

© Editura EIKON
București, Str. Smochinului nr. 8, sector 1
cod poștal 014605, România

Difuzare / distribuție carte: tel/fax: 021 348 14 74
mobil: 0733 131 145, 0728 084 802
e-mail: difuzare@edituraeikon.ro

Redacția: tel: 021 348 14 74
mobil: 0728 084 802, 0733 131 145
e-mail: contact@edituraeikon.ro
web: www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de Consiliul Național al Cercetării
Științifice din Învățământul Superior (CNCSIS)

Descrierea CIP este disponibilă la Biblioteca Națională a României

ISBN: 978-606-711-767-7

Coperta: Mădălina Surducu, *linogravură*

Editor: Valentin Ajder

Cristi Bodea

Hiatus

Problema fenomenologică a inconștientului

E I K O N

2018

CUPRINS

Întâlnire de gradul III	7
Introducere	13
CAPITOLUL I	
Sensul ca sens-în-curs-de-a-se-face.....	41
I.1. <i>Emergența problematicei sensului</i>	41
I.2. <i>Sensul-în-curs-de-a-se-face (sens se faisant)</i>	46
I.3. <i>Sensul transcendental al sensului</i>	52
I.4. <i>Instituirea simbolică a limbajului în limbă.</i> <i>De la sensul de terminat, la sensul determinat</i>	56
I.5. <i>Absurdul și sensul non-sensului</i>	65
CAPITOLUL II	
Metoda fenomenologiei non-simbolice	71
II.1. <i>Emergența noului în inovații de limbaj</i>	71
II.2. <i>Fenomenologia non-simbolică și „metoda” ei poetică</i>	75
II.3. <i>Fenomene de lume și fenomene de limbaj</i>	82
II.4. <i>Raportul dintre fenomenologic și simbolic</i>	90
CAPITOLUL III	
Relația fenomenologiei non-simbolice cu psihanaliza.....	99
III.1. <i>Plinătatea simbolică și fenomenologică</i> <i>a ceea ce poate fi spus</i>	99
III.2. <i>Statutul (ne)ontologic al fenomenelor</i>	107
III.3. <i>De la „sensul” richirian, la semnificantul lacanian</i>	113
III.4. <i>Noul sens al fenomenului. Fenomenul ca fenomen</i>	122

CAPITOLUL IV

Subiectul în psihanaliză și fenomenologie	135
IV.1. <i>Constituirea subiectului între aparență și apariție</i>	135
IV.2. <i>Subiectul constituit al științei.</i>	
<i>Critica subiectului cartezian</i>	148
IV.3. <i>Castrarea simbolică a subiectului</i>	159
IV.4. <i>Subversiunea inconștientă a subiectului</i>	170

CAPITOLUL V

Sensul simbolic al inconștientului.....	185
V.1. <i>Transparența și opacitatea inconștientului</i>	185
V.2. <i>Conceptul inconștientului</i>	193
V.3. <i>Uzanța conștientă și inconștientă a subiectului</i>	199
V.4. <i>Raționalitate și „gândire” inconștientă</i>	208

CAPITOLUL VI

Inconștientul fenomenologic.....	217
VI.1. <i>Inconștientul fenomenologic ca ne-loc</i>	
<i>al libertății fenomenologice</i>	217
VI.2. <i>Virtualul, anonim fenomenologic</i>	
<i>înafara oricărui sens</i>	224
VI.3. <i>Realul, fenomen ca fenomen</i>	231
VI.4. <i>Întâlnirea subiectului cu realul</i>	237
VI.5. <i>Dorință, sublim, angoasă</i>	245
VI.6. <i>Realul inconștientului simbolic</i>	255

Concluzii	265
------------------------	-----

Bibliografie	275
---------------------------	-----

ÎNTÂLNIRE DE GRADUL III

Într-un peisaj filosofic românesc marcat, între altele, de câteva formule clasice ale fenomenologiei transcendente sau de dezvoltările sale existențiale – însoțite, s-o recunoaștem, de reușite comentarii –, a propune un veritabil salt tematic precum „punerea între paranteze” a însuși acestui tip de fenomenologie este o alegere puțin obișnuită, iar pentru un tânăr cercetător, o veritabilă provocare. Ținem, de aceea, să salutăm curajul autorului acestei cărți de a fi asumat destinul uneia dintre cele mai dificile pentru că „indisciplinate” discipline ce se profilează astăzi pe meridianele occidentale ale filosofiei – fenomenologia non-simbolică.

Există, într-adevăr, un pericol intrinsec asociat unei astfel de inedite întreprinderi, acela ca, din cauza unei prea insistente preocupări pentru Sensul originar – ce se constituie, mai întâi, ca... non-sens –, cercetătorul să prilejuiască surparea, de nu chiar subcombarea oricărui subiect uman neprevenit. Inclusiv și mai ales a aceluia care se interesează de non-sens, de calitatea lui de „rest” ireductibil al instituirii simbolice a Sensului însuși. De aceea, prudent, atent și mai ales echilibrat, Octavian-Cristian Bodea tranzitează spre un domeniu foarte apropiat (de fapt) filosofiei – psihanaliza, prizată prea rar după gustul nostru, dar prizată, totuși, de câțiva mari filosofi. Ne gândim, desigur, la regretatul Marc Richir, unul dintre vechii colaboratori ai Departamentului de Filosofie de la Cluj. Mai precis încă, este vorba de psihanaliza lacaniană, cea care, pentru Richir însuși, constituise punctul de

Alteori însă ele se pot confunda, ca în cazul inconștientului arhetipal, în care individualitatea subiectului se dizolvă, pre-determinată fiind de acesta. Este o confuzie periculoasă, pe care încercăm să o evităm, și pentru care sublimul nu este prezent decât sub forma sa negativă, angoasantă, caz specific pentru orice fenomen de superstiție.

Dacă acceptăm, alături de Marc Richir, *enigma* ca parte integrantă a unei noi metafizici, o facem numai pentru a evoca și celălalt aspect, să zicem, pozitiv, al sublimului. Este vorba despre *uimire*, experiența de început a filosofiei, care face din sublim nu doar o experiență terifiantă, ci și una frumoasă și înălțătoare în același timp, datorită căreia noua metafizică nu mai este o metafizică în sens clasic, ci una deschisă spre teritoriul misterios al mitului.

O bună întâlnire cu sublimul are drept urmare, nu o metafizică ca răspuns deja „dat” în întrebarea ce urmează să fie pusă, ci una analoagă mitului, răspuns deja dat *unei* întrebări ce nu a fost pusă niciodată¹⁸. Pentru o astfel de metafizică, devine un lucru mai puțin important căutarea de răspunsuri, soluții posibile la niște întrebări-problemă, cât afirmarea unui orizont de căutare deschis de existența unei întrebări prezente, dar, neformulabilă. Forjat pe urmele fenomenologiei richiriene, în acest orizont se va înscrie și demersul nostru, ceea ce transformă problema fenomenologică a inconștientului în punctul de plecare al unei aventuri ce caută să găsească nu răspunsul, ci întrebarea (sau întrebările) la care ea răspunde. Dincolo de teza deja anunțată, în perspectiva unui asemenea orizont, se așteaptă împlinirea promisiunii de sens pe care titlul lucrării noastre o conține, încredințați fiind că „există în inconștientul simbolic puterea de a trezi inconștientul fenomenologic”¹⁹.

¹⁸ Cf. M. Richir, *Le rien et son apparence*, p. 329.

¹⁹ M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique (Phénomènes, temps et êtres II)*, p. 167.

CAPITOLUL I

Sensul ca sens-în-curs-de-a-se-face

I.1. Emergența problematicii sensului

Pentru noi, problema fenomenologică a inconștientului este favorizată de apariția unei alte problematici în jurul căreia filosofia contemporană gravitează, o problemă a sensului, așa cum este ea reperată în textele lui Richir, Marion, Levinas sau Ricoeur.

Fără a accepta încă din start cu prea mare ușurință ca fiind comună această problemă ce transpare în operele unora dintre cele mai reprezentative figuri ale filosofiei contemporane, să ne îndoim chiar că ea ar fi posibilă, adoptând astfel o bună tradiție filosofică ce s-a perpetuat de la Descartes încoace. Să ne îndoim, așadar, nu numai de faptul că sensul este o problemă *serioasă* a filosofiei actuale, ci și de faptul că am mai putea găsi acum, după ce marile sisteme filosofice s-au prăbușit demult, iar resturile lor au fost măcinate deconstructivist, o rădăcină comună pentru cercetări filosofice de multe ori vădit antagonice în punctele lor de greutate (e.g. Marc Richir și Jean-Luc Marion). Să presupunem că rădăcina comună a sensului este o iluzie căreia i-am căzut pradă, tocmai datorită credinței false că o rădăcină comună ar fi posibilă. Propunem, deci, să fim „radicali”, adică să tranșăm problema de la rădăcină, dând astfel ascultare prescripției husserliene care trebuie urmată de orice *bun* fenomenolog.

Odată ce am pus între paranteze orice pretenție de adevăr a afirmației noastre cu privire la sens, adică am „eliminat-o” din circuit, rămasă astfel într-o poziție indecisă, să vedem care mai este rolul ei. Că sensul este preocuparea comună în fenomenologia contemporană, devine așadar o simplă ipoteză a cărei însăși legitimitate pare a fi la fel de chestionabilă. Cu excepția cazului în care credem în existența concretă a Ideilor pe cerul platonician, pe care oamenii, oricât de mulți ar fi, au „libertatea” de a le copia (fără ca prin aceasta să le epuizeze), nu avem nici un motiv să credem că o serie de idei pot avea un punct comun de incidență (nici măcar ca simple copii ale aceluiași lucru), fie aceste idei puse chiar și sub co-incidența unei Idei transcendente. Pentru că, chiar dacă ideile transcendente ar regla într-un fel sau altul modul de gândire al unor ființe conștiente, îndreptându-le înspre un același ideal transcendental, nu putem avea oricum garanția că fiecare vede idealul în același mod, și că, deci, în virtutea aceleiași „libertăți” subiective de modulație, nu se va abate din drum, rătăcind în ceea ce Marc Richir numea încetșoare eidetică.

Se pare că, oricum am aborda problema, atâta timp cât suntem ființe de limbaj, riscul rătăcirii este mereu prezent, așa că, nu ne mai rămâne decât să îl asumăm, și să ne aventurăm în această ceață, mergând din aproape în aproape, și căutând semne după care să ne orientăm, marcându-ne astfel calea, pentru a evita o plictisitoare rătăcire în cerc. Căutăm, deci, repere care să circumscrie gândirea în aventura ei, unul dintre acestea fiind tocmai *sensul*.

Când spunem *sensul* avem deja un punct de referință, o referință în limbaj a ceva ce depășește limbajul, îl transcende deci, fără a fi el însuși un transcendental. Pentru că este o „spusă”, este o actualizare, o instituire simbolică, ar spune Richir, a ceva – rămâne de văzut mai încolo a ce anume, dar cu siguranță nu a unei Idei – o suprafață, un termen sau, mai bine zis, un „termen cheie”.

Propunem, așadar, să luăm sensul ca „termen cheie” pentru un moment actual – inaugurat de către Husserl – al fenomenologiei, așa cum există și alți „termeni cheie”, pentru alte momente din istoria ei

recentă. Și când spunem aceasta nu vrem să lăsăm a se înțelege că având „termenii cheie” nu ne mai rămâne decât să deschidem ușile adevărului pentru a pătrunde în intimitatea unor probleme de relevanță „crucială” pentru ființa umană, vrem să ilustrăm doar faptul că, situați cum suntem, la suprafața lucrurilor, în limbaj, nu putem decât, din interiorul limbajului, să reperăm unii termeni semnificanți, termeni pe care s-a sprijinit pasiunea de a gândi a mai multor oameni, fapt care deschide posibilitatea unui orizont care să ne ghideze în ceața eidetică (acum că am lămurit ce înțelegem noi prin termen cheie, putem renunța la ghilimelele fenomenologice). Nu știm dacă aceasta înseamnă neapărat eliberarea căii spre ideal, sau dacă acești termeni au efectul de a ridica ceața, efect prin care să înțelegem că scăpăm de iluzia formelor, știm doar, deocamdată, că pasiunea pentru gândire, coagulată în jurul unui termen comun, nu este o simplă coincidență, ci, îi dă acestui termen caracterul de simptom, indice al unei probleme mai adânci ce (se) ține de simptomul pe care îl face vizibil.

Să ne menținem deocamdată la suprafață, pentru a găsi, pe orizontală mai întâi, cărei gândiri îi corespunde ce simptom, sau, ce alți termeni cheie putem găsi în alte perioade ale gândirii umane. Putem face aceasta dacă plecăm de la premisa că gândirea nu este un *tot* unitar care umple *toate* golurile istoriei într-un progres fără rest, ce va ajunge, undeva, cândva, la o împlinire absolută. Cu alte cuvinte, renunțăm din start la concepția hegeliană privind istoria (care este aceeași cu istoria gândirii), pentru a putea lăsa astfel loc unui spațiu de joc prin care simptomul să iasă ca simptom, adică, fără pretenția de a fi încarnare a unui Spirit, ci, mulțumindu-se a fi doar „scriitura” lui¹.

¹ Acceptăm astfel să asumăm, pentru moment, acuzația de *hiper-hegelianism* adresată de către Richir psihanalizei lacaniene. Această „vină”, după Marc Richir, este rezultatul vicleniei *hegliene* care susține că o „știință se află undeva depusă”. De aici până la a susține că inconștientul este un astfel de depozitar, și reificarea lui în Spirit, nu ar mai fi decât un pas – Cf. M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique (Phénomènes, temps et êtres II)*, p. 159.

Dacă pornim de la a ne declara nu hegelieni, ci, hiper-hegelieni suntem atunci îndreptățiți să folosim conceptul de „moment” al lui Frederic Worms², concept prin care el se referă la configurații ale gândirii într-o anumită epocă. Poate nu este întâmplător faptul că primei configurații identificate de Worms, „momentul” 1900, îi corespunde *spiritul* ca simptom. Urmează „momentul” celui de-al II-lea Război Mondial, care are drept problemă *existența*, apoi „momentul” anilor '60, având ca termen cheie *structura*.

Ajungem, în fine, și la ceea ce ne interesează mai mult pe noi, la un „moment” 2000, în configurația căruia este prinsă și gândirea fenomenologului care ne va livra suportul conceptual principal pentru a ne putea duce la bun sfârșit disertația doctorală. Este vorba, desigur, de Marc Richir, fenomenolog de origine belgiană, considerat a fi, la ora actuală, unul dintre cei mai reprezentativi fenomenologi ai epocii noastre, și pentru care, și la care, problema sensului se impune cu evidență. Așadar, pentru „momentul” 2000, *sensul* este termenul cheie, urmat îndeaproape de un altul, la fel de important.

Vorbind despre termen cheie ca simptom, am intrat deja într-un alt domeniu decât cel al filosofiei, am intrat în domeniul psihanalizei. Ne întrebăm, pe bună dreptate, dacă făcând aceasta chiar am abuzat cumva de un termen străin nouă, și, mai ales, dacă nu am comis acest abuz numai datorită superficialității noastre de a-l înțelege. Pentru că, la urma urmei, tot ce am făcut a fost doar să plasăm simptomul la suprafață, în limbaj, asimilându-l unui simplu termen al limbajului, oricare ar fi acesta. În măsura în care psihanaliza este o cură de limbaj, nu credem să fi făcut vreo greșală, dar lucrurile sunt numai pe jumătate spuse dacă nu mergem mai departe, pentru a ajunge la o altă problemă ce se configurează în același „moment” 2000 al gândirii. Este vorba despre problema

² Cf. F. Foréster, *Le “moment” 2000*, pp. 1-3.

realului, al doilea termen cheie al său, re-luat prin filtrul deconstructivist, din transcendentalismul fichtean.

Filtrul care se aplică acestui transcendentalism face ca realul să fie văzut sub forma *donăției*, și, mai ales, în „indeconstructibilul” a ceea ce este dat. Pentru că, așa cum pentru Fichte realul există ca rest care nu poate fi gândit, un rest al gândirii, la fel, pentru Derrida există un rest al donăției imposibil de deconstruit. Și într-un caz și în celălalt avem de-a face cu o problemă comună, aceea a imposibilității de a da în *totalitate* sens percepțiilor noastre, problemă pregătită deja de către Husserl prin tematizarea datului *hyletic*, care rezistă reducției fenomenologice, prima lovitură dată unei conștiințe fără puncte slabe, precum *Ahile*.

Dacă un „indeconstructibil” se dă, atunci nu mai este vorba pur și simplu de o scăpare a intenționalității, datorită imperfecțiunii conștiinței, ci de un fel al ei de a fi construită, astfel încât „indeconstructibilul” să facă parte din ea. Prin aceasta, imposibilitatea de a da sens, nu mai este un „defect” al conștiinței, ci un „efect” (ca efectivitate) al ei, am putea spune, „efect” care o eliberează de necesitatea de a da seama de *tot* ce o înconjoară. Punând realul, sau – de ce nu? – datul *hyletic*, în „indeconstructibil”, deconstrucția pune, în ceea ce îi rezistă, datul unei construcții, sau, altfel spus a unei „structuri”, alta însă decât structura conștientului. În același timp, sensul nu se mai construiește numai în conștiință, el fiind eliberat, adică, primind posibilitatea de a se face și în alte „structuri”. Pentru că o structură îi este necesară sensului, dar nu și o conștiință în act, sensul și realul ajung în imediată vecinătate, vecinătate cel mai bine reflectată în „momentul” 2000 de către fenomenologia richiriană prin *sensul-în-curs-de-a-se-face*, și, pe de altă parte, de către psihanaliza lacaniană, prin conceptul său de *inconștient (simbolic)* – între acestea două putem identifica un concept intermediar, acela al lui Jean-Luc Nancy, *pulsația sensului*.

Nu e aici cazul să detaliem, dar e necesar să observăm că vecinătatea sensului cu realul face, pentru Marc Richir, din *sens*, ceva

mai mult decât un element de limbaj, iar pentru Jacques Lacan, din *real*, ceva mai puțin decât o pură donație strâns legată de materialitatea impasibilă a ființei umane (adică, este altceva decât un stimul, un impuls, sau, și mai concret, nu vorbim în legătură cu realul de instinct, ci de pulsione). Punând realul (cel puțin în prima topică, pentru că, vom vedea, conceptul acesta evoluează, fără însă a-l anula pe cel vechi) între simbolic și imaginar, adică, realul ca fiind ceea ce nu este nici simbolic, nici imaginar, i se dă o indeterminabilitate care îl leagă de gândirea unui subiect conștient (adică, el nu este ascuns în conștiință și ascuns conștiinței, ci, este între-văzut, între simbolic și imaginar).

Realul ca imposibil (după formula lui Lacan), nu este realul ca imposibil de deconstruit, ci este realul ca întoarcere a ceea ce post-modernismul refulează, și anume a faptului că discursul vine și este de la Celălalt (realul este imposibil de spus pentru că „limbajul” care îi este propriu e străin de noi). Așa se face că realul este al doilea simptom al „momentului” 2000, prins într-o gândire care, deși a eliberat sensul, nu s-a eliberat de sine, adică nu și-a asumat libertatea fenomenologică.

I.2. Sensul-în-curs-de-a-se-face (sens se faisant)

Gândirea filosofică a „momentului” 2000 încă mai este o gândire care se gândește pe sine, cu puține excepții, am îndrăzni noi să spunem, a unor filosofi identificați de Joëlle Mesnil ca fiind reprezentați ai fenomenologiei non-simbolice³. Este vorba despre Henry Maldiney, Marc Richir, sau Jacques Garelli, fenomenologi pentru

³ Cf. J. Mesnil, *Aspects de la phénoménologie contemporaine. Vers une phénoménologie non-symbolique*, p. 112.

care *sensul* este demn de luat în serios pentru a elibera, în cele din urmă, gândirea de tautologia simbolică. Drumul spre această eliberare este pregătit de Maurice Merleau-Ponty și, desigur, cu mult înainte, de Heidegger, pentru a putea merge chiar până la Husserl.

Ceea ce propune fenomenologia non-simbolică este un ideal, cu siguranță, unul însă necesar pentru a da seama de importanța simbolicului, importanță semnalată de psihanaliză. Marc Richir ajunge chiar a valoriza simbolicul dincolo de un simplu element cultural, alocându-i, prin ceea ce el numește *existențiali simbolici*⁴, relevanță existențială.

Înțelegem prin existențiali simbolici *formațiuni de sens* (pe care le distingem de *chisturile simbolice* despre care mai vorbește Marc Richir) care apar clandestin, fără voia subiectului conștient, și care dau unitate de sens unei experiențe trăite, sau, altfel spus, fac să fie „conștiința a ceva ca ceva”⁵. De acest *ceva*, se interesează, printre altele, fenomenologia non-simbolică, *Sache* care se găsește în fenomenele de limbaj și pe care îl ia ca referent⁶.

Aici, fenomenologia non-simbolică întâmpină însă o problemă, și anume aceea că *Sache* se confundă cu lucrul în sine⁷, fapt la fel de neavenit chiar și atunci când lucrul în sine (kantian) este redus

⁴ Cf. M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique (Phénomènes, temps et êtres II)*, pp. 43-49.

⁵ *Ibidem*, p. 6.

⁶ Cf. M. Richir, *Le sens de la phénoménologie*, pp. 37-38.

⁷ *Sache* nu este *das Ding*. Pentru Lacan, „*Die Sache, l'affaire, ist das Wort des Dinges*” (*L'Éthique de la psychanalyse (1959-1960). Séminaire VII*, p. 103 – variantă nepublicată), ceea ce vrea să spună că *Sache* este posibilitatea subiectului de a-l numi pe *das Ding*, de a face o nominație în legătură cu el.

În filosofie, diferența dintre acești doi termeni ar fi analoagă diferenței dintre lucrul în sine (ce ar corespunde lui *das Ding*) kantian și noumen (corespunzător, în opinia noastră, lui *Sache*). Diferența dintre ei ar consta în aceea că, deși lucrul în sine cade sub incidența conștiinței intuitiv, nu discursiv, este prezent în fenomen, deci este sensibil, în schimb, noumenul, fiind al intelectului pur, este într-adevăr un lucru în sine pentru intelect, dar nu este sensibil, de aceea ar trebui să se dea într-o intuiție non sensibilă, intuiție asupra căreia intelectul

la o idee (kantiană), printr-o operație a cărei autor este Husserl. Intervenția lui Husserl este una folositoare însă nu destul de radicală, reducția trebuind, pentru fenomenologia non-simbolică, să fi una *hiperbolică*, în așa fel încât să rezulte că „fenomenele sunt definitiv ireductibile la subiectivitatea ca structură auto-reflexivă și auto-afectivă omogen”⁸. *Ceva*-ul, drept cuvânt ce obiectivează (*Sache*), asupra căruia se apleacă fenomenologia non-simbolică, nu este lucrul în sine asupra cui putem reflecta fie și dacă nu îl putem conceptualiza întru totul, nici nu este ideea care ne afectează pentru că o intuim, din simplul motiv că între experiențele trăite și actele gândirii se găsește un *ecart*, acela al sinelui care gândește, mereu în neconcordanță cu sine, adică aflat în, după cum se exprimă Marc Richir, „non coincidență de sine la sine”. Această stare afectivă, sau, mai degrabă, această afecțiune corespunzătoare *afectivității* de care suferă subiectul, ar fi un fel de puseu, fără altă

nu își poate face nici un fel de reprezentare, ceea ce îl limitează. Iată ce spune Kant în acest sens:

„Conceptul unui noumen, luat numai problematic, rămâne cu toate acestea nu numai admisibil, ci și inevitabil ca un concept care pune limite sensibilității. Dar atunci, noumenul nu mai este un obiect inteligibil particular pentru intelectul nostru, iar un intelect căruia i-ar aparține ar fi el însuși o problemă, anume de a cunoaște obiectul lui, nu discursiv cu ajutorul categoriilor, ci intuitiv într-o intuiție non-sensibilă, despre posibilitatea căreia noi nu ne putem face nici cea mai neînsemnată reprezentare. Intelectul nostru dobândește deci în acest mod o extensiune negativă, adică el nu e limitat de sensibilitate, ci dimpotrivă, o limitează pe aceasta prin faptul că numește noumena lucrurile în sine (nu considerate ca fenomene). Dar el își pune îndată sie însuși limite, care-l împiedică să le cunoască cu ajutorul categoriilor, prin urmare să nu le gândească decât sub numele unui *ceva* (s.n.) necunoscut” – I. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 257.

Să mai adăugăm și observația lui Richir, potrivit căreia *Sache* are o concretitudine care „nu trebuie confundată cu realitatea a ceea ce există ca act (*Wirklichkeit*) sau prin act” – M. Richir, *L'expérience du penser – phénoménologie, philosophie, mythologie*, p. 464.

⁸ M. Richir, *L'expérience du penser – phénoménologie, philosophie, mythologie*, p. 37.

direcție și sens dinainte stabilite, înafara unui *trecut transcendental imemorial* și *viitor transcendental imaturat*.

În termeni epistemologici, teoria ecartului corespunzător afectivității se traduce prin negarea teoriei adevărului corespondență. Astfel, este lesne de înțeles că în „conștiința a ceva ca ceva” avem întotdeauna un ceva și un alt-ceva, pe care îl credem a corespunde lucrului, ceea ce ar face ca mai degrabă „conștiința a ceva ca ceva” să fie „conștiința a ceva ca *alt-ceva*”⁹ care se cere a primi sens. De unde, înțelegem că, în orice sens nu este *ceva*, ci *alt-ceva* decât ceea ce credem noi că este, ceea ce face din sens, un sens mereu în curs de a se face, un sens care are idealul de a înlătura ecartul non-coincidenței de sine la sine. Avem astfel de-a face, în fenomenologia non-simbolică¹⁰, nu numai cu formațiunile de sens (*Sinngebilde*) rezultate în urma *instituirii simbolice a limbajului în limbă*, ci și cu formarea, sau construcția, sensului (*Sinnbildung*)¹¹ în limbaj, „care

⁹ Această relație este numită de către László Tengelyi structura diferențială a sensului (*die Als-Struktur des Sinnes*) și vrea să indice faptul că sensul unui obiect se formează (la Husserl) printr-o multitudine de vizări diferite ale aceluiași obiect. Deși nu negăm această teorie, o considerăm nesatisfăcătoare (desigur, datorită limitei fenomenologiei husserliene), în măsura în care nu reușește să depășească teoria adevărului corespondență. Altfel spus, între obiect și vizările care îi corespund presupune o concordanță. Dacă ea există, atunci, este una care nouă ne scapă, și, de aceea, este impropriu să spunem că vizarea obiectului și obiectul vizat sunt unul și același lucru. Prin urmare, am ales să scriem *altceva* sub forma *alt-ceva* sperând astfel să facem mai evident faptul că *ceva* care este vizat e de fiecare dată altul, simpla lui vizare producând o modulație asupra lui, sub influența subiectului. Într-un fel, avem atâtea obiecte câte vizări avem, iar sensul sub care ele se adună, nu este o sumă a lor (care, în sens husserlian, este dinainte dată în obiectul vizat), ci o constelație în care intervalul (lipsit de sens) face sensul.

¹⁰ Pentru a se referi la fenomenologia sa, Marc Richir folosește doar formula *fenomenologie non-standard*.

¹¹ Este termenul pe care, după László Tengelyi, Richir îl echivalează cu *sens e faisant* – Cf. L. Tengelyi, *The Wild Region in Life-History*, p. 28.

se folosește mai mult sau mai puțin de limbă, și care pune în joc, în mod ireductibil, interfacticitatea transcendentă¹².

Sensul care se face, nu se face de unul singur, spune Richir. Nici nu este însă rezultatul unui *ipse*, unui sine care, construind sensuri se explicitează, ci el însuși, adică sensul, are un *ipse* care este scos la lumină, și care primește „viață” din el, în interfacticitatea transcendentă¹³. Acest sine al sensului este „extra-schematic și condensat al afectivității”¹⁴ și diferă de celălalt sine datorită *sublimului în funcțiune* care induce temporalizarea în sens grație faptului că prin el intervine un *aici absolut*.

Pornind de la experiența particulară a sublimului, conștiința acționează, este pe cale de a institui sensuri pe care le și face posibile datorită temporalizării născută odată cu *clipa*. Aici absolut, o prezență fără prezent asignabil, stă pentru o clipă în spatele oricărui sens instituit, format, adică, situat într-un limbaj *recunoscut* și de alte conștiințe care *clipesc (clignoter)* alături de conștiința noastră.

Sinele sensului care nu este identic cu sinele conștiinței (adică cu conștiința conștientă de sine, după Hegel) este, așadar, un „sine” situat dincolo de limbaj, un „sine” al fenomenelor de lume, acel ceva ce apare mereu ca altceva, *Zeitpunkt* deja extras de către Husserl din fluxul temporal și spațial, dar nu sustras și intenționalității. Făcând Marc Richir acest lucru, arată că există un *nimic* în care, tocmai pentru că lipsește intenționalitatea, intenționalul poate avea loc. Altfel spus, este posibil să vorbim despre sens deoarece există un sens-în-curs-de-a-se-face care nu are sens, nu altul decât acela de a face posibil sensul.

¹² M. Richir, *L'expérience du penser – phénoménologie, philosophie, mythologie*, p. 35.

¹³ De unde, non-coincidența de sine la sine este o non-coincidență între sinele sensului și sensul sinelui.

¹⁴ M. Richir, *op.cit.*, p. 35.

Nimicul, sau, *nimicnicia* sensului-în-curs-de-a-se-face este punctul de plecare, datul despre care vorbește deconstrucția, datorită căruia sensul se face. Donația, pentru fenomenologia non-simbolică, este nimic, se dă nimic, sau nimic nu se dă. Oricum am lua-o, o instabilitate se instituie în fenomenologia non-simbolică în a cărei regim este „relativizat complet nu doar conceptul de subiectivitate, fie el transcendent, dar și conceptul de ontologie (nimic din ceea ce se întâmplă nu este ființă sau non ființă, nimic nu are stabilitatea *ousiei*)”¹⁵.

Instituirea acestei *instabilități* se datorează, credem noi, și felului în care înțelege psihanaliza realul, în special psihanaliza lacaniană, realul ca imposibil, adică realul despre care *nimic* nu poate fi spus. Cu toate acestea el este acolo, este un ceva, din nou, fără a fi lucrul în sine (decât în măsura în care am accepta interpretarea dată de Hegel a ceea ce înseamnă „în sine” adică „procesul inconștient căruia i-au desemnat funcția de a împinge conștiința de la un stadiu al dezvoltării ei istorice la altul”¹⁶, ceea ce ar anticipa o problematică rezervată unor capitole de final).

Vorbind însă de asemănarea dintre real și sens (ca sens-în-curs-de-a-se-face), găsim deocamdată punctul de joncțiune în *imposibilitate*, imposibilitatea de a se împlini în fața unui subiect (fără scutul imposibilității urmările ar fi de așa natură încât ar distruge structura subiectului). Nici realul, nici sensul, nu pot apărea în plinătatea lor, nu se pot satura de sens (ne gândim aici la Jean-Luc Marion) pentru că asta ar însemna un contact de sine la sine implosiv, o surpare a subiectului în el însuși, o co-incidență de sine care expulzează orice alteritate.

În psihanaliză, tocmai alteritatea Celuilalt este cea care structurează subiectul, așa cum un sine al sensului, un sine a ceea ce este, structurează (adică dă sens) un sine al celui care gândește

¹⁵ *Ibidem*, p. 34.

¹⁶ L. Tengelyi, *Experience, Action and Naration*, p. 3.