la forte influence de Lacan, où était-il chez Merleau ? Je ne pouvais le suivre tout à fait. Les *Wesen* sauvages ne sont pas des effets de langage...mais les effets de langage, ça existe aussi ! Notamment dans la pathologie. Il me semblait que si chez l'auteur de *Le visible et l'invisible*, je trouvais une approche convaincante d'un réel « précédant » le langage sans pour autant être déterminé d'avance, c'est du côté de la spécificité du symbolique (disons structuraliste) que quelque chose n'allait pas.

Il résultait de toutes les lectures que je faisais alors, le sentiment d'une sorte de tiraillement entre deux conceptions, disons des rapports du langage à « la réalité », conceptions antagonistes dont ni l'une ni l'autre ne me permettait de dire « quelque chose » qui insistait dans le cours de ma réflexion sans que je puisse toutefois lui donner un nom. Je demeurai pendant des années dans une sorte de *nomansland* du « ni...ni » intenable. Ni effet de langage, ni tout constitué avant quelque intervention humaine, quel était le statut de ce « réel » ou de cette « réalité » avec laquelle il me semblait que la « culture contemporaine » perdait le contact ? En ce sens la question de ce que veut dire « réel » n'a pas pour moi été un point de départ dans un travail philosophique qui lui aurait été à part entière consacré. Non, cette question s'est imposée d'abord comme un obstacle dans le cours d'un travail anthropologique. Comment parler de perte de référence au réel si on ne peut dire ce que veut dire réel ? Cela s'est un temps présenté comme une question en quelque sorte « technique » : il fallait d'abord clarifier la chose avant d'aller plus loin. Faire un pas de côté, un pas en quelque sorte chez les philosophes, puis revenir avec un bagage suffisant afin de reprendre le chemin initial. Mais cela ne s'est pas passé comme ça. Tout nouvel apport philosophique venait bouleverser l'ensemble du questionnement, en sorte que le sujet de thèse se modifiait continuellement !

La navigation se poursuivait néanmoins entre le Caribe d'un certain naturalisme et le Scylla des « effets de sens ».

Les effets de sens !

Quand je suis entrée à l'université en 1968, on ne parlait plus que de ça. J'étais persuadée que « ça existait » mais qu'il y avait « autre chose » Autre chose qu'on avait perdu dans le cours d'une sorte d'hyperdurcissement théorique.

<sup>2</sup> Ibid, p 80. (du document Word non mis en ligne)

Le nominalisme ambiant d'alors ! Ecrasant (mais inversé par rapport à celui d'Occam ou d'autres médiévaux, en sorte qu'il multipliait les entités au lieu de les limiter). Il n'y avait plus QUE du langage. Un nominalisme forcené avait fini par étouffer le monde sous les mots. Et cela orientait des pratiques, notamment psychanalytiques. Conduisait à une déréalisation généralisée, entérinée par le nouvel esprit « post-moderne » ou déjà en voie de le devenir. Et allait susciter des réactions « réalistes » très positivistes, tout à l'opposé de la voie ouverte par Marc Richir que je ne connaissais pas alors.

Au contraire, chez lui : un langage ouvert sur autre chose que lui-même. Mais une autre chose bien problématique ! Ma première grande découverte chez Marc Richir a été celle de la dimension phénoménologique ne se situant ni du côté d'un réalisme naïf, ni d'un néo-nominalisme « post-moderne ».

Puis cela a été, longtemps après, la découverte bouleversante de la *phantasia* pure et de la *phantasia* perceptive. Qui me paraissaient tellement étrangère à la plupart des psychanalystes que j'avais lus ou rencontrés, alors que je crois profondément qu'on ne peut être psychanalyste sans les mettre en œuvre. L'espace transitionnel de Winnicott si souvent mal compris, si souvent réduit à l'*objet* transitionnel, lui-même réduit à un symbole c'est-à-dire une structure de renvoi, une représentation, alors qu'il est, pourrait-on dire, un « corps immatériel conducteur », ce qui est bien différent.

Oui, au fond, cela a peut-être été le plus important pour moi : une sortie radicale de la sémiotique, la pensée d'un langage qui n'est pas réductible à une structure de renvoi. Et qui n'est pas pour autant autotélique.

Qui n'est pas autotélique mais pas non plus désignatif.

Ce langage, c'était celui dont j'avais pensé trouver une préfiguration chez les premiers romantiques. Bien avant ma rencontre avec Marc Richir, l'*Athénaum* et sa formule « le symbole représente le non-représentable » s'est présenté à moi comme une sorte de révélation. Mais par la suite, après avoir lu *Phénoménologie et institution symbolique*, il m'a semblé que ce symbole là confondait encore les deux dimensions irréductibles l'une à l'autre : phénoménologique et symbolique. Cette distinction, s'il fallait n'en retenir qu'une dans la pensée de Marc Richir, je crois que ce serait celle-là. Il me semble qu'elle résume l'ensemble de son apport singulier de à la phénoménologie. Si la plupart des psychanalystes, par exemple, sont à mon avis incapables de penser la spécificité de la *phantasia*, qu'ils confondent avec l'imagination, c'est bien faute de distinguer les deux dimensions dans lesquelles se déploient toute vie humaine. Quand j'ai rédigé mon article sur Marc Richir en 1994, aussi maladroit fût-il, mon but, très conscient, très déterminé, c'était que des psychanalystes et des psychologues aient accès à sa pensée parce je pensais qu'elle leur était absolument nécessaire. Je connaissais bien Pierre Fédida que j'avais fréquenté comme professeur et aussi comme thérapeute, et j'étais persuadée qu'il serait ouvert à la pensée de Marc. Je n'ai pas été déçue. Malgré tout, il a fallu attendre longtemps pour que de jeunes psychologues commencent à s'intéresser à lui. En très petit nombre. Je pense en particulier à Thamy Ayouch.

Si je me permets aujourd'hui de présenter « mon chemin vers Marc Richir », c'est parce qu'il me semble que montrer comment la pensée de ce philosophe m'a permis de dépasser certaines difficultés théoriques dans mon

parcours personnel me paraît aller bien au-delà de mon propre cas. J'ai souvent entendu dire que Marc Richir était illisible, que tout ça n'avancait pas à grand-chose, que c'était bien trop abstrait etc...C'est donc une sorte de témoignage que je propose au lecteur, qui va faire apparaître comment cette pensée peut être mobilisée dans un travail qui n'est pas de philosophie « pure ». Dans mon cas, d'anthropologie et de psychopathologie.

Si je porte un regard sur le travail que j'ai poursuivi durant plus de trente ans, je peux dire que le fil rouge qui lui donne son unité est la recherche d'un réalisme qui pendant bien longtemps n'est apparu qu'en négatif au travers de réticences, de protestations mal exprimées, de refus informulés quoique véhéments.

Le souci de ce réalisme lui même s'est imposé quand des difficultés de conception se sont présentées alors que mon travail qui à l'époque relevait de l'anthropologie butait sur des obstacles provenant du fait que les concepts auxquels je devais nécessairement faire appel pour penser les processus que j'étudiais étaient eux même marqués par le « défaut » qui les caractérisait. Au point où j'en venais régulièrement à perdre tout point fixe qui aurait pu constituer un appui absolument indispensable pour mener à bien un travail de pensée cohérent. Aujourd'hui, je pourrais dire que les concepts au moyen desquels je voulais penser la « désymbolisation » étaient eux mêmes marqués par elle, en sorte qu'il me devenait impossible de mettre clairement en évidence ce que j'avais pourtant entrevu . Plus radicalement, le concept de symbolisation auquel j'ai commencé à recourir au début des années quatre-vingt était déjà lui-même « désymbolisé », en sorte qu'il devenait impossible de le conserver tel quel comme outil d'analyse d'une désymbolisation.

J'ai donné cet exemple des notions de symbolisation et de désymbolisation parce qu'elles sont devenues des notions centrales dans mon travail, mais en réalité, elles ne sont apparues que tardivement, une bonne dizaine d'années en tout cas après le début de ma recherche. Pendant longtemps, j'ai dû me contenter dans l'inconfort le plus extrême, de dire que « quelque chose » qui avait à voir avec des processus vitaux de mise en forme et de mise en sens ainsi qu'avec notre rapport à la « réalité » était en train de se défaire, que ce processus était deshumanisant, ou plutôt deshominisant et que Leroi Gourhan l'avait identifié dès 1964 dans *Le geste et la parole*.

Longtemps avant la découverte de la théorie romantique du symbole qui constituait le nouveau point d'ancrage de « ma » notion de désymbolisation mais dont je retenais avant tout la portée anthropologique, et un peu après la lecture de Leroi Gourhan, c'est certainement le livre de Serge Moscovici : *L'essai sur l'histoire humaine de la nature* qui m'a mise sur la voie que je devais suivre par la suite. (Je précise d'ailleurs qu'il n'était pas question chez Moscovici de deshominisation, c'est moi qui à partir des matériaux qu'il livrait formulait cette interprétation).

Au tout début des années 70, j'avais commencé à l'U.E.R d'Anthropologie de Paris 7 une thèse sur

J.M.G.Le Clézio ; je travaillais alors simultanément sur les théories littéraires et sur le rapport de l'homme au monde « naturel » . L'intuition de départ était que le monde des romans de Le Clézio (il s'agissait du « premier » Le Clézio, le second dont je situe la naissance en 1976, avec la publication de *Hai* n'existait pas encore, ) présentait des caractéristiques matérielles particulières qui n'avaient jusqu'alors pas été prises en considération dans la littérature.

L'idée directrice était qu'un rapport au monde complètement nouveau devait être mis en relation avec les découvertes scientifiques et techniques de l'époque, et que justement Le Clézio faisait entrer ce monde dans ses romans.

Il s'agissait d'un univers électromagnétique et cybernétique et non plus d'un univers thermodynamique. La première mouture de la thèse portait donc sur ce que j'appelais, selon une expression employée alors par Serge Moscovici , « la question naturelle ». A la différence de la question sociale qui concerne le rapport entre les hommes, la question naturelle engageait avant tout le rapport de l'homme à son univers matériel d'un point de vue technique. Moscovici était amené à distinguer des « catégories naturelles » irréductibles aux classes sociales, catégories qui consistaient en groupements humains s'organisant autour de leur travail avec la nature, au moyen de leurs savoir-faire technique.

Il distinguait successivement plusieurs « états de nature » qui déterminaient chaque fois la naissance d'une nouvelle catégorie naturelle: par exemple l'ordre naturel « organique », l'ordre naturel « mécanique » puis l'ordre naturel « cybernétique ». Cette question « naturelle », que je posais à l'occasion d'une lecture de la première oeuvre de Le Clézio, m'amenait à prendre en considération l'ordre naturel cybernétique où « Le seul travail, le seul talent qui demeure propre à l'homme, c'est l'invention » , où « l'intervention expérimentale atteint et constitue, jusqu'à un certain point, l'objet et le réel... » L'ordre naturel cybernétique se caractérisait par le développement des sciences appliquées et par une inversion du rapport connaissance/production matérielle. Ce qui retenait tout particulièrement mon attention dans cette nouvelle situation , c'était *que le travail s'autonomisait par rapport au corps de l'individu.*

---

Moscovici(S), Essai sur l'histoire humaine de la nature, Flammarion, 1968, p. 103.  
ibid, p. 405.

Ma rencontre avec Pierre Bernard en 1972 devait être décisive. Il s'intéressait aussi bien à la littérature qu'aux sciences et particulièrement à l'astrophysique. Très proche de Serge Moscovici, non pas en tant que psychosociologue, mais en tant qu'historien des sciences, il était un grand lecteur de Blanchot qu'il m'a fait découvrir au tout début des années 70, mais aussi de Le Clézio et de Tournier, et c'est autour d'une discussion sur ces différents auteurs qu'en 1971 nous nous sommes rencontrés au séminaire qu'il donnait à l'U.E.R d'Anthropologie de Paris 7, dirigé à l'époque par Robert Jaulin. Mais quand il mourut très brusquement en 1974, alors que j'étais avec lui en deuxième ou en troisième année de thèse, je me trouvai prise au dépourvu. Avec qui continuer?

J'avais d'abord pensé à Serge Moscovici, mais c'est finalement Yvon Brès qui est devenu mon second directeur de thèse, cette fois non plus en Anthropologie mais en Psychopathologie. On était déjà en 1980. Beaucoup d'années avaient passé, sans que j'arrête jamais ma recherche, mais aussi sans résultat tangible. La mort de mon directeur de thèse m'a fait perdre quelqu'un qui m'était cher, mais aussi mon interlocuteur le plus proche.

Pourquoi nous étions nous tellement intéressés à Le Clézio ?

Ce qui était frappant dans les premiers romans de Le Clézio, c'était que ses personnages n'avaient pas d'identité fixe; ils apparaissaient plus comme des points d'intersection que comme des identités stables et localisables. Je trouvais cette caractéristique en résonance avec ce qui me paraissait faire la « personnalité » de l'homme contemporain. *Une sorte de désincarnation*. Or la désincarnation, bien plus tard, une vingtaine d'années après ma première bifurcation de la philosophie à l'anthropologie, est devenu un thème central de ma réflexion.

Je me posais aussi la question du rapport forme/contenu avec l'impression qu'un problème était mal posé. Pouvait-on se contenter de dire que ce nouvel ordre naturel était le contenu d'un roman par ailleurs inchangé dans sa forme ? Justement non, mais je ne voyais pas clairement comment articuler la question de la forme et celle du contenu. Pire, cette partition même me paraissait de plus en plus suspecte, sans toutefois qu'il me paraisse envisageable d'y renoncer à moins d'être capable de la remplacer par une conceptualité plus convaincante.

Ce qui me posait un immense problème, ce qui générait dans mes lectures une gêne considérable, une réticence fortement ressentie quoique jamais clairement formulée, c'était la coexistence conflictuelle de deux conceptions dont l'une servait toujours de repoussoir à l'autre, sans que jamais aucune des deux ne me paraisse

tout à fait acceptable. Je ne pouvais me ranger dans un camp, en sorte que j'étais contrainte de trouver une troisième voie par mes propres moyens.

- oui , je m'opposais au « réalisme socialiste » (terme devenu désuet aujourd'hui mais qui alors était encore couramment employé), mais tout autant à « Tel quel » et à sa revendication d'un autotélisme radical.

- oui, je pensais que la littérature faisait autre chose que refléter une réalité sociale et matérielle déjà constituée.

- non je n'acceptais pas qu'elle ne fût qu'un jeu de signifiants. Je ne trouvais pas à l'époque de réponse satisfaisante à ma question qui était vite devenue, grosso modo : *comment concevoir un réalisme qui ne se réduise pas à un simple « reflet » d'une réalité toute constituée ?*

C'est bien plus tard que j'ai trouvé des éléments de réponses dans des textes dont certains existaient déjà à l'époque mais dont je ne connaissais pas même l'existence (par exemple *La gravitation poétique*, de Jacques Garelli publié en 1964 et dont la lecture m'aurait considérablement aidée si je l'avait connu.)

Bien que dans le cours de ma première année de Philosophie (en 1968-69), nous ayons étudié des textes de Ricoeur , celui d'entre eux qui devait me permettre de faire un grand pas en avant n'était pas encore paru. Puis je me suis malheureusement désintéressée de l'auteur de *Le volontaire et l'involontaire*, et ce n'est qu'en 1980 que j'ai enfin lu *La métaphore vive* pourtant paru dès 1975. Je tenais avec la « référence seconde » que l'auteur empruntait à Jakobson, mais en la modifiant, un premier élément de réponse à ma question !

Puis en 1978, cela a été la rencontre de Pierre Fédida que pendant vingt-cinq ans j'ai retrouvé lors de temps de crise aussi bien sur un plan qu'il est convenu d'appeler personnel ou existentiel, que sur un plan plus intellectuel ( il a fait partie de mon jury de thèse). Grâce à Pierre Fédida, j'ai découvert de nouveaux auteurs, notamment Erwin Straus et Henri Maldiney La lecture au début des années quatre-vingt de « *Regard parole espace* » qui avait pourtant connu une première publication dès 1973, (mais là encore, je l'avais ignoré), a constitué non seulement un véritable enchantement, mais m'a apporté des concepts qui étaient ceux-là même qui avaient si cruellement manqué à mon élaboration initiale. Je peux dire sans hésiter que c'est chez Pierre Fédida et chez Henri Maldiney que j'ai véritablement découvert *l'intérêt de la phénoménologie pour mon propre travail*. La première année de Philosophie nous avait bien fait découvrir *Ideen I*, et nous y avons passé un temps considérable, mais ce



n'est sans doute pas le texte qui pouvait m'aider. Quant au texte de Heidegger, *Question 1*, qui faisait partie de notre programme, au sortir du lycée, il présentait pour moi des difficultés insurmontables.

Enfin, avec Henri Maldiney, je rencontrais quelqu'un qui *défendait un réalisme non naturaliste*, « non-objectal », qui s'insurgeait contre l'exclusion du référend (qu'il écrivait avec un « d » pour indiquer qu'il ne s'agit pas d'une notion statique) dans la poésie, mais en même temps s'intéressait au plus point au travail spécifique de la langue, de telle façon que c'était même ce travail qui permettait de sortir d'un réalisme non critique. Je me mis aussi, grâce à Henri Maldiney et à Pierre Fédida à la lecture du linguiste Gustave Guillaume, et il devint clair que je ne pouvais pas trouver de réponse à mes questions chez Saussure, ou plutôt dans la lecture qu'on en avait faite dans les années où le structuralisme dominait. En réalité, j'ai découvert depuis un tout autre Saussure, infiniment plus nuancé, et qui peut-être n'exclut pas la dimension phénoménologique du langage même si bien sûr il ne la pense pas comme telle. Sur ce point, la lecture de l'ouvrage que Patrice Maniglier a consacré à Saussure (*La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*<sup>5</sup>) a constitué une véritable révélation.

Un problème demeurait alors du fait que ma véritable préoccupation n'était ni littéraire, ni linguistique mais anthropologique. Il me restait à articuler cette notion de référence non-objectale au phénomène de déshomínisation qui demeurait mon principal souci.

Il était douloureux de ne jamais aboutir à ce qu'on peut appeler un résultat d'une recherche pourtant acharnée, mais la publication de textes inachevés, de préparations inchoatives, et de fragments qui s'est beaucoup pratiquée dans ces années soixante-dix me paraissait une facilité inacceptable. La démarche m'a parfois paru intéressante, mais trop prise dans une sorte de pathos de l'inachevé. J'avais besoin d'une part d'apprendre à mieux poser mes questions et d'autre part de leur apporter une réponse acceptable! Et puis soutenir une thèse n'a jamais été mon véritable objectif. J'étais hantée par une question, c'est tout, et inscrire cette question dans un contexte universitaire, malgré tout, représentait une sorte de garde-fou. Je ne m'imaginai pas enseigner. Il fallait donc travailler pour parvenir à une forme conceptuelle un peu achevée malgré tout, même si l'« objet » de la recherche semblait se tenir hors de toute dimension où un concept est seulement possible. C'est donc ce que j'ai essayé de faire. Mais le moment de rédaction finale a longtemps été reporté. Il était intolérable d'interrompre la recherche

---

<sup>5</sup> Editions Léo Scheer, 2006.

pour donner un texte achevé. Ce n'était pas seulement intolérable: c'était irréalisable.

Il y a bien eu malgré tout une thèse soutenue en 1988 à l'U.E.R de Psychopathologie de Paris 7, mais elle ne m'a jamais parue satisfaisante: ni quand je l'ai soutenue, ni plus tard. Bien que mon jury (composé de Pierre Fédida, Yvon Brès, Jacques Gagey, et Michelle Huguet) ait apprécié mon travail, j'étais convaincue pour ma part d'avoir largement manqué mon idée ; et cela, même si je savais que je m'en étais considérablement rapprochée par rapport aux premières années. Après presque quinze ans de travail et six-cent pages de rédaction finale, il me semblait que quelque chose n'allait pas dans « mon » concept de symbolisation : j'avais *la quasi certitude que même une fois opérée une première différenciation essentielle entre allégorie et symbole, et corollairement entre signification et sens, une nouvelle subdivision était nécessaire, mais sans parvenir à discerner laquelle*. C'est là que la découverte deux ans après la soutenance, de Marc Richir, a apporté un élément qui devait entraîner une réorganisation de l'ensemble de mon travail.

Dans l'après thèse, j'ai donc continué à travailler, à lire, et cette différence entre sens et signification a pris de plus en plus d'importance pour moi au point que j'ai fini par lui consacrer un séminaire au Collège International de Philosophie en 1994. Mais c'est en fait dès 1990 que le tournant sans doute le plus radical de toute mon entreprise s'est opéré quand la pensée de Marc Richir m'a donné l'impression que des concepts qui étaient ceux-là mêmes que je cherchais avait été pensés.

Ce que je soupçonnais depuis longtemps devenait indubitable: le sujet que j'avais voulu traiter exigeait un « outillage » philosophique autrement sophistiqué que celui dont j'avais disposé. Il y eut alors à un moment où je commençais une fois de plus à me demander si cela avait un sens de poursuivre un travail qui n'aboutissait jamais à rien, une réassurance : si je n'avais pas réussi à résoudre mon problème c'est qu'il était effectivement particulièrement difficile et presque jamais traité de façon suffisamment radicale. Ceux qui s'en étaient approchés n'avaient pas su résister à la tentation de donner le coup de pouce grâce auquel la pensée paraît retomber sur ses

pieds alors qu'en réalité, le problème n'est toujours pas résolu. Il m'avait paru évident qu'un concept me faisait défaut. Mais au moins le fait de n'avoir pas cédé à « la rage de conclure » m'avait-il permis de poursuivre ma recherche de façon telle qu'une rencontre qui devait s'avérer décisive pour la suite ait eu le temps d'avoir lieu.

Avant d'avoir accès aux textes de Marc Richir, plusieurs auteurs m'ont cependant donné l'impression d'être très près de la « bonne réponse ». Mais tôt ou tard, je m'apercevais que je ne pouvais plus les suivre. Un désaccord survenait non pas sur un détail mais sur un point essentiel, central et il fallait une fois de plus aller chercher ailleurs. Ce désaccord portait la plupart du temps sur le sens de ce qu'on va appeler « réel » et « sens ». Et aussi, de façon plus obscure mais particulièrement insistante, sur une sorte de négligence d'une dimension, disons de façon vague, de l'expérience humaine.

Un exemple: si la pensée de la dimension « phénoménologique », « pré-thématique », « pré-conceptuelle », ou encore « pré-symbolique » que j'ai trouvée chez Maldiney a été une avancée considérable, je ne tardai pas à éprouver l'impression que cette fois c'est du côté de ce que je désignerais aujourd'hui du terme de « symbolique » qu'il manquait quelque chose (disons « symbolique » dans les termes de Richir, c'est-à-dire proche du sens structuraliste, un sens différent donc de celui que j'avais privilégié dans la thèse. A ce moment là, c'est en effet Lacan qui me servait d'instance critique pour résister au « tout phénoménologique » de Maldiney.) Je ne pouvais donc suivre Maldiney que jusqu'à un certain point. Dans le célèbre article « Comprendre », paru en 1960, il interrogeait principalement Freud et Binswanger, mais il lui est arrivé aussi de se référer à Lacan. Dans le cas de Freud et de Lacan, c'était me semblait-il en les « phénoménologisant ». Si son approche du sens me paraissait riche et convaincante, c'est celle qu'il faisait du non-sens dans le domaine de la psychopathologie qui me paraissait déficiente. Tout allait en quelque sorte trop bien ! J'ai eu la même impression à la lecture de De Waelhens. Les textes plus tardifs de Maldiney m'ont paru suivre la même tendance. Pour préciser mon exemple, je dirais que l'idée que « c'est la dimension pathique qui défaille dans la psychose » aussi séduisante soit-elle, ne me paraissait pas entièrement acceptable. Il devait bien y avoir aussi quelque chose de « raté » du côté de l'entrée dans l'ordre symbolique (au sens de Lacan).

---

Maldiney(H), Regard Parole Espace, L'âge d'Homme, 1973.

De Waelhens(A), La psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle, Nauwelaerts, 1972.

Maldiney(H), Penser l'homme et la folie, Jérôme Millon, 1991.

Cette autre dimension, symbolique, se situant nettement du côté de l'institution, justement n'était-elle pas sinon toujours, du moins le plus souvent en jeu dans les pathologies dites psychiques ?

La lecture de « *Phénoménologie et Institution symbolique* » m'a permis de dépasser bien des difficultés qui tenaient à un manque de différenciation conceptuelle. La notion de symbolique, déjà bien discernée de celle d'allégorique devait à son tour faire l'objet d'une nouvelle subdivision et c'est à ce point que la différence opérée par Marc Richir entre dimensions symbolique et phénoménologique est devenue une véritable clef de voute de ma propre construction théorique. Ce que j'avais appelé « symbolique », toujours avec des précautions dans la mesure où j'étais bien consciente que la façon dont j'employais ce terme était problématique, c'était, dans la plupart des cas, cela devenait clair alors, le « phénoménologique » de Marc Richir, mais c'était aussi parfois, sur tout un pan, son symbolique ! Il fallait donc reprendre l'ensemble de mon travail en y désinquant symbolique et phénoménologique.

Mon parcours a traversé, je l'ai dit, plusieurs disciplines. Si j'ai finalement soutenu la thèse en Psychopathologie, son contenu portait l'empreinte de ma première formation de Philosophie (une simple licence), puis d'une courte « excursion » en littérature (Lettres Modernes) où j'avais espéré trouver une approche de la référence plus convaincante que celles que je connaissais alors (j'ai alors étudié principalement les théories de Georges Lukacs, Lucien Goldman et Jacques Leenhardt). Je me suis ensuite tournée vers l'anthropologie, et je pourrais dire que c'est la psychopathologie qui m'a finalement rattrapée, davantage que je ne suis allée vers elle.

Longtemps avant la rencontre avec la pensée de Marc Richir, de la façon la plus imprécise, je dirais que la question essentielle à mes yeux concernait *les processus de mise en forme et de mise en sens qui sont nécessaires à tout individu pour vivre humainement dans un monde qu'il habite effectivement*. Je m'interrogeais plus particulièrement sur la façon dont, depuis la fin du 18ème siècle, ces processus paraissent être profondément bouleversés. En définitive, la question de fond demeurait la même, mais je me détournais des études littéraires pour tenter d'y répondre.

J'admets qu'un tel sujet est vaste et peut évoquer bien des orientations théoriques!

---

Richir(M), *Phénoménologie et Institution symbolique*, Jérôme Millon, 1988.

Je lisais la revue *Topique*, je découvris les textes de Piera Aulagnier, notamment *La violence de l'interprétation*, et je poursuivis ma lecture de C.Castoriadis dont *L'institution imaginaire de la société* m'avait particulièrement impressionnée, en particulier le chapitre consacré à l'inconscient . Notons que c'est justement un texte auquel Richir se réfère positivement quand il aborde la question de l'inconscient phénoménologique.

Peu à peu, sans l'avoir vraiment décidé, je me rapprochais de la psychopathologie.

Ma réflexion sur un éventuel processus de déshomisation rencontra de nombreuses études sur la façon dont les processus de pensée eux-mêmes étaient compromis dans certaines pathologies dites psychiques. Dès 1975, je commençais à lire des auteurs de l'école anglaise : D.Winnicott, Marion Milner, Masud Khan, mais aussi Bion, qui m'apportaient d'autant plus d'éléments pour penser la pensée elle-même que leurs patients n'étaient pas en majorité des névrosés et que c'était chez eux les processus mêmes de pensée qui étaient atteints et non seulement leurs contenus. Les premiers textes qui devaient un jour m'amener jusqu'à Marc Richir ont été des études sur les processus de pensée psychotique, mais plus radicalement sur les processus de pensée tout court. Pas la pensée, le penser. Aujourd'hui c'est Marc Richir lui-même qui s'intéresse à la psychose en interrogeant plus particulièrement Winnicott, alors qu'à l'époque de *Phénoménologie et Institution symbolique*, ses références en psychanalyse étaient Freud et Lacan,( L.Binswanger relevant plutôt de la psychiatrie) .

Il est indéniable que le thème organisateur de ce qui allait devenir la véritable thèse s'est mis en forme tardivement. Je dois aujourd'hui admettre que les prémisses du travail que je poursuis toujours se sont dessinées plus clairement après l'abandon du travail sur Le Clézio, et d'un autre travail sur Michel Tournier. Le « nerf » ou, si on veut, la « colonne vertébrale » de l'ensemble se sont véritablement constitués après la disparition soudaine de Pierre Bernard, mort d'un infarctus et avec la relecture simultanée de Leroi Gourhan et de Lacan aux alentours de 1974. Le choc de ces deux pensées qui semblaient n'avoir rien de commun, mais dont la rencontre pour moi conduisait à une problématique aussi difficile à cerner qu'insistante, concernait *la fonction de l'imaginaire, ou plutôt de l'imagination dans les sociétés mais aussi dans la vie des individus*. (à ce moment, je n'avais pas encore lu

---

Castoriadis(C), *L'institution imaginaire de la société*; Seuil, 1975, chapitre VI. « L'institution social-historique: l'individu et la chose », pp. 371-456.

Castoriadis). Je me demandais quel rapport il y avait entre l'imagination dont Leroi Gourhan parle à maintes reprises dans *Le geste et la parole* et l'imaginaire lacanien. Trente ans plus tard, il me semble encore que Lacan, sous le concept d'imaginaire, a réduit l'imagination à des rationalisations, et même parfois à des ratiocinations comme l'écrit Richir, et que Leroi Gourhan a été bien plus près d'intuitions qu'on trouve chez Castoriadis qui justement était très réservé par rapport à Lacan. Dans *Le geste et la parole*, l'imagination de Leroi Gourhan est à mon avis très proche de l'imaginaire radical de *L'institution imaginaire de la société*.

Entre la mort de Pierre Bernard et le tournant qu'a constitué, de longues années plus tard, la nouvelle inscription en thèse de Psychopathologie avec Yvon Brès, j'ai découvert des auteurs qui sont devenus essentiels pour moi, et en particuliers, en 1975 Cornélius Castoriadis. La lecture de *L'institution imaginaire de la société* a constitué un véritable tournant dans mon parcours. Cela a été un des livres les plus importants de ma vie. Il y a un avant et un après. Tout comme avec *Phénoménologie et institution symbolique* de Marc Richir quinze ans plus tard. La notion d'imaginaire radical a renforcé mon sentiment que Lacan était passé à côté d'un versant essentiel de l'activité imaginaire. Cette lecture m'a surtout permis de passer d'une impression à un concept.

A partir du moment où mon directeur de thèse est devenu Yvon Brès, mon sujet a changé plusieurs fois. Il est devenu à une époque qui se situait encore dans le prolongement du travail sur Le Clézio, « L'imaginaire du scientifique »; il ne s'agissait pas de l'imaginaire *des* scientifiques, mais « *le* » scientifique désignait en fait le producteur des connaissances dans l'ordre naturel cybernétique tel que Serge Moscovici le définit dans *L'essai sur l'histoire humaine de la nature*. C'était un univers électromagnétique où la notion de communication avait pris une importance majeure. J'ai déjà donné quelques éléments concernant cet univers; je préciserai encore que le fait que le réel devienne jusqu'à un certain point un effet de la connaissance, que dans l'ordre « scientifique » les phénomènes apparaissent comme des effets de l'action du savant « qui en devient "presque" leur inventeur », et que de ce fait le rapport entre invention et découverte se trouve profondément modifié, me paraissait fournir des arguments en faveur de la thèse de Leroi Gourhan selon laquelle l'extériorisation des artefacts, quand elle dépasse

---

Moscovici, *ibid*, p. 404.

un certain seuil, conduit à une perte de contact avec le réel.

Dans *L'imaginaire du scientifique*, ce qui avait avant tout retenu mon attention, c'était l'inversion de l'ordre habituel (traditionnel) entre théorie et pratique. Ce que je retenais dans *L'histoire humaine de la nature*, de l'ordre naturel cybernétique, ou électromagnétique, ou encore scientifique pour reprendre les différents qualificatifs que lui attribuait Serge Moscovici, c'était je l'ai dit, l'inversion du rapport connaissances/production, et l'apparition d'une science appliquée. J'étais convaincue que le rapport d'un être humain au monde dans lequel il vit est radicalement bouleversé quand une telle inversion se produit. L'important résidait pour moi dans le fait qu'il y avait une *rupture au sein du ressenti corporel et psychique du travailleur par rapport à son travail*, que le scientifique concevait quelque chose qu'un autre allait réaliser sans en éprouver en quelque sorte « de l'intérieur » la nécessité, en sorte qu'une rupture de continuité apparaissait qui selon moi devait compromettre le travail formateur de l'imagination, ce que j'appelais alors la fonction de l'imaginaire. C'est à ce point que je presentais un risque de déshumanisation. Je dois préciser qu'à l'époque, je ne lisais pas Heidegger et que la notion de *Gestell*, je ne l'ai connue que plus tard. Les textes de Bernard Stiegler n'étaient pas encore parus mais je pense qu'ils m'auraient aidée, du moins les tout premiers, la trilogie de *La technique et le temps*. (Les textes qu'il a publiés après 1995 me paraissent malheureusement avoir perdu toute exigence théorique). Jacques Ellul m'était encore inconnu, en sorte que (même si je serais plus réservée aujourd'hui en ce qui concerne ce dernier), je manquais d'appuis théoriques. Les auteurs que je lisais alors approchaient la question sans me semble-t-il forger les concepts nécessaires pour véritablement la traiter. C'était, entre autre Lewis Mumford, Mac Luhan..., et les auteurs de nombreux ouvrages d'histoire des sciences et des techniques dans lesquels je trouvais bien des informations empiriques utiles, mais sans l'élaboration théorique, conceptuelle, qui m'aurait permis de penser le processus de « déshominisation ».

Dans une seconde période du travail effectué sous la direction d'Yvon Brès, il a commencé dans cette thèse à être question d'une réflexion sur « Les troubles de la représentation dans la culture contemporaine », puis ce fût « Les troubles de la fonction de l'imaginaire dans la culture contemporaine » quand l'intérêt pour la pensée de Castoriadis est devenu prévalent. Il avait commencé à publier la série des *Carrefours du labyrinthe* : un premier

tome, puis un second (*Domaines de l'homme*), en 1977, les suivants devant n'être publiés que bien plus tard. C'est dans ces textes, davantage que chez Frank Tinland, que j'ai commencé à trouver des éléments me permettant d'articuler certains aspects de la réflexion de Leroi Gourhan avec la psychanalyse. Je trouvai aussi chez Castoriadis une pensée déjà élaborée qui me permettait de mieux formuler certaines de mes propres réserves par rapport à Lacan (et cela, même si je ne m'en suis jamais tout à fait détournée, d'autant plus qu'il me semble aujourd'hui que mes réticences concernent souvent bien plus le lacanisme que Lacan). Il y a bien des façons de le lire et pour ne citer qu'un exemple, les lectures qu'en font Jean Oury et dans une certaine mesure, Jacques Schotte me paraissent autoriser un rapprochement avec la phénoménologie qu'interdisent la plupart des autres lectures.

Ensuite s'est imposée la notion de « non-représentable » dans un titre dont j'ai oublié les termes exacts mais dont le contenu tournait autour de l'idée de défaut de représentation du non-représentable dans la culture contemporaine. Aujourd'hui, ce « non-représentable », c'est dans la dimension phénoménologique de Marc Richir que je le situerais.

Enfin le sujet définitif qui a donné son titre à la thèse soutenue en 1988 devint : « La désymbolisation dans la culture contemporaine. » C'est encore la découverte d'un texte, « *Théories du symbole* » de Todorov, qui m'a permis de franchir un dernier pas avant la rédaction finale de l'ensemble. Ce livre, je l'ai lu d'un point de vue non pas littéraire mais anthropologique. Il a surtout donné un ancrage historique et un nom à une conception du symbole dont j'avais d'abord cerné les contours chez des auteurs dont l'approche du symbole était manifestement « romantique » qu'ils le revendiquent ou pas. Disons que je ne me suis rendu compte que relativement tardivement que la conception du symbole que j'avais faite mienne pour parler de « dé-symbolisation » correspondait en tout point à celle de la théorie romantique (il s'agit bien entendu du premier romantisme allemand et en aucun cas du romantisme français, plus tardif et très différent).

La thèse achevée comportait deux parties, une première consacrée à la notion de symbolisation, la seconde à celle de désymbolisation. En effet le concept de symbolisation bien qu'il désigne à première vue de façon satisfaisante les processus de mise en forme et de mise en sens sur lesquels j'avais longtemps travaillé avant



d'adopter cette terminologie était hautement problématique ne serait-ce qu'en raison de sa polysémie qui dans certains cas atteignait un tel degré que la signification du terme chez tel auteur était rigoureusement l'inverse de ce qu'elle était chez un autre: par exemple, dans *Espace, Parole, Regard*, Maldiney désigne du terme de « symbolisation » ce que la plupart des auteurs auxquels je me réfère nomment « désymbolisation ». Dans les deux cas, il s'agit d'une déliaison, disons pour faire court, du langage et de la réalité.

Aujourd'hui encore, il me semble qu'on emploie ce terme de symbolisation (et par conséquent celui de désymbolisation) trop légèrement: il faudrait préciser chaque fois ce qu'on entend par là. En tous cas, en ce qui me concerne, je ne suis pas partie de cette notion, j'y suis arrivée, puis je l'ai reportée dans mon champ de questionnement, par une démarche en zig-zag entre la chose et le nom (pour le dire un peu naïvement).

La théorie romantique du symbole (celle de Iéna, de l'Athenaum, donc notamment des frères Schlegel, de Novalis, mais avant eux de Karl Philip Moritz) tenait une place prépondérante dans la dernière mouture de la thèse. Elle était le pôle organisateur de toute la première partie. Même si *La désymbolisation dans la culture contemporaine* a été soutenu en Psychopathologie, il y était toujours question d'anthropologie et de ce phénomène de deshumanisation. Mais la thèse a accordé un rôle énorme à la théorie romantique du symbole dont je retenais avant tout l'idée défendue dans l'Athénaum: « le symbole représente le non-représentable ». Je voulais faire entrer le hors langage dans le langage ou plutôt ouvrir le langage sur un hors langage et cette formule me paraissait établir un pont entre les deux. Dans les années quatre-vingt, l'usage que je faisais de cette notion « romantique » n'était pas pour moi littéraire en ce que j'ai immédiatement relié l'idée que notre culture souffrirait d'un défaut de représentation du non-représentable à certaines remarques de Leroi Gourhan, dans *Le geste et la parole*. Parmi les observations de l'anthropologue qui retenaient particulièrement mon attention, je mentionnerai les suivantes parce qu'elles permettent de mieux saisir la dimension anthropologique des questions qui me préoccupent aujourd'hui encore. Elles mettent également en évidence l'ancrage qui a motivé une continuité entre ma référence des années quatre-vingt à la théorie romantique du symbole et ma référence ultérieure à la pensée de Marc Richir.

Dans le second tome de *Le geste et la parole*, Leroi Gourhan note :

« l'écriture à son premier stade (...) reste apte à susciter des images mentales non pas imprécises, mais

nimbées et susceptibles de se porter dans plusieurs directions divergentes. »

Il est important également de remarquer que l'anthropologue établit une relation entre le fait que les primitifs ont un système graphique et verbal « coordonnés » et celui d'« une continuité permanente entre le sujet pensant et le milieu sur lequel s'exerce sa pensée. » A quoi il ajoute: « la discontinuité apparaît avec la fixation agricole et les premières écritures » Des remarques ont été considérablement éclairées quand je les ai reprises à la lumière de la lecture du texte que Richir a consacré à « L'origine de la géométrie », à la fin de *La crise du sens* .

On sait que Leroi Gourhan insiste sur l'idée que technique et langage sont inséparables et qu'ils évoluent en même temps. L'écriture devient elle aussi de plus en plus « efficace » (terme qui n'est nullement valorisé par Leroi-Gourhan) quand elle élimine le halo d'images associées qui caractérise les écritures idéographiques. Mais en même temps, la linéarisation « correspond à un appauvrissement des moyens d'expression irrationnelle. » Il est impossible ici d'entrer dans le détail mais disons qu'une lecture attentive de l'anthropologue fait apparaître qu'« irrationnel » chez lui est souvent employé comme équivalent de « non-représentable ». Il s'agit d'une dimension de l'existence qui est impossible à codifier.

Aujourd'hui, je dirais que le non- représentable dont parlent les romantiques d'Iéna chez lesquels j'ai trouvé les prémisses de ce que j'a appelé longtemps « symbolisation », mais dont parle aussi Leroi Gourhan, correspond peut-être à ce que j'ai fini par appeler suivant Marc Richir, la dimension phénoménologique. Marc Richir lui même opère un rapprochement entre ce qu'il désigne du terme de « phénoménologique » et ce que d'autres ont appelé mystère, indicible, et il me semble que cela correspond à ce que Leroi-gourhan appelle le plus souvent « irrationnel » .

Mais ce qui est en question ne relève pas que d'un contenu, mais aussi d'un processus de mise en forme *personnellement accompli*. L'auteur perçoit manifestement dans l'évolution de l'écriture vers l'audio-visuel un mouvement de « désymbolisation »:

« L'écriture alphabétique conserve à la pensée un certain niveau de symbolisme personnel(...)elle conserve à l'individu le bénéfice de l'effort d'interprétation qu'elle en exige. »

Notons ici qu'« interprétation » renvoie ici non pas à une quelconque herméneutique mais justement, radicalement, à la *formation personnellement accomplie et ressentie des images*. Sur ce point, je me trouve en désaccord avec Marc Groenen qui écrit dans son ouvrage sur Leroi Gourhan: « les images suscitées par la lecture

---

LeroiGourhan Le geste et la parole, Albin Michel, 1964, tome2, p. 290.  
 ibid, p. 292.  
 ibid, p. 292.  
 ibid, p. 294.

d'un texte varient en fonction de l'individu: le texte ne parle pas à tous de la même façon. » Ce qui laisse penser que ce qui est en question est le sens que le lecteur donne au texte alors que je ne pense pas que ce soit ce que Leroi Gourhan veut dire : c'est alors de la *mise* en forme qu'il est question, tout comme lorsqu'il parle d'*imagination*. Le « ion » ici est crucial !

De même quand Leroi Gourhan s'inquiète du développement des techniques qui « portent directement sur le plus propre de l'homme: la pensée réfléchie » , il précise bien que la perte de l'imagination qu'il évoque alors renvoie au « sens étymologique » de la notion. C'est bien de *l'image comme formation et non de l'image comme contenu* qu'il est question. Il lui arrive bien d'évoquer « la disparition des variantes imaginatives personnelles » , et on admettra qu'il s'agit alors du sens que chacun peut donner à un contenu ; ce n'est pas le cas la plupart du temps. *Leroi Gourhan insiste avant tout sur la capacité typiquement humaine à former du temps et de l'espace et s'inquiète précisément de l'extériorisation de cette formation au delà d'un certain seuil dont il situe le franchissement à la fin du 18eme siècle.*

« Des taureaux et chevaux de Lascault aux signes mésopotamiens et à l'alphabet grec, les symboles figurés passent du mythogramme à l'idéogramme, de l'idéogramme à la lettre et la civilisation matérielle prend appui sur des symboles dans lesquels *le jeu entre la chaîne de concept émis et leur restitution devient de plus en plus étroit.* »

C'est par rapport à la réduction de ce « jeu » , de cet *écart*, que j'ai situé la « désymbolisation » évoquée par Leroi Gourhan lui même quand il observe du mythogramme à l'alphabet une « certaine réduction du pouvoir de symbolisation individuelle. » Cette « symbolisation », aujourd'hui, je la nommerai plutôt dans les termes de Marc Richir, phénoménalisation en langage ou plus justement encore, élaboration symbolique (qui suppose la mise en jeu des *deux* dimensions phénoménologique *et* symbolique).

Leroi Gourhan s'inquiète de l'emprise de l'audiovisuel et de ses effets réducteurs sur l'imagination au sens où il entend ce terme (*formation* d'image): cinéma parlant et télévision , dit-il, « mobilisent en même temps la vision du mouvement et l'audition, c'est à dire entraînent *la participation passive de tout le champ de perception*. La marge d'interprétation individuelle se trouve excessivement réduite puisque le symbole et son contenu se confondent dans un réalisme qui tend vers la perfection et puisque d'autre part la situation réelle ainsi recrée laisse le spectateur hors de toute possibilité d'intervention active(...)les techniques audiovisuelles s'offrent réellement

---

Groenen(M), Leroi gourhan. Essence et contingence dans la destinée humaine, De Boeck,1996, p. 48.

ibid, p. 295.

ibid, p. 297.

ibid, p. 294.

Le geste et la parole, Tome I, p. 69.

comme un état nouveau dans l'évolution humaine, et un état *qui porte directement sur le plus propre de l'homme : la pensée réfléchie.* » (je souligne). Leroi Gourhan observe dans l'évolution de l'enregistrement des images et des sons, « la tendance vers le phénomène qui marque l'artisanat: la perte de l'exercice de l'imagination dans les chaînes opératoires vitales. » Cette perte de l'imagination (comme processus formateur), cette atteinte portée à la pensée réfléchie, est une perte de phénoménalisation, de schématisation, par réduction de l'écart par lequel seul, ils s'accomplissent. Et dire cela, ce n'est pas simplement changer de vocabulaire. C'est, par cette mise en équivalence terminologique, ouvrir un champs proprement conceptuel qui permet d'approfondir ce qui chez Leroi Gourhan reste parfois au stade d'intuition.

« L'évolution corporelle et cérébrale de l'espèce humaine paraissait la faire échapper par l'extériorisation de l'outil et de la mémoire au sort du polypier ou de la fourmi; il n'est pas interdit de penser que la liberté de l'individu ne représente qu'une étape et que la domestication du temps et de l'espace entraîne l'assujettissement parfait de toutes les particules de l'organisme supra individuel. » ... « En définitive, on peut se demander si l'humanité a totalement échappé au danger que représente la perfection des abeilles et des fourmis, à un conditionnement social pratiquement total. »

Leroi Gourhan dit alors encore une fois que « *l'imagination court le risque d'une baisse sensible* ». Ne reconnaît-on pas dans le conditionnement évoqué par Leroi-Gourhan le *Gestell* dont parle Marc Richir dans nombre de ses textes, en se référant Heidegger ?

Peut-on considérer que Leroi Gourhan a eu l'intuition de la dimension phénoménologique en tant que radicalement non instituée? J'aurais tendance à répondre par l'affirmative. C'est d'ailleurs pourquoi je m'étonne que dans son introduction au livre de Marc Groenen, Marc Richir reproche à Leroi Gourhan son « naturalisme ».

Leroi Gourhan n'a cessé d'insister sur la radicale nouveauté de l'homme par rapport au singe:

« Les faits montrent que l'homme n'est pas (...) une sorte de singe qui s'améliore, couronnement majestueux de l'édifice paléontologique, mais, dès qu'on le saisit, autre chose qu'un singe. »

Marc Richir précise apparemment « contre » Leroi Gourhan que « les contraintes physico-biologiques(...) ne sont, précisément que négatives... » N'est ce pas pourtant aussi ce qu'affirme Leroi Gourhan quand il écrit:

---

ibid, p. 295.

ibid, p. 296.

ibid, p. 186.

ibid, p. 204.

Groenen(M), ibid, introduction de Marc Richir, p VII: Richir parle du « naturalisme massif de Leroi Gourhan ».

Tome 1, p. 166.

introduction de Richir au livre de Groenen, p. IX.

« La main humaine est humaine **par ce qui s'en détache** et non par ce qu'elle est... » ? (je souligne)

Quand il déplore l'élimination dans les écritures phonétiques du halo d'images associées toujours présent dans les formes antérieures d'écriture, peut-on encore dire qu'il est naturaliste? Lisons le texte:

« Elle (l'écriture alphabétique) correspond à un appauvrissement des moyens d'expression irrationnelle. Si l'on considère que la voie suivie jusqu'à présent par l'humanité est totalement favorable à son avenir, c'est à dire si l'on accorde une totale confiance dans toutes ses conséquences à la fixation agricole, cette perte de la pensée symbolique multi-dimensionnelle n'est pas à considérer comme autre chose que l'amélioration de la course des équidés lorsque leurs trois doigts se sont réduits à un seul.»

Mais Leroi Gourhan s'oppose justement à cette vision :

« Si par contre, on considère que l'homme réaliserait sa plénitude dans un équilibre où il garderait contact avec la totalité du réel, on peut se demander si l'optimum n'est pas rapidement dépassé à partir du moment où l'utilitarisme technique trouve dans une écriture complètement canalisée le moyen d'un développement illimité. »

Ce qui inquiète Leroi Gourhan (car il n'est pas neutre par rapport à l'évolution qu'il décrit, ce qu'il observe le préoccupe), n'est-il pas du même ordre que ce qui inquiète Richir lorsque dans *Phénoménologie et Institution symbolique*, lui-même écrit:

« dire de l'homme qu'il est un animal symbolique, c'est dire à la lettre, qu'il est l'*animal* du symbolique, en tant que dans l'automatisme de répétition, il est le siège de mécanisme *symboliques* de déclenchement. En ce sens, la *culture* en tant qu'institution symbolique n'est rien d'autre que *la poursuite des oeuvres de la nature par d'autres moyens*. Nature qui est certes tout le contraire de celle qui livre la prodigalité phénoménologique des phénomènes de monde et des phénomènes de langage, en ce qu'elle apparaît tout *comme* la nature en l'animal qui est un *Gestell* (au sens heideggerien), ... »

Or, ce qui échappe au *Gestell* ne peut figurer positivement dans la culture. Il relève de la dimension phénoménologique, essentiellement négative, intrinsèquement négative (ne se situant pas par rapport à une positivité préalable).

Mais le non-représentable peut toutefois *aussi* relever de la dimension symbolique sous la forme d'une Idée de la Raison, idée qui ne se trouve bien entendu pas, même sous une autre terminologie, chez Leroi-Gourhan.

---

Tome 2, p. 41.

ibid, p. 293

ibid, p. 293.

Richir(M), *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 278.

En ce sens, mais en *ce sens seulement*, on pourrait le dire naturaliste.

Il convient dès lors à mon avis de distinguer deux non-représentables : le non-représentable phénoménologique et un non-représentable symbolique. Le non-représentable « symbolique » correspond à ce que je commençais, après la thèse, quand certains processus (que je n'avais pu classer nulle part jusqu'alors) m'apparurent de plus en plus incoutournables, par dénommer « formes pures autres », faute de mieux, pour indiquer que bien que ces formes ne relèvent pas d'un réalisme représentatif naïf, (et pas non plus de la référence « non objectale » évidemment), il ne s'agissait pas non plus du signifiant « pur », ie sans signifié, tel que le conçoit Lacan la plupart du temps, et qu'il ne relevait donc pas d'un autotélisme. Des formes pures... impures ! Qui s'ouvraient malgré tout sur « quelque chose », mais vers leur propre intérieur. Pour lesquelles il n'y avait pas de nom.

Ces « formes pures autres », énigmatiques me paraissaient être là, en absence, dans chaque page de Maurice Blanchot que je lisais passionément en même temps que Leroi-Gourhan. Une « forme » noire, brillante et immobile au dessus d'une plaine mouvante... « Le trou noir » de l'instituant symbolique dont parle Marc Richir ? Un trou noir non phénoménologique qui produit des effets dans le phénoménologique ?

La thèse n'a pas été suivie d'une publication, malgré les forts encouragements de Pierre Fédida, mais seulement d'un article qui en présente le contenu de façon problématisée.

Quand je pense aujourd'hui à ce travail vieux de près de 25 ans, et qui en avait exigé lui-même une quinzaine, je me dis qu'il est dommage que je n'ai pas rencontré Marc Richir bien plus tôt car cela m'aurait permis de dépasser certains blocages théoriques. D'un autre côté, il me semble que le chemin extrêmement sinueux que j'ai suivi pour finir par aboutir à cette rencontre me fournit une sorte d'attestation du bien fondé de ma démarche...mais aussi qu'elle montre à quel point, la pensée de Marc Richir nous donne des concepts dont de très nombreux auteurs se sont approchés sans jamais parvenir à les thématiser tout à fait. Rétrospectivement, il est étonnant de constater le temps qu'il m'a fallu pour rencontrer des auteurs qui défendaient une conception non-objectale de la référence, un réalisme très particulier. Le temps qui s'est écoulé entre la découverte de la fondamentale différence et signification et celle entre deux sortes de références. Etonnant de se rendre compte que

l'impression que sur un certain point, des auteurs aussi différents que Fédida, Bonnefoy, Blanchot, Baudrillard, Francastel, Sami-Ali et une quinzaine d'autres dont les textes sont examinés de façon souvent exhaustive dans la thèse, parlaient de *la même chose* tenait au fait qu'ils évoquaient tous la dimension phénoménologique de Marc Richir, sans jamais la nommer, ce qui ne serait pas grave, mais surtout sans la distinguer de façon stable de la dimension symbolique. Tout en la pressentant.

Ces auteurs nous donnent souvent l'impression qu'ils ne sont pas en possession des concepts qui seuls leur permettraient de cerner clairement la nature du phénomène qui les inquiète.

Et ce déficit conceptuel les conduit parfois au paradoxe.

Dans cette thèse, j'ai accordé une particulière importance à ce que j'ai appelé le « paradoxe de Baudrillard » ; je citerai donc un passage de l'article que j'ai publié un an après la soutenance et qui fournit un exemple de la façon dont la pensée de Marc Richir peut être mobilisée dans un travail qui relève des sciences humaines. Evidemment, il n'est pas cité dans l'article puisque je ne l'ai rencontré que quelques mois après la rédaction. Mais il me semble qu'alors, tout est en place pour que la découverte de sa pensée puisse enrichir un terrain bien préparé.

« ...Il y a un concept qui court sous tous les textes de Baudrillard jusqu'à 1976, dont on peut même penser qu'il constitue leur véritable clef de voûte, et qui n'est jamais nommé. Il disparaîtra d'autant plus facilement de ses réflexions ultérieures (...) on peut déterminer très précisément la place qu'occupe ce concept dans le système de pensée de l'auteur. La forme-signe se compose d'un signifiant et d'un signifié (engendré selon la logique d'un code préétabli); ce signe met en œuvre une référence illusoire à un « pseudo-réel », et sa signification procède de la réduction d'un sens. Ce qui laisse entendre qu'il existe une référence qui n'est pas illusoire, un réel qui n'est pas « pseudo-réel », et un sens qui ne se réduit pas à une signification. Ce réel, cette référence, et ce sens caractérisent le symbole. Mais, le symbole, de quoi se compose-t-il ? Dans *L'échange symbolique et la mort*, Baudrillard nous parle de son signifiant et nous dit qu'il n'a pas de signifié : c'est très exactement à la place du signifié de la forme-signe qu'il manque du côté de la série symbolique un concept, dans le texte et dans la pensée de l'auteur. S'il met quelque chose à cette place, Baudrillard voit son symbole retomber dans la forme-signe, ce qui le conduit à opter pour la voie du signifiant pur. Erreur lourde de conséquences, car il en vient à parler de « désymbolisation » sur la base d'une définition insuffisante de la symbolisation, ou bien sur celle d'une définition paradoxale. »<sup>33</sup>

Baudrillard a voulu dénoncer une déréalisation de la société « de consommation » tout en ne concevant l'ouverture du langage sur autre chose que comme étant lui-même « effet de langage ». Ce qui l'a conduit dans une

<sup>33</sup> Joëlle Mesnil, *La désymbolisation en question*, Psychanalyse à l'université, PUF, 1990.  
<http://www.scribd.com/doc/17895304/Scanladesymbolisationenquestion>

impasse particulièrement évidente dans ses textes postérieurs à 1976. Dénonciateur de la désymbolisation, il en est pour ainsi dire devenu le prescripteur ! Il n'a pas su concevoir une référence non-objectale. Une mise en jeu de la fonction référentielle dont l'objet ne se réduit pas à un effet du découpage du signe.

La caractéristique la plus irréductible de la fonction référentielle ainsi repensée, est qu'elle ne vise pas un objet ; elle se dirige vers une réalité qui, du fait même qu'elle n'est pas encore constituée en objet, ne peut être «l'objet» ni d'une désignation, ni d'une représentation. La réalité dont il est alors question est le point de départ d'une mise en forme verbale ou picturale dans laquelle certains voient une symbolisation « vraie » ou « réussie ».

Mais qu'est ce que cette réalité ?

« Il y a là quelque chose de difficile à concevoir et qui a fait hésiter même la pensée de ceux qui sont allés le plus loin dans la réflexion sur le langage, sur la peinture ou encore sur l'écriture. Il faut lire les rares pages que Blanchot concède à cette question : « N. Sarraute, comme V. Woolf, parle de "réalité", elle dit que "le romancier cherche à mettre au jour cette parcelle de réalité qui est la sienne". » « Disons donc réalité. » Blanchot s'empresse d'ajouter que « cette réalité ne nous est pas donnée à l'avance ». Les guillemets sont là comme un remords, celui qui a toujours vu dans l'écriture une forme intransitive ne peut sans réticence parler d'une réalité que le texte dirait. Mais cela ne paraît guère plus facile à Y. Bonnefoy qui, texte après texte, et quelquefois contre Blanchot, exprime son souci de lier les mots et les choses. La nature de ce lien, de ces choses, et des mots qui les diraient, il l'interroge souvent à partir d'une réflexion sur des oeuvres dans lesquelles beaucoup voient des formes pures. Il nous parle d'un tableau de Mondrian, *Le Nuage rouge*, et chez lui aussi, les guillemets sont là, qui témoignent de la difficulté extrême de trouver les mots qui ne trahiront pas une pensée encore en train de se former. « Certes, couleurs et rythme y sont délivrés de l'imitation mais le nuage rouge n'est-il pas plus "figuratif" encore ou "transitif", comment dire, que même les paysages qu'avaient peints avant lui le réalisme ou l'impressionnisme ? »<sup>2</sup> Il nous parle de Mallarmé et les guillemets sont encore là: « On pourrait croire que Mallarmé ne se soucie pas du référent, autrement dit de ce qui dans le "réel" extérieur aux mots cautionne le signe verbal. »<sup>3</sup> Au contraire, pour Bonnefoy, « loin d'indiquer l'abandon de l'idée de référent... cette poétique de l'écart, de la goutte noire à jamais dans l'encrier de cristal en célébrerait toujours la présence, dans la distance »(...)

C'est peut-être quand il témoigne de sa propre expérience de la création poétique que Bonnefoy nous permet le mieux de nous en faire une idée: « Au départ, rien de précis à dire .... car il n'y a pas de connaissance, pas d'expérience vraiment poussée qui préexiste à la parole qui finira par les exprimer ». Au départ, il y a le « silence », mais aussi l'insistance d'une réalité, car on ne crée décidément pas à partir de rien. « Si rien n'anticipe comme idée de ce qui sera, sur cette cristallisation d'une langue, d'une conscience nouvelle, tout ce que nous sommes n'en est pas moins présent, respirant, dans notre virtualité verbale d'ailleurs très largement inconsciente. » Il faudra se garder d'entendre dans « ce que nous sommes », une réalité exclusivement subjective, puisque, pour Bonnefoy, nous sommes toujours au monde, ce monde est là dans ce que nous sommes. Bien qu'il ne se réfère pas explicitement à la phénoménologie, on peut rapprocher le point de vue de Bonnefoy de celui de Maldiney, ou encore de Fédida, notamment lorsque dans sa préface au livre de Binswanger, *Discours, parcours et Freud*, il écrit: « Le monde est originellement ce qui est pour la présence le non-thématisé, le non-objectivé, le non-conceptualisé.



» C'est bien, en effet, contre le concept et contre l'objet que Bonnefoy s'efforce de trouver les mots qui diront une parcelle de réalité. La création telle qu'il nous la décrit se tient à égale distance de deux exigences : celle de ne pas perdre contact avec la « réalité », celle de la dire avec des mots qui risquent de nous en éloigner . »<sup>34</sup>

C'est un peintre qui m'a fait découvrir Yves Bonnefoy qui lui-même est poète. Marc Richir a eu pour maître un philosophe qui a magnifiquement parlé de la peinture et il a lui-même écrit un texte remarquable sur la poésie de Jacques Garelli dans *Phénoménologie et institution symbolique*.

Ma découverte de la phénoménologie de Marc Richir a été dès le début liée pour moi à la conviction que le genre de « réalité » dont je cherchais à cerner les caractéristiques particulières était indissociable d'une pratique artistique.

Mon intérêt pour les mises en forme et en sens et mon inquiétude pour leur destin dans la culture contemporaine m'ont amenée à interroger l'art contemporain en étant presque obsédée par une question : où y a-t-il art? Qu'est ce qui est de l'art? Qu'est ce qui n'en est pas? Il est vrai que cette question n'est pas considérée comme pertinente par la plupart des praticiens auxquels je me suis adressée. Mais elle ne me lâche pas. Et entre 1990 et 2000, je n'ai pour ainsi dire plus que des ouvrages d'esthétique.

Mon arrière idée était que quand certains processus de « pensée » n'avaient pas été éprouvés *de l'intérieur*, il n'y avait pas véritablement art et qu'alors, il n'y avait plus non plus d'humain. Il me semblait que dans certains cas, certaines formes d'art contemporain s'étaient tellement désincarnées qu'on ne pouvait même plus parler d'art, ou alors en effet, n'importe quoi pouvait être dit art. Ceux qui se réclamaient de cette idée ( et qui la revendiquent encore), ne semblent percevoir que la dimension idéologique de l'art. Il s'agirait pour eux d'être subversif en ne cédant plus à la tentation de l'oeuvre. Mais n'y avait il dans l'oeuvre qu'une affirmation idéologique d'oeuvre ? Je ne le pense pas. Pour moi, il y a art quand il y a *mise en oeuvre de la dimension réfléchissante dans une schématisation, quand il y a incarnation véritablement éprouvée*. Mais si c'est une condition absolument nécessaire à l'art, il se trouve que c'est la même condition qui est tout aussi indispensable à l'existence de « quelque chose » qu'on appelle « humain »! Est-elle suffisante en ce qui concerne l'art ? Je l'ignore, logiquement non, car il n'aurait plus de spécificité, mais elle est à coup sûr nécessaire. Je serais tentée, tout en admettant que je « rame » franchement à contre courant, de dire qu'il faut du sublime pour faire de l'art, sublime

<sup>34</sup> <http://www.scribd.com/doc/17895304/Scanladesymbolisationenquestion>

au sens de Kant.) Sinon, l'esthétique disparaît tout entière derrière un « artistique » qui se contente d'affirmer selon un nominalisme que je qualifie ici d'« exubérant »: « ceci est de l'art ».<sup>35</sup>

En tout cas, il est évident que la prise en considération de la technique et de ses effets sur les processus d'hominisation et d'humanisation a été première pour moi-même quand j'interrogeais l'art. La psychologie proprement dite est venue plus tard, et même quand j'ai commencé à lire les psychanalystes de l'école anglaise, ce que je cherchais chez eux, ce n'était pas de la psychologie, c'était une pensée de *la pensée comme processus qui pour se réaliser pleinement doit être éprouvé « de l'intérieur »*. Ce « de l'intérieur » m'obsédait d'autant plus que je peux dire que, pour le meilleur et surtout pour le pire, il m'a été donné de savoir ce que c'est que ne plus éprouver ses propres pensées comme venant « de l'intérieur. Dans une glissade vertigineuse, dans un ébouli de mots totalement désancrés d'un sol réconfortant, s'éprouver comme pas plus qu'un point d'intersection à la croisée de la pensée des autres. C'est sur ce terreau que s'est planté très tôt mon souci de réalisme, aussi problématique que soit ce concept. Il ne fallait pas que les mots ne soient que des mots. Il fallait *autre chose* sans quoi comme être humain, on meurt même quand le cœur continue à battre.

Même mon intérêt pour la linguistique et plus particulièrement pour celle de Gustave Guillaume s'inscrivait dans le cadre de mes préoccupations d'ordre anthropologique: l'idée propre à Guillaume d'un accroissement de ce qu'il appelle l'« exophrastie » sur l'« endophrastie » était selon moi un aspect de l'extériorisation croissante des artefacts. Dans ces deux concepts Guillaumiens, je retrouvais ma vieille *distinction entre les processus qui sont ressentis de l'intérieur et ceux qui s'accomplissent pour ainsi dire sans nous, même quand nous en sommes les auteurs*. Or, là encore, c'est la lecture de Marc Richir qui m'a permis de mieux comprendre, pour moi-même, la nature particulière de ces processus ressentis «de l'intérieur»: la division entre *Leib* interne et *Leib* externe est indispensable pour faire la différence entre des processus ressentis de l'intérieur et des processus, qui, fussent-ils mis en œuvre par la même personne, ne sont pas ressentis « de l'intérieur ». La différence que fait Marc Richir entre incorporation et incarnation, sur la base de la différence entre *Körper* et *Leib*,

<sup>35</sup> Sur cette question, je me permets de me référer à mon article : « L'art de perdre son temps », Flux News, N°38, juillet aout septembre 2005. <http://www.scribd.com/doc/36720017/L-Art-de-Perdre-Son-Temps-flux-News>

que j'ai d'abord découverte dans *Du sublime en politique* est absolument cruciale. Dans les *Méditations phénoménologiques*, il approfondit la question et c'est alors que, dès les premières pages, apparaît la nouvelle subdivision entre *Leib* interne et externe. Relisant les passages où Leroi Gourhan évoque la perte de la pensée réfléchi dans les chaînes opératoires vitales, il me semble que la réduction d'écart qui inquiète l'anthropologue est celui entre les deux *Leib*. Mais évidemment il ne les thématise pas !

Quand j'ai cru voir dans l'accélération du phénomène d'extériorisation des artefacts un début de déshumanisation de l'humain, il s'agissait plus précisément d'un phénomène risquant d'aboutir à une situation où on ne pourrait plus éprouver « de l'intérieur » ses actes et sa pensée. Il ne paraissait pas dès lors inconcevable qu'on assiste à une sorte de psychotisation généralisée de l'espèce humaine. Je craignais, je crains toujours que certaines affirmations de Leroi Gourhan dans *Le geste et la parole*, de même que d'autres de Bolck ou encore avant eux, de Herder ne soient véritablement prémonitoires. Cette déshominisation consiste essentiellement en ce que j'ai appelé bien longtemps après avoir entrepris cette thèse, et même après l'avoir soutenue, quand j'ai lu les *Méditations phénoménologiques*, la *désincarnation*! Mais quand j'ai commencé ma thèse et même après y avoir travaillé des années, mon intuition ne pouvait s'exprimer clairement faute de concepts adéquats. Il fallait trouver le moyen de passer *de l'angoisse à la méthode*, pour reprendre le titre d'un ouvrage de G. Devereux.

C'est la méditation des textes de Marc Richir et notamment des derniers qui me conduit maintenant à dire que le terme de « désymbolisation » que j'ai fini par adopter faute de mieux, désignait en réalité avant tout une *perte de Leiblichkeit*. Certes, j'avais trouvé ce qui me paraît être les prémisses de cette idée chez l'anthropologue M. Jousse qui distingue « mimisme » et « mimétisme », et déjà dans l'*Athenaeum* avec la distinction entre « bonne » imitation (de l'intérieur) et « mauvaise » (de l'extérieur) mais il fallait encore pouvoir mieux comprendre comment le corps était mobilisé dans ces processus.

Si tout en lisant Richir, j'ai commencé à revenir à certains textes de Husserl, c'était parce que ces textes me faisaient avancer dans la compréhension du processus de déshumanisation. *La crise des sciences européennes*, *L'origine de la géométrie*, sont finalement des textes où on voit qu' Husserl a pressenti l'idée de perte de *Leiblichkeit* dans le monde contemporain (ou le non-monde). Mais Richir a explicité les intuitions de Husserl. Il a

aussi su faire ressentir la nécessité de lire Kant pour comprendre des phénomènes contemporains.

Ma relecture tardive de Kant, et en ce qui concerne la Troisième critique, grâce Marc Richir une première lecture, m'ont considérablement éclairée. Le concept d'Idée esthétique et celui d'Idée de la Raison me paraissent finalement correspondre aux deux non représentables dont je parle (en termes richiriens, le phénomène hors langage et l'instituant symbolique). La lecture de Richir n'a fait que renforcer cette conviction.

C'est ainsi qu'il m'a semblé trouver dans l'architectonique kantienne telle que Richir la présentait dans *La crise du sens*, une vérité d'ordre anthropologique. Car une chose est de lire Kant ; une autre est d'en saisir toute la portée dans une problématique anthropologique précise. Je suis revenue à Kant d'une façon non scolaire grâce à Marc Richir.

Un ami m'a dit un jour que je faisais dans ma référence au jugement déterminant, et aux jugements réfléchissants esthétique et téléologique comme s'ils étaient des données réelles, effectives, et non pas des concepts propres à un philosophe: mais pour moi ,en effet, ils le sont! Je ne vois pas maintenant comment on peut pour penser effectivement ce qui relève de l'humain, se passer de la « réalité » qu'évoquent les notions de déterminant, et de réfléchissant avec la division supplémentaire au sein de ce dernier entre esthétique et téléologique. Il ne s'agit pas pour moi de pures constructions culturelles imposées de l'extérieur à un matériau inerte. Il s'agit de notions qui renvoient à des processus qui doivent être réellement accomplis par tout membre de l'espèce humaine pour devenir effectivement humain, c'est à dire que je considère que ces processus existaient avant que Kant ne vienne à les concevoir. La difficulté est que ces processus ne sont pas d'ordre empirique. Ils se situent toujours dans des intervalles, là ou apparemment il n'y a rien. Mais un rien encadré de deux « quelque chose » est..quelque chose ! Ils ne sont ni empiriques, ni ontologiques, ni purement conceptuels. Il se font dans une zone où les « concepts » sont pour ainsi dire directement agissants. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres , je ne suis pas relativiste et surtout pas historiciste (au sens péjoratif du terme). Comme Laplanche dont je me suis rapprochée en raison de la position « réaliste » qu'il défend concernant l'inconscient, comme Castoriadis, je soutiens que la théorie, loin d'être une pure construction symbolique, renvoie à des « phénomènes » qui poursuivent leur cours qu'on y pense ou pas, qu'on en prenne connaissance ou pas. Je crois que dans toute vie véritablement humaine (c'est à dire qui ne s'est pas complètement mécanisée), qui n'est pas prise toute entière dans un *Gestell* symbolique, sont mis en oeuvre

des intuitions et des jugements réfléchissants au sens kantien, et que s'ils disparaissent de la vie de quelqu'un, il y a de quoi s'inquiéter pour sa vie psychique, donc pour sa vie d'humain.

Richir a accordé une place cruciale à ces notions kantiennes, et cela apparaît dans plusieurs de ses livres, plus particulièrement dans *Phénoménologie et Institution symbolique* et dans *La crise du sens*. Mais bien des auteurs ont approché sans l'atteindre la différence entre ce que Richir désigne des termes de symbolique et phénoménologique, correspondant comme il le dit lui-même à ce que Kant nomme Raison et Imagination, à cette différence que Richir introduit au sein de la Raison kantienne une nouvelle subdivision qui va permettre de penser les processus qui sont à l'oeuvre dans les pathologie « psychiques » aussi bien individuelles que collectives.

Nombreux sont les auteurs qui ont approché sans la discerner clairement la différence entre phénoménologique et symbolique. Par exemple, les romantiques d'Iéna qui opposent à l'allégorie une forme, le symbole dont il est dit avant tout qu'elle représente le non-représentable. Mais quand on examine de près les textes, on s'aperçoit qu'il y a chez certains d'entre eux non pas un, mais deux symboles qui ni l'un ni l'autre ne sont réductibles à l'allégorie : ils me paraissent correspondre au « symbole phénoménologique » et au « symbole symbolique » dont Marc Richir parle dans *Phénoménologie et institution symbolique*. Mais de même qu'avant eux, on employait indifféremment allégorie et symbole, eux-mêmes nomment « symbole » ces deux formes pourtant différentes. La confusion entre symbole « symbolique » et symbole « phénoménologique » est constante. Marc Richir la repère même chez Maldiney qui est pourtant chez lui une référence particulièrement positive.

Cette différence entre symbolique et phénoménologique constitue une instance critique que je n'ai trouvée thématisée nulle part ailleurs que chez l'auteur de *Phénoménologie et institution symbolique*.

J'aurais tendance à reprendre à mon propre compte une idée que Marc Richir exprime dans l'avant propos à *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, quand il regrette la tendance contemporaine au relativisme plus particulièrement sous la forme d'un déconstructivisme, comme il le note « en fait d'inspiration sémiotique ».

Comme Marc Richir, comme Cornélius Castoriadis, je refuse de croire que toutes les interprétations dès lors réduites à des opinions se valent, et qu'il n'y a pas d'instance critique qui limite le foisonnement interprétatif.

Le « réalisme » dont j'avais le souci sans jamais parvenir à en cerner clairement les caractéristiques, il me

semble que c'est chez Marc Richir que j'en ai trouvé une approche conceptuelle. Certes, je l'ai approché grâce à plusieurs auteurs souvent non philosophes mais de façon intuitive. Mon parcours lui-même me paraît constituer une sorte de critique en acte d'un certain nominalisme contemporain. En effet, pour moi la chose est toujours venue avant le mot, mais il a fallu trouver un concept pour lui donner un nom et revenir à la chose !

Ce qui m'a toujours frappée, me frappe encore, c'est cette *insistance* extraordinairement forte de *quelque chose* qui ne se laisse pas enfermer dans une conceptualité établie et qui pourtant *exige* un concept. Et que répondre à cette exigence puisse prendre autant de temps ! Autant qu'il en faut, sans jamais céder. Cela peut être toute une vie.

La découverte de la pensée de Marc Richir m'a permis de saisir en quoi l'insatisfaction que j'éprouvais à la fin de la thèse était justifiée, en quoi je n'avais pas réussi à introduire au sein de ce concept de symbolisation (sur lequel je forgeais celui de désymbolisation) une subdivision supplémentaire qui permettait de sortir de bien des embarras théoriques. Je pris clairement conscience que ce que j'avais appelé « symbolisation » était presque toujours de l'ordre de ce que Marc Richir dont j'ai maintenant adopté la terminologie appelle une « phénoménalisation », une schématisation (une temporalisation et une spatialisation d'abord hors langage, puis en langage) ne mettant pas en jeu l'institution symbolique. Ce hors langage que je traquais...c'était le phénomène comme rien que phénomène. Qui est tout sauf « effet de langage ». Et ce que j'appelai désymbolisation, en somme c'était plutôt dans les termes de Marc Richir une « dé-phénoménalisation ». Mais dès lors que j'ai pris conscience de cela, un autre problème est apparu : il concerne une « désymbolisation » qui existe aussi, mais finalement, je ne crois pas en avoir parlé dans cette thèse.

S'il s'est agit d'une « dé-phénoménalisation », d'un manque de phénoménalisation en langage de quelque chose hors langage, le souci de ce hors langage relève bien d'une sorte de réalisme. Mais un réalisme bien singulier dont il me semble que seul Marc Richir a élaboré une pensée phénoménologique non paradoxale.<sup>36</sup>

Aussi, suis-je tentée de conclure ce récit avec une phrase de László Tengelyi :

<sup>36</sup> Alexander Schnell va jusqu'à évoquer dans « Le statut de la « réalité » chez J.G.Fichte et M.Richir » : « le seul traité explicite sur le réel en phénoménologie que sont les fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace(2006) de M.Richir. » (Annales de Phénoménologie, 2012, p99).

« On peut dire que Richir a le mérite d'avoir ancré la phénoménologie du langage - et, par là, toute la phénoménologie refondue - dans le réel, et cela sans retourner à une conception naïve, voire dogmatique du réel. »

Or, cette dimension du réel conçu hors des sentiers dogmatiques et/ou naïfs manque aujourd'hui cruellement dans les sciences humaines. On assiste à la juxtaposition de plusieurs sortes de « nominalismes », soit revendiqués comme tels (c'est une forme « post-moderne »), soit inconscient chez ceux qui ne voient pas ce que leur « réalité » doit aux découpages introduits par leurs catégories conceptuelles.

Pour conclure, je voudrais dire que si nous, ses lecteurs, ses étudiants, ses amis, avons une tâche à accomplir, c'est de faire en sorte que cette pensée très ardue devienne *aussi* accessible à des non philosophes. Ce sera sans doute le plus difficile car il ne faudra pas pour autant gommer toutes les aspérités qui font qu'une pensée est irréductible à toute autre. Marc Richir lui-même semble peu optimiste, mais rien ne nous oblige à renoncer.

Je ne suis pas encore certaine que cela soit possible mais je l'espère. Simplement parce je crois profondément que la pensée de Marc Richir est utile, et même nécessaire.

