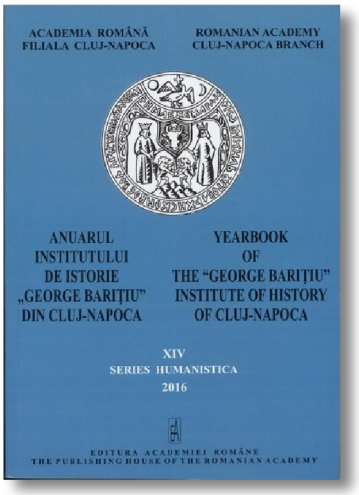

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Migrarea sensului de la fenomenologic spre simbolic

Cristian Bodea

How to cite this article:
Bodea, Cristian (2016) *Migrarea sensului de la fenomenologic spre simbolic*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 14, pp. 213–227. DOI: 10.5281/zenodo.22966533

© 2016: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

MIGRAREA SENSULUI
DE LA FENOMENOLOGIC SPRE SIMBOLIC

Cristian Bodea

Colegiul European, Cluj-Napoca

Abstract. ***THE MIGRATION OF MEANING FROM THE PHENOMENOLOGICAL TOWARDS THE SYMBOLIC.*** *The aim of this paper is to propose some routes to be taken by the human subject in its becoming. In other words, its purpose is to be a short phenomenological anthropology, one in which being human doesn't have nothing to do with the classical humanism, but represents an essential trait, that of having the capacity of instituting language into speech. Being potentiated with such a capacity of institution, the human being can trigger in itself the original implosion of the Bejahung, a real Big Bag of whose remnant radiation accompanies the being for its whole life. Having this background noise at its ... back, the being humanises itself as, discovering its instituting powers, it filters this remnant noise, contains it, and gives it a meaning, all that being done in its proper manner through its own speech. Because of the difference between language (langue) and speech (parole) that has been discovered thanks to structuralism, but much more because of the reinterpretation made by the lacanian psychoanalysis of this discovery, we can now construct our paper on the lynchpin of what Marc Richir called sense-in-the-making (sens se faisant).*

Key words: *archaic Totality, movement, phenomenological rebound, the adventure of the meaning, the history of the self, the musicality of language, voice.*

I.

Cuvintele ca obiecte (*Sache*) ce au o concretitudine sălbatică (posibil a deveni barbară atunci când planul fenomenologic este ignorat, dar mai ales atunci când este ignorată *distanța* care separă fenomenologicul de simbolic) nu pot fi, pentru fenomenologia non-simbolică, indici imediați ai unor stări de lucruri (*das Ding*) din lume, ci sunt, ca să spunem așa, *in-vocări* (Agamben, 1997, p. 95) ale sensului, apel adresat Celuilalt, invocări pornind de la care sensul poate să se facă. Dacă vorbim despre instituirea limbajului, care este același lucru cu instituirea sensului, vom putea spune în primul rând faptul că nu este o chestiune de intenționalitate, ci una de decizie de la bun început ratată.

An. Inst. de Ist. „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. XIV, 2016, p. 213-227

Însă, dacă orice decizie este una „nefericită”[1] (este un *malencontre*, după Richir), atunci, de ce am mai acționa în vreun fel? Cum se justifică faptul că insistăm asupra unui act (decizional) ratat, îl repetăm într-un mod automat, cu o gratitudine aproape gratuită, într-un mod mai mult sau mai puțin grațios? Un posibil răspuns îl oferă psihanaliza lacaniană. Totul se datorează (chiar dacă, nu de tot, *pas tout*), spune ea, unei juisări de sens (*jouis-sens*) din care omul, ca ființă vorbitoare, poate obține plăcere. Pentru aceasta, tot ceea ce i se cere să facă este să satisfacă condiția de a renunța la juisarea unui sens împlinit (plăcerea pune limite juisării – Lacan, 1966, p. 821). Altfel spus, pentru a avea parte de plăcerea permisă lui ca ființă vorbitoare, i se cere omului să se oprească din a împlini juisarea şi, astfel, să evite a încheia (cu) sensul într-o juisare mortiferă.

A-şi găsi moartea în juisare este o tentație la care omul cu greu rezistă, chinuit cum este de povara propriilor decizii. Cu toate acestea, instituirea limbajului în limbă a avut şi continuă să aibă loc, ducând mai departe destinul tragic al omenirii, destin care nu conteneşte a se înscrie sub diverse forme, în diverse limbi. Însăşi diversitatea de limbă este pentru a ne arăta că sensul se poate spune în multiple moduri, printr-o multitudine de modulații ale limbii, şi că, astfel, sensul nu are o origine şi nici nu este mai originar într-o limbă anume. Nici măcar limba maternă, deşi este doar una pentru subiect, nu poate da sensul într-un mod mai autentic, fără rest – altfel spus, chiar dacă limba maternă ne vine „natural”, ea nu poate viza concretul lumii (limba nu ne stă în vârful limbii). Dovadă în acest sens stă faptul că, de multe ori, ne este la fel de greu în a ne face înțeleşi în „propria” limbă, cum ne este de greu în a ne face înțeleşi atunci când încercăm să ne „exprimăm” într-o altă limbă, o limbă „străină”, învățată de la altcineva decât mama. Să punem această dificultate doar pe seama forțelor intelective ale individului ar fi un simplu sofism, un *argumentum ad hominem* pe care îl respingem ca fiind o formă mascată de biologism.

Nu putem ataca persoana în carne şi oase pentru o lipsă de care nu se face vinovată, din simplul motiv că nu era acolo atunci când pierderea a avut loc. Pierderea vine abia *post factum* (e corect post factum) şi rămâne în defazaj față de un proces care a început înaintea ei şi se termină după ea. Procesul instituirii limbajului în limbă menține distanța dintre enunț şi enunțare, ceea ce face ca vorbirea să nu fie un simplu proces de adecvare a ceea ce gândim cu ceea ce spunem, ci unul de selecție, de filtrare a gândurilor sau, mai bine spus, de filtrare a ceea ce se vrea spus (printr-o multitudine de *cvasi-voci*) în ceea ce se spune (printr-o *voce*).

Lipsa ființei umane este adecvarea (ce vine de la inadacvarea sinelui la sine) cu limba, altfel spus, ființa umană este inadecvată limbii, neadaptare pe care încearcă să o mascheze prin diverse construcții simbolice (cum ar fi construcția ideatică a biologismului, pentru care limba şi vorbirea sunt însuşiri naturale,

[1] Traducerea şi adaptarea expresiilor şi citatelor din operele scrise într-o limbă străină aparțin în întregime autorului.

înscrise în organismul său, în celulele care se organizează în aşa fel încât să formeze aparatul adecvat vorbirii). În definitiv, persoana însăşi este o mască a inadecvării, ceea ce face să nu fie foarte clar cine vorbeşte atunci când *se* vorbeşte. Acest fapt oferă un motiv în plus de a renunța la orice insinuare la adresa celuilalt atunci când celălalt se face greu înțeles, deoarece s-ar putea să rămânem surprinşi descoperind că în spatele măştii ne aflăm chiar (pe) noi.

Vorbirea presupune o dialectică, deci prezența unui al treilea termen al vorbirii, ceea ce face din ea nu o simplă problemă de *input/output* care poate fi rezolvată simplu printr-o bună adecvare cognitivă, după principiul conform căruia, dacă ceva este bine înțeles, exprimarea va fi pe măsură.

Înainte de a învăța o limbă, învățăm a vorbi, iar ceea ce numim limbă maternă este, de fapt, această „învățare" de a vorbi. Prin urmare, instituirea simbolică a limbajului în limbă nu este altceva decât o instituire a vorbirii, descrisă de Marc Richir, în contextul unei antropologii fenomenologice, în *Variations sur le sublime et le soi*, plecând de la gângurirea bebeluşului ca „obiect".

Gângurirea bebeluşului, spune el, este un „obiect" (psihanaliza va considera şi ea, prin Jacques Lacan, vocea drept obiect pulsional) care îi produce plăcere, una imediată, adică nemediată de conştiință (dar nu şi de limbajul în care ființa este imersată). Pentru că este plăcere care se reflectă fără concept, ea este o *reală* plăcere (juisare), ce se reflectă în sine. Pentru că este reală, îi revine altei conştiințe rolul (etic, într-o oarecare măsură) de a o media. Aşa începe un proces prin care sinele este constituit (nu construit), în sensul că primeşte o constituție, în urma schimbului de priviri care are loc între mamă şi bebeluş. Încadrat de privirea mamei, nou-născutul primeşte o oarecare siguranță în jocul său sonor, în care, pentru că se aude, se scindează de sine. Are nevoie de această siguranță de sine pentru a se forma pe sine, în cadrul „oferit" (non-intențional; intențional doar în măsura în care copilul este *văzut*, iar nu *privit*, ceea ce l-ar reduce la a fi un simplu obiect) de mamă, cadru care poate fi deopotrivă benefic sau malefic. În funcție de simptomul mamei, privirea poate rezulta într-o constituție prea rigidă, în care juisarea este redusă aproape de zero sau, dimpotrivă, într-una lipsită de rigiditate (sau de consistență, până la a fi absentă), ceea ce lasă subiectul fără apărare în fața propriei juisări. Între aceste două extreme sinele primeşte forma unei conştiințe, conştiință care, contrar a ceea ce credea Hegel, nu este deja dată, pentru a deveni ulterior conştientă de sine (ea nu este în sine, ci, am putea spune, sinele este în ea).

Aşadar, la sânul mamei, sân care, spune Richir, primeşte statutul transcendental al totalității, are loc chiasma între plăcerea sonoră şi constituirea unui sine, chiasmă care le va reflecta în sine pe acestea două. Ambele fiind la fel de importante, sunt deja prinse într-un început de limbaj, pornind de la care se derulează apoi *istoria* sinelui.

Sinele constituit în schimbul de priviri, adică în răspunsul afectiv al mamei, este unul absolut, pentru ca să se scindeze pe fondul unei lipse abia după ce sunetul gângurit, care, de fiecare dată, cere afecțiunea mamei, devine un mediu, un

„obiect" tranziţional (în sensul unei tranzacţii – Winnicott, 1971/2006) cu care se „negociază" juisarea într-un joc fără reguli prestabilite. Din intersectarea acestor două momente, schimbul de priviri şi gângurirea, rezultă un „negoţ" în care vocalizarea primeşte valoare afectivă din partea mamei. Această investire are însă două sensuri, pentru că juisarea produsă de gângurire nu este doar a copilului, ci, *în plus*, este şi a mamei. Cum copilul nu are acces la juisarea mamei – există uneori iluzia că am putea, într-adevăr, accesa juisarea mamei sau, în termeni psihanalitici, juisarea Celuilalt sau, de exemplu, în marxism se confundă, uneori, juisarea în plus cu plusul de juisare, *i.e.* cu plus valoarea, pentru a proiecta idealul unui schimb care se suprapune perfect şi, în felul acesta, este echitabil şi fără rest –, trocul nu este unul perfect echilibrat (de fapt, niciunul dintre participanţi nu ştie exact cât primeşte şi cât dă), ceea ce conduce la o inadecvare de sine.

O asemenea primă disociere, ca rezultat al unui joc de sunete şi priviri, nu aparţine, spune Marc Richir, decât limbajului, nu şi schematismului său, de unde limbajul introduce doar *cauza*, nu şi diferenţa *în sine*. Din această punere în joc a limbajului înainte de orice schematism al său rezultă că, pentru fiinţa „vorbitoare", întrebarea care se ridică în acest moment este cu privire la sens, nu cu privire la alteritate. Altfel spus, dacă juisarea are un dublu sens, privirea are unul singur: de la mamă la copil. Aceasta se datorează faptului că pentru copil alteritatea nu este încă prezentă ca atare, ci doar sensul privirii (acela de a răspunde cu afecţiune). Pentru că nu există ca alteritate, mama are statutul unei transcendenţe absolute de la care se cere sensul, cerere prin care sinele se autonomizează în chinestezia vorbirii. Mişcarea de autonomizare înseamnă o delimitare de corpul mamei într-un *Leiblichkeit* ce va primi, prin retroiecţia asupra sinelui absolut iniţial, consistenţa unui *Leib*.

Aşadar, rezultatul final al gânguririi este acela de a obţine un trup (*Leib*), care nu este corpul (*Körper*) natural şi, totodată, de a primi, ca să spunem aşa, o limbă diferită de limba ca organ (de unde plăcerea de a vorbi nu este una de organ). Chiar şi aşa, fără a fi corp, trupul are şi el o mobilitate a lui, una pulsatorie, spune Marc Richir, dată de alternanţa dintre o sistolă (închidere) şi o diastolă (deschidere), alternanţă prin care se imprimă un ritm cu o oarecare tonalitate (*Stimmung*) trupului. De aceea, după expresia lui Richir, se găseşte în gângurire o *proto-muzicalitate*, re-găsită la nivelul schematismului de limbaj sub forma *muzicalităţii*.

Există, aşadar, o tonalitate a enunţului care îl transportă în enunţare şi care face ca vorbirea să nu fie o simplă chestiune de a *învăţa* să citeşti partitura, ci şi de a *exersa* tonurile şi semitonurile ei. Rămâne însă, în acest caz, deschisă (pentru că este imposibil de pus cu adevărat) întrebarea cu privire la cine dă tonul, adică întrebarea privind *Stiftung*-ul *Stimmung*-ului care ţine la distanţă sinele de sine. Acestei întrebări nu i se poate „răspunde" decât în mit, ceea ce face ca mitul însuşi să devină o uvertură la instituirea simbolică a limbajului.

> Mitul este acest loc extraordinar de bogat în care limbajul îşi reflectă muzicalitatea originară, defazajele sale, prin ceea ce nouă ne apare, ca muzică

> de *Wesen*, conducând, aşa cum foarte bine a precizat Levi-Strauss, înspre o logică a fiinţelor, a formelor şi a calităţilor sensibile, în care instituirea simbolică se reflectă ea însăşi într-un anume exerciţiu al limbajului, proliferând, propriu limbajului mitic, la infinit (Richir, 1988, p. 177).

Că vorbirea este un praxis al muzicalităţii sălbatice a limbajului este susţinut, odată în plus, de afirmaţia lui Richir care spune că limbajul nu este „limbajul vorbit articulat, ci o temporalizare/spaţializare în care prezentul se vede îngreunat de retenţiile şi de protenţiile sale, iar spaţiul, de dimensiunile parcursului temporal" (Richir, 1988, p. 283). Încărcătura grea a protenţiilor şi retenţiilor (care nu sunt altceva decât fărâme de sens, sau „schije de sens", după o expresie a lui László Tengelyi [2006]) este cea care dă greutate, după ce sinele se constituie pe sine, deciziei de a institui sensul, decizie care vine în dublul sens al instituirii simbolice. Pentru că nu este de ajuns să decidem, ci este necesar să fim şi decişi, resturi de sens însoţesc orice sens, în măsura în care înţelegem că a fi decis înseamnă a fi decis (*Entschloss*) de către Celălalt. Acest Celălalt, care primeşte acum caracterul instituantului simbolic, împiedică sinele să *tranşeze* lucrurile în planul bidimensional al imaginaţiei şi realului, prin faptul că introduce un al treilea plan, cel al simbolicului. Inter-punerea lui între imagine/semn şi real dă perspectiva necesară pentru ca sensul să transpară (transparenţă datorită căreia nu se mai confundă cu imaginea) în derularea dialectică a limbajului.

Până la a-şi însuşi o asemenea perspectivă (al cărei debut este pus de către psihanaliza lacaniană în stadiul oglinzii), fiinţa (care încă nu este instituită simbolic ca *om*) are nevoie de a fi într-o dispoziţie favorabilă unui posibil răspuns la „chemarea" simbolică. Cu alte cuvinte, se cere să fie dis-pusă fenomenologic în lume, într-o deschidere spre fenomenul de lume, nu spre lumea ca fenomen. Nu considerăm această deschidere ca fiind una existenţială, pentru simplul motiv că lumea nu există încă pentru fiinţă, ci există doar fenomenele lumii, luate ca fenomene. De aceea, deschiderea primeşte valenţe ontologice; ar fi, mai exact, o *breşă în ontologic*.

Înţeleasă fenomenologic, deschiderea spre lume, analoagă deschiderii spre fenomen, devine, din perspectiva fenomenologiei non-simbolice, un organ al plăcerii (juisării), de fapt, primul organ al plăcerii, care absoarbe totul în jurul său, asemenea unui *monstrum*, într-un gest sadic şi canibalistic, asimilând şi corpul propriei mame în *totalitate*, ceea ce face ca dimensiunea alterităţii să dispară. Plăcerea are în acest caz un singur sens, copilul fiind prins (în ciuda neputinţei lui de animal incomplet) în cercul unei autosuficienţe de sine care, dusă la limită, ar corespunde unei „apetenţe pentru *mişcarea* (s. n.) înnăscută de sucţiune" (Richir, 1988, p. 282), mişcare ce poate avea loc şi în lipsa alterităţii obiectuale. Dovadă în acest sens este faptul că sucţiunea poate fi şi în gol, ceea ce înseamnă că plăcerea poate fi produsă de vid, adică *ex nihilo*.

Singurul „nimic" disponibil în acest moment ființei nou venite pe lume este doar vocea (*Stimme*), fie ea una dezarticulată în gângurire. Însă, vocea nu este nimic dacă nu e şi auzită. De aceea, gângurirea copilului la sânul mamei are un rol pimordial în deschiderea fenomenologică, deschidere în urma căreia, după cum am văzut, primeşte un trup cu care se ține în lume. Dacă aici oralitatea şi hrănirea sunt strâns legate împreună, sunt legate nu printr-o viclenie a naturii care recompensează cu hrană plăcerea organului plăcerii, gura, cum ar rezulta din teoria freudiană, ci, conform fenomenologiei non-simbolice, printr-un al doilea sens al plăcerii, plăcerea Celuilalt, în prezența căruia gura este organ al vorbirii. Tocmai de aceea, în cazul în care lipseşte un răspuns cu sens (chiar dacă fără semn lingvistic) al mamei, răspuns care presupune totodată şi o *prezență* a ei (chiar dacă *fără prezent asignabil*), la o cerere (nu nevoie) adresată de copil, apetența lui se mişcă în gol, ceea ce înseamnă că, în schimbul cererii cu sens, va primi vidul drept „hrană" (de exemplu, în cazurile de anorexie infantilă).

Putem astfel să spunem că deschiderea spre lume nu este deschizătura naturală a gurii, ci, pentru că „lumea" este de la început un fenomen (nu o lume) care licăreşte (*clignoter*), este de la început prezentă acolo o instabilitate ce lasă loc liber instituirii simbolice. Primul contact cu această instabilitate nu poate fi decât angoasant şi, de aceea, primul gest al venirii pe lume este plânsul. Considerăm plânsul în acelaşi registru al gângurelii (chiar dacă are o altă încărcătură afectivă), un proto-limbaj care, înglobând ulterior în el *tăcerea* pentru a deveni discurs, va descoperi analogul în limbaj al angoasei, şi anume, experiența sublimului (ca sublimare până la capăt a limbajului).

Tăcerea din sublim a limbajului redescoperă „zgomotul" angoasei pentru a fuziona în tăcerea vorbitoare proprie sublimului. La limită, acestea sunt cele două concretitudini, *Sache*, cei doi poli (Richir se va referi la angoasă ca fiind sublim [în] negativ) ai ființei, între care îşi găsesc loc esențele sălbatice, adevărați radicali liberi, intermediari de reacție, în funcție de care se „reglează" chimismul ființei.

Când este vorba de oralitate, e nevoie de un „recul fenomenologic" (Richir, 1988, p. 282), prin care apetenței să i se dea dimensiunea unui *joc* (lucru care pentru revistele ce educă părinții, adevărate manuale de folosire a copilului nou-născut, ar fi foarte scandalos, în măsura în care a hrăni copilul este o treabă cât se poate de *serioasă*, cu reguli bine stabilite în urma studiilor şi cercetărilor ştiințifice), în care oralitatea însăşi se poate fenomenaliza şi poate da astfel seama de misterul ei. După cum, în cele din urmă, şi-a dat seama Freud şi, ulterior, Melanie Klein (mai ales ea), misterul oralității stă îndeosebi în întrebarea pe care o ridică cu privire la „introiecție/încorporare şi proiecție/expulsiune" (Richir, 1988, p. 282). Aşadar, stă în întrebarea cu privire la misterul oralității ca loc comun al vorbirii şi al hrănirii, loc pentru care sensul este *de terminat* şi nu *determinat*.

II.

În abordarea problematicii sensului, fenomenologia non-simbolică se foloseşte de concepția saussureană a semnului lingvistic, considerând semnul lingvistic mai mult în dimensiunea lui de „pură" diferență, şi mai puțin sub aspectul său diadic (semnificant şi semnificat). În dimensiunea diferenței, semnul lingvistic oferă fenomenologiei non-simbolice posibilitatea de a sonda dincolo de simbolic, motiv pentru care concepția saussureană este valoroasă pentru această fenomenologie. Nu acelaşi lucru se poate spune, însă, şi despre structuralismul pe care Saussure l-a inspirat. Aceasta, deoarece, observă Richir, prea mult atenți asupra semnelor, şi mai ales asupra felului în care ele se structurează, structuraliştii par a uita ființa umană, ca şi cum structura ar avea o viață proprie, s-ar *auto*-gestiona asemenea unei maşinării bine puse la punct, un *Gestell* simbolic, în care fiecare om în parte nu mai are altceva de făcut decât să îşi găsească un loc, un punct (de vedere) care să îl facă bine funcțional (sau un bun funcționar al societății). Într-o retorică actuală, ceea ce îl face pe om să fie uman sunt *gradul* său de inserție socială şi culturală, precum şi funcționalitatea lui. Or, dacă puterea de autonomizare a limbajului instituit (concretizată, de altfel, în puterea instituțiilor, putere direct proporțională cu gradul de rigiditate a limbajului instituit, rigiditate care se reflectă în ceea ce numim „limba de lemn", atât de caracteristică statelor totalitare) nu este negată nici ea de către fenomenologia non-simbolică, aşa cum nu este negată limba ca sistem de semne, ea vrea, totuşi, să atragă atenția asupra locului de unde aceasta se legitimează, şi anume gândirea.

Gândirea, înțeleasă în sens aristotelian, ca *mişcare* a sufletului, atrage atenția Marc Richir (1991, p. 228), este cea care face posibilă instituirea simbolică. În ciuda acestui fapt, filosofia timpului nostru nu merge prea departe cu interogațiile în ceea ce priveşte gândirea, preferând să stea la suprafață (în imaginar).

Suficiența gândirii care se gândeşte pe sine nu trebuie să fie *auto*-suficiență, luându-se pe *sine* ca fundament şi ca limită a oricărei mişcări. Procedând în felul acesta, gândirea se *auto*-limitează (la fel ca pentru a *auto*-gestiona) la o conştiință de *sine*, una insuficientă pentru a ajunge la întrebarea privind condiția de posibilitate, nu a gândirii în sine, ci a întrebării cu privirea la ea. Altfel spus, pentru ca filosofia timpului nostru să se interogheze satisfăcător asupra gândirii, ar fi necesar ca ea să se întrebe dacă nu cumva, pentru a gândi originea gândirii, are nevoie de o gândire la care conştiința nu are acces. Nu trebuie să înțelegem prin aceasta că vizăm o „gândire" inconştientă, aşa cum, de cele mai multe ori, în mod greşit, este considerat inconştientul freudian. Ce avem în vedere este o gândire care nu mai e disociată de actul său („idealul este ceea ce separă gândirea de act" – Lacôte, 1998/2012, p. 33), adică, prin urmare, o gândire care nu se mai proiectează imaginar în ideal, ci, în actul său, produce o *reală* tăietură, care o împiedică să fie conştientă de sine, adică o face să nu fie pentru sine, ci în sine (Hegel, 1807/1995).

Această „tăietură în act" (Lacan, 1966, p. 839) corespunde inconştientului psihanalitic. Totuşi, prin ea, subiectul nu este şi el, la rândul lui, „scurt-circuitat", ci continuă să existe unitar, de o manieră misterioasă. Subiectul îşi menţine o continuitate, ceea ce ne lasă a înţelege că lucrul care scapă conştiinţei nu se află în stare de *ascundere*, în întunericul peşterii platoniciene, ci stă în propria prezenţă la sine.

Sigmund Freud observa deja că „cele mai complicate activităţi de gândire sunt posibile fără intermedierea conştiinţei" (Lacôte, 1998/2012, p. 42), că avem de-a face cu un subiect care gândeşte *fără sine*, motiv de serioasă îngrijorare pentru orice om serios, „cu capul pe umeri".

A fi stăpân pe ceea ce *se spune* este un ideal care are o lungă istorie în pozitivismul filosofic, ideal care vine din iluzia că *a şti* este totuna cu *a cunoaşte*, într-o (e)fuziune totalizantă între *theoria* şi *praxis*. De aici, şi dorinţa ştiinţei moderne de a fi experimentală, adică de a limita ceea ce ştie la ceea ce poate fi *văzut* într-un mod activ şi conştient. Pentru noi, acest deziderat se traduce prin limitarea limbajului la limbă. Tocmai de aceea, spune Marc Richir, „trebuie să ignorăm această monstruozitate filosofică potrivit căreia nu ar exista limbaj în afara limbajului simbolic instituit în limbile articulate empiric (prin scriere sau vorbire)" (Richir, 1991, p. 219).

Ferit, pentru moment, de instituirea unei asemenea monstruozităţi, copilul *ştie*, fără a *cunoaşte* (adică, fără a avea *cunoştinţa* a ceea ce ştie), să facă apel la Celălalt (apelul Fiinţei). Dovada efectivă a unei asemenea ştiinţe care nu rezultă din uzul conştient al gândirii (adică, fără a fi în cunoştinţă de cauză) ne-o dă psihanaliza, cea care demonstrează clinic faptul că lipsa unui răspuns adresat apelului poate produce ruptura definitivă faţă de Celălalt, manifestată sub forma autismului. Se întâmplă ca autistul să fie asemănat unui robot, abordare din care rezultă, în opinia noastră, diverse tehnici cognitive care încearcă să îl trateze folosind chiar roboţi. Adică, se trece peste un sens metaforic în beneficiul unei cure inovative. Este o transgresiune care ridică pentru noi un semn de întrebare privind statutul ontologic al autistului astfel abordat. Este el considerat ne-fiinţă, adică lipsit de apelul Fiinţei?

Am văzut anterior că momentul răspunsului este şi un moment de *răspundere* pentru ambii participanţi la limbajul ne-spus, în sensul că cel care dă răspunsul este răspunzător de formarea sinelui celuilalt sau, uneori, mai degrabă de *de-formarea* lui. Desigur, pentru a fi format, înseamnă că sinele este deja acolo, cu toate că doar de o manieră amorfă, amorfism analog anarhismului esenţelor sălbatice înţelese, în acest context, ca fiind cvasi-gânduri.

A afirma că nou născutul gândeşte, chiar şi numai prin aceste cvasi-gânduri sau esenţe sălbatice (deşi mai corect ar fi să spunem nu că el ar avea gânduri, ci că este străbătut de gânduri), poate fi considerat o absurditate. Este curios însă faptul că, în contextul actual al unei „pan-comunicări", nu este deloc considerată absurdă

ideea că un nou născut „simte" ce vrea celălalt de la el, într-o formă de comunicare nonverbală –, dar care nu o face, totuşi, mai puțin o formă de comunicare. Este chiar una care implică, mergându-se şi mai departe, excrescența unui „organ" special de simț care, pentru omul „matur", ia forma unui al şaselea simț, reminiscență infantilă a ochiului mistic. Desigur, capacitatea umană de a „simți" lumea din jur şi de a intra astfel, paradoxal, într-un fel de comunicare extrasenzorială cu ea, este o necesitate pentru ideologia „umanistă" a timpului nostru (care tinde, de altfel, spre o formalizare extremă a limbii vorbite, până la înlemnirea limbajului în limba de lemn). Selectivă, ca orice ideologie, alege să ignore consecințele unei asemenea presupoziții, anume aceea că simțurile ar putea gândi, presupoziție de la care mai rămâne doar un pas de făcut până la concluzia că intelectul ar putea intui (Kant, 1781/1969, p. 92), ceea ce ar fi nu mai puțin *absurd* (evident, din punct de vedere kantian).

Aşadar, este considerată absurdă ideea unei gândiri nonconceptuale, dar nu şi aceea a unei comunicări „directe", care nu numai că nu ar avea nevoie de concepte, dar nici măcar nu ridică problema unei poziții subiective a copilului. Dacă el „simte" ce se spune în jurul lui, dar nu gândeşte, înseamnă că nu poate *dis-cerne* semnalele care îi sunt trimise şi nu îi mai rămâne decât să primească *in-diferent*, printr-un *input*, informația de la Celălalt.

Se dovedeşte însă că lucrurile nu stau chiar aşa, pentru că o asemenea idee dusă la extrem primeşte drept răspuns copilul hiperactiv (care „umple" spațiul), un alt simptom cât se poate de răspândit azi. Prin urmare, o gândire, chiar dacă nu se foloseşte de limbajul instituit în limbă, se foloseşte de limbajul liber, într-o libertate fenomenologică, pentru ca să se poată afirma chiar şi numai sub forma unor non-sensuri (din punctul de vedere al logicii limbajului instituit). Exemplul cel mai potrivit în acest sens este acela la poeziei, care, deşi din punct de vedere strict lingvistic (punct de vedere pentru care gramatica nu este altceva decât o logică instituită în limbă) este non-sens, are, totuşi, capacitatea de a transporta subiectul într-o lume plină de sens. Este sensul (sensurile) unui limbaj dincolo de limbajul instituit, unde gândirea se manifestă liber, într-un joc ale cărui reguli se fac din mers (adică, în mişcare).

Chiar dacă simțul *în-seamnă* şi el ceva pentru gândire, o face doar în măsura în care face *semne* trecute, sau nu, prin filtrul conştiinței. Ele vor primi ulterior un codaj al sensului, gata pentru a fi re-codate de conştiință. Dacă non-sensul are valoarea unei absurdități pentru ea, este numai datorită faptului că o conştiință nu „vede" situația că acolo unde ea se pune de fiecare dată nu este locul sensului, aşa cum crede, ci este locul ex-centric lui, loc prin care, dacă îl acceptă, are şansa de a depăşi contradicția. A depăşi absurdul înseamnă a regăsi excentricitatea sensului care transcende temporalitatea într-o spațialitate de sensuri în care „a gândi înseamnă, de asemenea, *a se orienta*, iar tocmai de aceea vorbim mai degrabă de un *spațiu* al gândirii, în loc de un timp" (Richir, 1993, p. 23).

III.

Înainte ca un sens să fie sensul unui enunț într-o limbă, el este sens de limbaj (Richir, 1993, p. 75), iar înainte de a fi sens de limbaj, este presentiment al unui sens, amorsă de sens de dincolo de limbaj. Există, aşadar, o „migrație" a sensului, de la fenomenologic spre simbolic, în ciuda distanței care separă cele două registre, „migrație" care nu este nici mişcare, nici act, ci o *transpoziție*, un salt prin vidul *phantasiei*, numit de către Richir *marcaj la distanță a esențelor*. Fără ca un contact efectiv să aibă loc, sensul duce cu el încărcătura ce depăşeşte limbajul, datorită unei „atracții gravitaționale" care, simultan, îl ține în indeterminarea finalității ultime. Pentru că, în aceste condiții, mai rămâne ceva de spus de fiecare dată când un „sens este avortat" (Richir, 1988) în limbă, marcajul la distanță nu încetează a se *pe-trece* independent de conştiință, în inconştientul fenomenologic. Dar el nu poate rămâne operant pentru multă vreme fără forța de atracție a inconştientului simbolic, singurul în măsură a pune în lumină sensuri care pentru conştiință nu aveau existență.

Însă rolul „revelator" al simbolicului este unul de foarte scurtă durată, pentru că, aproape simultan, el va acoperi ceea ce se află în spatele lui, prin pietrificarea sensului în imagini-cadru, dacă putem spune aşa, adică imagini a căror figurare se fixează şi se stabilizează, în detrimentul jocului liber al fanteziei. Când un sens nou apare (totuşi *apare*, chiar dacă drept non-sens) printr-o figură de stil sau prin ceea ce psihanaliza numeşte formațiuni ale inconştientului (visul, actul ratat, lapsus, simptom), o face numai pentru scurtul moment în care temporalitatea ființei conştiente este scurtcircuitată, pentru ca, în imediata vecinătate a clipei, momentul de uimire să fie suprimat de un alt moment, al *dorinței* inconştiente de *a şti* care este sensul non-sensului.

Cum, la limită, limbajul în ansamblul lui este metaforic, cele două momente sunt mereu prezente în el: un moment de contracție (suspendare) a temporalității şi a înțelegerii, căruia Marc Richir îi atribuie ca analog *sistola* cardiacă, şi celălalt imediat următor, corespunzător unei relaxări şi reluării firului temporal (a discursivității şi, deci, a înțelegerii), reprezentând *diastola*. Alternanța sistolă/diastolă are loc *autonom* față de gândire, aşa cum au loc funcțiile vitale ale organismului nostru, şi mai degrabă ea decât tautologia simbolică este echivalentul unui automatism de repetiție normopat despre care vorbeşte psihanaliza.

Departe de a pleda în favoarea unui biologism al ființei umane, Richir împrumută aceşti termeni numai pentru a trimite la faptul că vitalitatea este dată de ritmul „cardiac" aparținând unui corp al cărui sens trece dincolo de sensul simbolic pietrificat în cuvânt. Pentru a marca diferența dintre sensul cuvântului *corp* şi sensul corpului trăit, vom folosi un sinonim, şi anume *trup*. Cu acelaşi scop, Richir preia de la Husserl termenul *Leib* sau, uneori, *chair,* de la Merleau-Ponty. Se va

înțelege, prin prisma acestei diferențieri, faptul că „inima" trupului fenomenologic nu este cea a corpului biologic. Nu este, însă, nici cea a limbajului (*Leib* nu este corp de limbaj, ci este corp trăit sau corpul pe care ființa îl trăieşte, nu trăieşte *în* el), iar, dacă mergem mai departe cu analogiile, dacă prin inimă înțelegem centrul, atunci şi ea necesită un sinonim, din moment ce, în contextul fenomenologiei richiriene, locul ei este mai degrabă periferic. Totuşi, păstrează aceeaşi funcție, ceea ce o transformă într-o membrană *pulsatilă* ce înveleşte ființa. Aşadar, ea nu este punctul central care uneşte existența „naturală" cu cea „culturală", nu se află nici măcar la conjuncția carteziană dintre corp şi suflet pentru a răspunde de ritmul circadian. Singurul loc potrivit pentru ea rămâne lumea ca fenomen, esență a trupului fenomenologic care face din el *chora*, spațiul dat limbajului pentru a *se* origina.

Dacă credem însă, avertizează Marc Richir, că dând trup (nu corp) omului, într-o eidetică transcendentală fără concept, am găsit prin aceasta originea lui, cădem în misticism (Richir, 1988, p. 339), lucru de care şi Freud se ferea prin refuzul de a renunța la teoria sexualității. Reacția de apărare a lui Richir se fondează, în schimb, pe teoria sa asupra schematismului fenomenologic sau a schematismului transcendental al fenomenalizării, conform căreia unitatea fenomenului este o iluzie venită să compenseze distorsiunea vederii diplopice. Aşadar, datorită ei, dubla vedere se uneşte în una, pentru a crea iluzia unui punct fix şi singular, când, de fapt, în fenomen sunt cel puțin două puncte de *origine*, niciunul mai *originar* decât celălalt. Fenomenul este de la început distorsionat, ceea ce face ca sensul fenomenologic, spre deosebire de cel simbolic, să fie imposibil de prins aşa cum e cu adevărat (pentru că nu există un adevăr al lui).

Funcția de corecție atribuită schematismului transcendental face din acesta (tot) un *artefact* menit să ascundă sălbăticia fenomenologică a ființei umane, sălbăticie care stă în aceea că natura sa este de a nu avea natură (Richir, 1988, p. 80-81). Omul apare în lume fără nicio determinare naturală, pentru ca schematismul transcendental să îl îmbrace, ulterior, în haina *figurabilității*. Datorită lui, omul nu rămâne gol, ci poate să îşi dea determinări, ceea ce este acelaşi lucru cu a spune că îl face capabil de instituiri simbolice. Acoperit cu haina simbolicului, poate apărea ca ființă *umană* în fața celorlalți, adică fenomenul se poate fenomenaliza ..., pentru că fenomenul nu poate licări (*clignoter*) fără cei doi poli ai săi, unul al „dispariției în cadavrul idealității şi [altul] al apariției în carnea fenomenalității" (Richir, 1983, p. 159).

Iluzia schematismului este una necesară nu doar pentru a acoperi goliciunea „naturală" a ființei, ci şi pentru a o feri de *brutalitatea senzației brute* şi de *puritatea gândirii pure*, ambele sublimate în empirism şi idealism, două „soluții" găsite de gândire pentru a face față inconvenientului de a nu vedea clar şi distinct. Atât empirismul, cât şi idealismul sunt rezultate ale faptului că schematismul este limitat doar la funcția sa unificatoare, ignorând forța instituirii, de unde returul violent al

unei preferințe particulare: pentru centru, în cazul empiriştilor, pentru periferie, în cel al idealiştilor (cu aceeaşi comună consecință, depăşirea dualismului filosofic). Funcția unificatoare are astfel, ca rezultat, *Unul*, osificarea în idealitate (adică, în el însuşi) a simbolicului, care lasă descărnată fenomenalitatea. O lasă doar „piele şi os".

Pentru ca acest lucru să nu se întâmple, fenomenologia unei eidetici transcendentale fără concept nu va scăpa din vedere faptul că artificiul schematismului transcendental nu este prezent pentru a reda corectitudinea unei vederi, devenită între timp neclară, ci este o iluzie menită a ne crea un oarecare grad de confort şi de stabilitate. Astfel, fenomenologia unei eidetici transcendentale fără concept determinat nu mai trebuie să aleagă între centru şi periferie, pentru că centrul însuşi este periferic şi, totodată, multiplu. Este, dacă vrem, *Unu-Multiplul* în care dualismul nu e pur şi simplu o opțiune, ci o necesitate care se impune de la sine.

Vorbim, de fapt, despre un dualism care păstrează distincția dintre fenomenologic şi simbolic tocmai în virtutea faptului că lumea concretă este un câmp în care distincția dintre sensibil, fantasmatic sau vis *este* neclară. „Lumea concretă nu este o acumulare sau o combinare de stimuli punctuali" (Richir, 1983, p. 111), aşa cum Unu-Multiplul nu este o Totalitate şi după cum *Leib* nu este *Körper*. Dacă trupul devine locul în care limbajul se poate institui simbolic, nu am descoperit în el originea limbii, nici pe cea a limbajului, la fel cum, descoperind aparatul fiziologic al vorbirii, nu am descoperit vorbirea.

Trupul este doar un receptacol al unei multitudini de puncte originare pe care le conține fără a le face să fuzioneze. Fiecare asemenea punct este o apariție proteiformă, discontinuă şi intermitentă a *phantasiei* „percepute", numai pentru o clipă, de un *aici* absolut al lui *Leib*. Datorită acestui fapt, putem spune că *Leib*, spre deosebire de *Körper*, nu are o formă fixă, ci una care se modifică odată cu fiecare percepție a *phantasiei*: trupul este polimorf sau este *altul* clipă de clipă. Am putea chiar spune că el moare şi învie în permanență. Revenind la o terminologie mai sus amintită, se contractă şi se dilată într-un ritm „cardiac" care îl ține în viață. Îl ține în viață, adică îl ține în lumea în care nu ar putea avea *ființă* dacă nu ar avea această pulsație (care nu e pulsiune) între viață şi moarte, între apariția şi dispariția sa.

„Viața" trupului şi „viața" lumii (*Lebenswelt*, pentru Husserl) formează, aşadar, un chiasm într-o interfacticitate transcendentală, situată la nivelul schematismului transcendental, care evocă dimensiunea celuilalt, cu atât mai mult cu cât interfacticitatea presupune intersubiectivitate, chiar dacă nu se reduce la ea. În relația cu celălalt, deja situat într-o instituire simbolică, se lămureşte relația dintre simbolic şi fenomenologic, aşa cum este ea văzută de fenomenologia non-simbolică.

Pentru aceasta, revenim încă o dată la câmpul esteticii, acela care convine cel mai bine lumii luate drept câmp neclar al sensibilului şi fantasmaticului, pentru a-l întâlni din nou pe Husserl care, în *Husserliana XXIII*, introduce termenul *phantasia* „perceptivă" (Husserl, 1980/2005) ca fiind percepția a ceva de dincolo de real sau

fictiv. Cu această nouă abordare a *phantasiei*, el pare a depăşi dilema privind realitatea creaţiei. Dacă opera avea doar un statut realist, prin faptul că imită realitatea, dar nu izbutea să ne convingă cu privire la valoarea ei de adevăr (adică nu ne zdruncină certitudinea realităţii), acum, ancora „realului" pare a fi lăsată la o parte, într-un joc în care, dacă ceva este adevărat sau fals, nu mai are nicio importanţă. Percepţia, în acest caz, este lansată dincolo de ceea ce Marc Richir numeşte instituirea logică a limbajului, dar nu îndeajuns de departe încât să depăşească perimetrul delimitat al esteticii. Aşadar, dacă o oarecare libertate de ordin fenomenologic este permisă, ea se limitează doar la scena artei.

Viaţa, în schimb, nu este pentru Husserl o scenă, un loc de joacă, ci o instituţie serioasă, prea serioasă pentru ca ea să fie pusă în joc. Hegel, pe de altă parte, era destul de „neserios" pentru a face din viaţă o scenă, poate puţin prea serios în neseriozitatea lui, atâta timp cât jocul pus în scenă de el este pe viaţă şi pe moarte (Hegel, 1807/1995). Chiar dacă şi Marc Richir pare a fi intrat în jocul hegelian, el nu poate radicaliza la fel de mult deznodământul, pentru simplul fapt că, la el, întrebarea privind alteritatea este secundă întrebării privind sensul. Problema recunoaşterii nu mai este o problemă *vitală* a conştiinţei, nu în aceasta constă originea ei, ci, după cum am încercat să arătăm deja, într-o întrebare cu privire la sens, capabilă a deschide spre o experienţă a sublimului. Aşadar, limbajul (înţelegând prin aceasta gândirea) premerge gândirea logică a limbajului instituit, iar numai retroactiv logica limbii poate da seama de prezenţa *dintotdeauna* a gândirii (o gândire fără concept). Avem, prin urmare, alături de o gramatică a limbii şi o „gramatică" arhaică, dintr-un timp imemorial, a limbajului străbătut de esenţele sălbatice ale lumii, în care fiinţa şi alteritatea sunt Unu.

Credinţa în gramatica limbii este cea care duce la „misticism" (aşa cum este înţeles de Richir) şi face din trup imagine, icon, fără a ţine cont de inter-*faţa* acestuia, creată de schematismul fenomenologic. Probabil nu este întâmplător faptul că momentul în care copilul şi mama se privesc faţă în faţă este considerat de Richir unul fondator al limbajului, de fapt, al fenomenului de limbaj, care este pe cale a se institui în limbă. În iminenţa instituirii, distanţa care separă mama de copil este „umplută" de privire, în a cărei *imaterialitate* se creează matricea în care trupul se spaţializează drept *chora*, pentru a se putea fenomenaliza şi a ocupa un loc în lume. După ce copilul primeşte o constituţie în privirea mamei (a Celuilalt), în vocea ei (adică, în vocea Celuilalt), primeşte gramatica limbii capabilă a rezona cu muzicalitatea de limbaj prezentă în gângurirea copilului, fapt care face posibilă o nouă armonică a limbii.

Pentru ca această transpoziţie să se poată întâmpla, ea trebuie să fie oarecum percepută, adică, ceva din muzicalitatea vocii mamei să rezoneze cu muzicalitatea „vocii" copilului, pentru a rezulta un nou vorbitor de limbă „maternă". Deoarece fiecare îşi vorbeşte limba în felul lui, am putea spune, sunt atâtea discursuri câţi

oameni sau, mai precis, câte momente ale discursului. Aşa cum trupul este de fiecare dată altul, la fel este altul şi discursul, chiar dacă apare sub imaginea unitară a aceluiaşi.

Ascultând discursul celuilalt, modificările în percepție nu sunt doar la nivelul imaginii (vizuale sau acustice), ci şi în *phantasia*, modificări insesizabile cu „ochiul liber". Pentru a fi „cu adevărat" văzut, celălalt trebuie să fie pus sub lupa *phantasiei*, prin care este „localizat" ca simplă variantă a unui *aici* (Richir, 2006, p. 39-40), plecând de la care pot fi fantazate celelalte instanțe ale lui. În acelaşi timp, dacă cineva vorbeşte *aici*, atunci ceea ce se produce nu sunt doar imagini sonore, ci şi sunete fantazate atribuite discursului celuilalt (de unde, echivocitatea, nu doar sintactică, în limbajul instituit).

Rezultă din cele spuse că poziționarea ființei vorbitoarea într-un *aici* este una destul de problematică. Nu i se poate atribui un spațiu determinat (al prezenței), dar nici un timp determinat (al vorbirii), ceea ce implică faptul că lucrul care trebuie suprimat nu este doar o poziție (a sclavului, cum credea Hegel), ci se cere un *Aufhebung* al oricărei *poziționări* (Richir, 2010, p. 104). Or, această suprimare nu se poate întâmpla decât în „momentul" sublimului, moment în care se pune în joc transcendența absolută. Jocul ei, preluat în schimbul de priviri dintre mamă şi copil, corespunde schimbului de *phantasia* „perceptive" prin care se întreține celula limbajului, celulă care va prolifera (Richir, 2008, p. 182-185) pentru a duce, în cele din urmă, la construcția țesutului limbii pe scheletul gramatical al schematismului de limbaj. Cu alte cuvinte, gângurirea copilului trece de la a fi obiect „tranzacțional" la a fi „obiect" tranzițional, într-o trecere de la fenomenologic spre simbolic. În alți termeni, „obiectul" începe prin a fi *Sache*, adică ceea ce implică non-intențional, pentru a fi, în cele din urmă, supus intenționalității, astfel încât să câştige o poziție, câştig în detrimentul caracterului tranzițional.

În „(pe)trecerea" la sânul mamei, copilul va „uita" obiectul pornind de la care a început să *se* construiască realitatea şi, mai ales, va „uita" că el era prezent înaintea oricărei posibilități de figurare, adică înaintea oricărui schematism (Richir, 2008, p. 181). Având acum ceea ce Merleau-Ponty numea „corpul glorios" (Merleau-Ponty, 1964, p. 195), el poate juisa fără riscul de a fi anihilat în propria juisare, cu atât mai mult cu cât Totalitatea mamă-copil trece în „uitare". Trece, de fapt, în imemorialul unui *Tot* arhaic ce nu a fost niciodată prezent cu adevărat, decât, doar, ca iluzie a schematismului, iluzie care, odată proliferată, se poate da ca atare, inclusiv retroactiv, în multiplicitatea sa. În acest sens, în relația dintre fenomenologic şi simbolic, rolul simbolicului (ca pură negativitate) este de a „trezi" ceva din câmpul fenomenologic, pentru a da seama de iluzia Totalității care, la Freud, este prezentă în acea *atotputernicie* ce îi dă copilului totul, inclusiv pe Celălalt (mama, în fantasma incestului).

BIBLIOGRAFIE

Agamben, G. (1997). Vocation and Voice. *Qui parle*, *10*(2), 89-100.

Hegel, G. W. F. (1995). *Fenomenologia spiritului* (V. Bogdan, traducător). Bucureşti: IRI (lucrarea inițială apărută în 1807).

Husserl, E. (2005). *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1895-1925)* (J. B. Brough, traducător). New York: Springer (lucrare inițială apărută în 1980).

Kant, I. (1969). *Critica rațiunii pure* (N. Bagdasar, & E. Moisuc, traducători). Bucureşti: Ed. Ştiințifică (lucrarea inițială apărută în 1781).

Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Le Seuil.

Lacôte, C. (2012). *Inconştientul* (R. Arnăutu, & V. Ciomoş, traducători). Cluj-Napoca: Eikon (lucrarea inițială apărută în 1998).

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.

Richir, M. (1983). *Recherches phénoménologiques IV, V. Du schématisme phénoménologique transcendantal*. Bruxelles: Ousia.

Richir, M. (1988). *Phénoménologie et institution symbolique (Phénomènes, temps et êtres II)*. Grenoble: Jérôme Millon.

Richir, M. (1991). Sens et paroles: pour une approche phénoménologique du langage. În G. Florival (Ed.), *Figures de la Rationalité - Etudes d'Anthropologie philosophique IV* (p. 228-246). Louvain: Peeters Publishers.

Richir, M. (1993). *Le corps. Essai sur l'intériorité*. Paris: Hatier.

Richir, M. (2006). Leiblichkeit et phantasia. În M. Wolf-Fédida (Ed.), *Psychothérapie phénoménologique* (p. 35-45), Paris: MJW-Fédition.

Richir, M. (2008). Phénoménologie de l'élément poétique. *Studia Phaenomenologica*, *VIII*, 177-186.

Richir, M. (2010). *Variations sur le sublime et le soi*. Grenoble: Jérôme Millon.

Tengelyi, L. (2006). *Experience, Action and Naration*. Lucrare accesată la adresa: http://www2.uni-wuppertal.de/FBA/philosophie/personal/tengelyi/Texte%20Tengelyi/expnar.pdf

Winnicott, D. W. (2006). *Joc şi realitate* (I. Lazăr, traducător). Bucureşti: Editura Trei. (lucrarea inițială apărută în 1971).