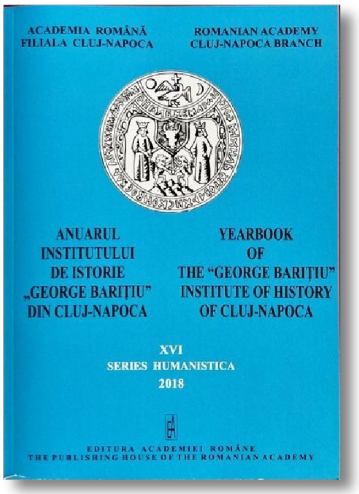

ISSN 1584-4404

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

humanistica.ro

Despre sens în nebunie

Cristian Bodea

How to cite this article:
Bodea, Cristian (2018) *Despre sens în nebunie*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 16, pp. 203–210. DOI: 10.5281/zenodo.22966715

© 2018: 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

DESPRE SENS ÎN NEBUNIE

Cristian Bodea

Universitatea „Babeş-Bolyai", din Cluj-Napoca
Centrul de Filosofie Aplicată

Abstract. *ABOUT MEANING IN MADNESS. Our research paper is grounded on the possibility of two questions that can be raised regarding madness. One is the question if madness has a meaning and the other one is the question if there is a meaning in madness. Apparently two questions that are the same, these are the ones that will give us the possibility to approach madness from two complementary perspectives. The phenomenological perspective, since it takes madness as a phenomenon, will raise a question regarding the meaning of madness, of course. Instead, the psychoanalytical one, being less preoccupied with the phenomenon as such and more with what happens inside the phenomenon, will search for a meaning in madness. However, both of them will take into account our own personal approach, which is that of the non symbolic phenomenology, an approach which imposes a particular understanding of meaning. The particularity that is given to the meaning in the context of Marc Richir's non symbolic phenomenology, the one of being sens se faisant, meaning in the making, will allow us... a meaningful discourse... about meaning in madness, given the fact that in such an exceptional condition of the human being we will not find a lack of meaning, but too much presence of it. Thus, the meaning of madness becomes to realize the meaning as such whatever is the place of meaning. It can be outside madness (in a phenomenological approach), or it can be inside madness (in an psychoanalytical approach). Whatever it's place, meaning becomes the same, and problematic in the same way for every human being, exceptional or not.*

Keywords: *non symbolic phenomenology, Lacanian psychoanalysis, meaning, meaning in the making, feral essences (Wesen sauvages), transcendental illusion.*

O anumită direcție a fenomenologiei contemporane, aceea care continuă buna tradiție inițiată de Husserl, întemeietorul acestei ramuri a filosofiei, păstrează încă ceea ce reprezenta chiar de la început un element central al preocupărilor sale. Este vorba, desigur, despre sens. Fenomenologia contemporană pe care o avem în vedere este fenomenologia lui Marc Richir, non standard numită de el, non simbolică de noi.

Încă de la început, Husserl, chiar dacă intenționa să facă din fenomenologie o știință, intenționa să întemeieze nu o știință a fenomenelor, ci una a condiției lor de

An. Inst. de Ist. „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. XVI, 2018, p. 203-210

posibilitate, adică a sensului transcendental care ne permite să vorbim cu sens despre fenomen. Că o asemenea ştiinţă este cu adevărat posibilă, Marc Richir contestă; nu contestă însă şi sensul transcendental al fenomenului, cu condiţia să luăm fenomenul ca fenomen, iar nu ca fenomen a ceea ce se fenomenalizează (Richir, 1990). Pentru că renunţă la lucrul în sine, fenomenologia este mai puţin o ştiinţă pentru Richir şi mai mult o artă, iar sensul va avea mereu în el promisiunea unei împliniri, devenind astfel *sens se faisant* (sens în curs de a se face).

Sensul ca *sens se faisant* poartă în sine o asemenea promisiune, fără ca ea totuşi să se poată împlini vreodată (cel puţin nu pentru subiectul uman care nu intră sub incidenţa patologicului). Dar, pentru că ea există, şi pentru că am renunţat la orice ghidaj transcendental al lucrului în sine, cu *sens se faisant* ne situăm la limita dintre normal şi patologic, la marginea nebuniei.

Psihanalistul Jacques Lacan (1993) considera psihoza singura afecţiune în care subiectul este cu adevărat nebun. Iar despre nebunie spunea că aceasta începe acolo unde subiectul îşi pierde... nu „minţile”..., ci libertatea (Lacan, 1993). Lacan nu insistă asupra acestei afirmaţii prin care, aparent, se atrage atenţia asupra unui lucru destul de banal. Cel aflat într-o astfel de suferinţă nu îşi mai poate organiza singur viaţa socială, nu se poate îngriji de necesităţile vieţii fără ajutorul cuiva; deci, nu mai este liber – fapt care ar fi cu atât mai evident atunci când psihoza este una agresivă şi necesită instituţionalizare.

Chiar dacă e o explicaţie validă, nu aceasta este, credem noi, cea care corespunde intenţiei lui Lacan. Libertatea pe care subiectul o pierde ar fi, mai degrabă, una în alt registru: nu al nevoii, ci al dorinţei. Acesta, fiind un registru care îl implică pe Celălalt, face din libertate o distanţă fără de care subiectul nu se poate constitui ca atare. Aşadar, libertatea care este pierdută în nebunie este tocmai această distanţă care, atunci când lipseşte, uneori, împinge „subiectul” în Celălalt, iar, alteori, îl împinge pe Celălalt în „subiect”. Oricum ar fi, o coliziune are loc şi este una insuportabilă.

Jacques Lacan nu are instrumentele necesare pentru a face sesizabil faptul că cerinţa libertăţii faţă de Celălalt implică două lucruri. Celălalt reprezentând în psihanaliza lacaniană şi bagajul de semnificanţi, limbajul, o primă implicaţie este aceea a unei oarecare libertăţi faţă de limbaj, iar o a doua, aceea a unei libertăţi în limbaj. Ambele implicaţii rezultă din libertatea raportată la limbaj şi trimit, folosindu-ne de instrumentele fenomenologiei non-simbolice, la libertatea fenomenologică şi libertatea simbolică.

Să precizăm din capul locului că, pentru Marc Richir, există un hiat insurmontabil între fenomenologic şi simbolic (Richir, 1992). Prin urmare, cele două tipuri ale libertăţii nu se suprapun şi nu se condiţionează reciproc. Ceea ce înseamnă că un anumit tip de psihotic – să zicem, melancolicul – poate foarte bine să se descurce cu limbajul, să facă metafore sau chiar cuvinte de spirit, deci să aibă libertate în limbaj, adică ceea ce noi numim libertate simbolică, lipsindu-i însă doar o anumită libertate *faţă* de limbaj. Fenomenologic, el nu dispune de acea libertate, condiţie de posibilitate, a unei distanţări faţă de Celălalt, de unde imposibilitatea de

a ajunge la propria alteritate. Confruntat cu această imposibilitate, subiectul melancolic nu găseşte altă rezolvare decât propria *alterare* într-o direcție care sfârşeşte prin *autoliză*.

Aceeaşi lipsă a libertății fenomenologice se regăseşte şi la paranoic, doar că pentru el anihilarea merge în direcția Celuilalt, alteritatea fiind cea care îi cade victimă (a se vedea celebrul caz Aimée al lui Lacan (2015). Observăm cum o fuziune cu Celălalt se cere a fi resorbită. Pentru că Celălalt este peste tot şi nicăieri, subiectul nu poate ataca decât o imagine în oglindă a Celuilalt (cu C mare). Or, aceasta imagine este celălalt (cu c mic), fie ca reflexie a propriei persoane sau a unui seamăn.

Dar, imaginea în oglindă poate fi problematică şi în alte moduri. Poate chiar lipsi, caz în care orice legătură cu alteritatea este de la bun început absentă. Avem aici în vedere subiectul autist. Pe de altă parte, imaginea în oglină poate fi fărâmițată, disipată, multiplicată, caz în care vorbim de schizofrenic. Pentru ambele cazuri, dificultatea de a opera cu semnificanții este evidentă, subiectul fiind constrâns de limbaj la a emite câteva semnale repetitive sau, cum se întâmplă în cazul schizofrenicului, o multitudine de semnale care însă nu se coagulează pentru a forma sensuri. Este ca şi cum, pentru ei, sensul este redus la sensul în curs de a se face, la *sens se faisant*, nefiind în stare să instituie niciun fel de sens determinat, chiar şi aşa, echivoc şi indecis, cum este el. În aceste tipuri de psihoză, nu libertatea fenomenologică, ci aceea simbolică pare a lipsi. Această afirmație este susținută şi dintr-un alt punct de vedere, acela al responsabilității.

Dacă în cazul melancolicului nu există niciun dubiu în privința faptului că este „responsabil" de propriul act suicidal, iar în cazul paranoicului cu greu se poate dovedi că nu a fost responsabil de actele sale (dificultatea fiind dată şi de aspectul megaloman pe care paranoia îl ia; Lacan, 2015), nimeni nu pune la îndoială lipsa de responsabilitate a autistului sau a schizofrenicului. Şi totuşi, ei se află într-o lume de limbaj şi operează, chiar dacă atât de deficitar, cu limbajul (deci, implicit, au şi un raport cu Legea). Explicația pe care noi o dăm acestui fapt este aceea că, spre deosebire de celelalte două tipuri de psihoze menționate de noi, acestea din urmă nu sunt lipsite de libertate fenomenologică. Ba ea este încă prea prezentă; este atât de efectivă încât „subiecții" se pierd în ea.

Odată cu această explicație, ajungem să formulăm teza noastră. Ea susține că, în cazul psihozelor, avem de-a face cu un *raport* special cu sensul, raport care se traduce în psihanaliza lacaniană printr-un raport special cu Celălalt. Particularitatea poziției psihotice este tranşată la nivelul libertății, iar, la acest nivel, în interiorul psihozei, se stratifică diversele sale forme. Până la urmă, ar fi mai potrivit să vorbim nu de nebunie, ci de... „nebunii" în raport cu limbajul, adică, la urma urmei, cu transcendentalitatea sensului. Aşadar, limita nebuniei ar deveni nebuniile pe care ni le permitem cu Celălalt, cu limbajul. De aceea, a fi artist implică întotdeauna o asemenea dilemă a limitei.

Restrâns într-o frază, emitem teza că nebunia ține de sens, că nu este în afara sensului, iar această legătură cu sensul se reflectă în libertatea subiectului (fie ea fenomenologică sau simbolică). Pentru a ne susține teza avem însă nevoie de instrumentele unei fenomenologii transformate, cum este aceea a lui Marc Richir, şi ale unei psihanalize transformate, cum este cea a lui Jaques Lacan. O asemenea fenomenologie ne spune că sensul este altceva decât sensul simbolic instituit, iar libertatea mai mult decât normativitate. O psihanaliză transformată ne spune, printre altele, că norma este cea care ne eliberează, şi ne eliberează chiar de ea însăşi, astfel încât subiectul face saltul de la registrul nevoii la cel al dorinței. Cum legea vine de la Celălalt, Celălalt este elementul care dă legea, dar şi cel care o suspendă, pentru a deschide subiectului câmpul dorinței, unde, credem noi, găseşte nimic altceva decât libertatea fenomenologică. În condițiile limitate de spațiu şi de timp pe care le avem la dispoziție nu putem decât să menționăm, fără prea multe detalii, toate aceste elemente care, sperăm, vor fi pe deplin dezvoltate într-o cercetare mai amplă.

În contextul fenomenologiei non-simbolice se înțelege că sensul este un semnficant transcendental. Transcedentalitatea sensului îl plasează pe acesta într-un registru care depăşeşte cadrul simbolic a ceea ce înțelegem în mod curent prin limbaj. Chiar dacă el ține de limbaj, nu este acel limbaj care se confundă, de multe ori, cu limba, ci limbajul dinainte de a fi instituit în limbă. Faptul că ființa umană, înainte încă de a putea vorbi, este imersată într-o lume de limbaj este aici relevant. Nu este fără efect, ne dovedeşte psihanaliza, că un subiect, chiar şi înainte de a cunoaşte o limbă, are apercepția de limbaj. Efectul limbajului, aşadar, îl precede pe cel al limbii, înțelegând aici prin limbaj o masă de semnificanți fără un sens determinat, instituit, pentru cel pe care îl afectează.

Toți aceşti semnificanți fără semnificați planează asupra subiectului sub forma a ceea ce Marc Richir (1990) numeşte esențe sălbatice – *Wesen sauvages* este expresia pe care el o foloseşte. Chiar şi atunci când aceste esențe sunt, să zicem, domesticite în procesul de învățare a unei limbi, deci odată cu instituirea limbajului în limbă, nu pot fi neutralizate fără rest. Întotdeauna, arată Marc Richir, vor rămâne resturi de sens, neinstituite, care acompaniază sensul instituit (Richir, 1992). Resturile de sens parazitare țin de o normalitate a ființei umane în raport cu sensul, aşa cum şi vocile refulatului care însoțesc Vocea (cu V mare), despre care Lacan aminteşte în unele locuri, nu țin de patologic.

Încercând să aflăm câte ceva despre nebunie, vom afla, în egală măsură, câte ceva despre ființa umană în general, despre aşa-zisul subiect normal. Şi aflăm în primul rând că granițele normalității nu sunt atât de hotărâte pe cât s-ar crede. Ele fluctuează după un *Stimmung* al lumii, cu care se armonizează mai mult sau mai puțin. Astfel, subiectul este normal doar în măsura în care putem spune despre el că este supus normei, dar nu şi dacă o deține, o stăpâneşte. Or, a nu accepta că nu te poți înstăpâni asupra normei înseamnă a alege calea spre nebunie.

Cealaltă direcție nu este nici ea foarte clară şi distinctă. Asigurarea normalității nu este cu nimic mai mult decât, după cum se exprimă Marc Richir (1992), un

pathos al logosului, o patologie sau, după o formulă sugerată de Lacan (1993, 2005) care, la rându-i, a preluat termenul din literatura psihanalitică a vremii, asigurarea normopatului. Oricum am pune problema, a suferi de normalitate face parte din esența ființei umane, urmare a întâlnirii imperfecte, nesatisfăcătoare, cu limbajul – rataj care face din fiecare subiect uman un nevrozat.

Avem, aşadar, pe de o parte, subiectul nevrozat, care acceptă ratajul, făcând din el chiar o normă a normalității, această normă fiind de fapt cea căreia i se supune. I se supune, cu alte cuvinte, imprevizibilului, imposibilului, inconştientului. Pe de altă parte, avem subiectul psihotic „aflat sub cerul liber", care refuză orice limitare de acest fel. Dar refuzul său nu este fără urmări. Una dintre consecințe este, aşa cum am arătat mai devreme, faptul că îşi pierde libertatea. Am putea chiar spune că, într-un fel, renunță la libertate în schimbul unei certitudini pe care singur o creează în delirul sau halucinația, sa. Atunci când legătura cu Celălalt este viciată, nimic nu este mai simplu.

Pentru subiectul normopat, în schimb, lucrurile sunt mult mai complicate. Certitudinea, pentru el, rămâne mereu un ideal, pentru că, de fiecare dată când se apropie de ea, intervine ceva care îl depăşeşte şi pentru care nu are niciun fel de explicație: angoasa.

Despre angoasă Lacan spune în repetate rânduri că este singurul afect care nu înşeală. Rezultă că, în definitiv, subiectul normopat, care caută certitudinea, o găseşte, însă nu acolo unde se aşteaptă. Chiar şi idealul său este suprimat de o certiudine care nu se regăseşte în limbaj, fiind una a corpului. Certitudinea existenței, aşadar, nu este dată de gândire, aşa cum credea Descartes, ci, mai degrabă, de angoasă.

Dintre cele trei registre de care psihanaliza lacaniană se foloseşte în teoria sa (real, simbolic, imaginar), angoasa aparține realului. De aceea angoasa nu înşeală. Pentru că ea nu *poate* înşela. Realul reprezintă imposibilul, tot ceea ce scapă simbolizării sau imaginării. Or, realul corpului are tocmai această caracteristică. Ceea ce înseamnă că, vorbind aici despre corp, nu acel corp anatomic, disecabil şi analizabil, îl avem în vedere, ci un alt corp al, să zicem aşa, pasiunilor.

Fenomenologia lui Marc Richir (urmându-l pe Husserl) face o distincție clară între aceste două corpuri. Unul este *Körper*, corpul ca obiect, şi altul este *Leib*, trupul subiectiv, corpul trăit. Distincția dintre cele două este categorică, la fel de categorică ca aceea dintre simbolic şi fenomenologic (Richir, 1992). Trupul fenomenologic, aşadar, este acela care suportă angoasa. Ceea ce nu o face pe aceasta mai puțin prezentă în carne, în trupul de carne, *chair*, după o expresie a lui Merleau-Ponty.

Dar ceea ce psihanaliza lacaniană numeşte angoasă primeşte o altă dimensiune în fenomenologia richiriană. Aici, ea poate fi pozitivată, deşi acelaşi aspect îl are şi în psihanaliza lacaniană, fără a fi însă la fel de evident. Aspectul pozitiv al angoasei este, în fenomenologia richiriană, experiența sublimului. A sublimului pozitiv, ca să fim mai exacți, deoarece există şi un alt sublim, acela negativ în care negativitatea

angoasei, de cele mai multe ori singurul aspect sub care angoasa este privită, se exprimă în ceea ce Richir (1992) numeşte chisturi simbolice.

Scurtcircuitarea simbolicului, cauzată de această experienţă cu totul particulară rezervată fiinţei umane, poate avea, aşadar, două efecte. Un efect care trimite dincolo de experienţa limbajului, care întrerupe instituirea limbajului în limbă, manifestându-se printr-o „tăcere vorbitoare", şi un efect în urma căruia fiinţa umană rămâne captivă simbolicului, fascinată de aceste puncte de ruptură în simbolic (puncte cărora încearcă să le dea continuitate prin chisturile simbolice). Este tocmai cazul în care putem vorbi despre sublimul negativ, sau angoasa, ce nu... „tace", ci produce simptome care, de fapt, nu spun nimic (cel puţin, nu din punct de vedere fenomenologic).

Dintr-un anumit punct de vedere, unul care ia în considerare nebunia, aşa cum facem şi noi aici, chiar şi această producere de simptome poate fi pozitivată, deoarece e preferabilă producerea acestor simptome sterile, dar în care angoasa se neutralizează, în loc de absenţa lor, ceea ce ar face ca angoasa să rămână mereu activă, constrânsă să găsească unica supapă în treceri la act imprevizibile şi maligne. Cu alte cuvinte, este preferabilă încercarea de a da un sens angoasei (chiar dacă se închistează), în locul încercării de a o ignora sau de a o expulza cu totul.

În cazul special în care angoasa, acest caz particular de experienţă a sublimului, nu este ignorată, dar nici nu se încearcă stăpânirea ei în vreun fel, avem de-a face cu ceea ce, în psihanaliza lacaniană, se numeşte experienţa pasei. Este un moment de sublim în care subiectul nu mai are simptom, dar nici angoasă. Nu are angoasă, nu pentru că o „elimină" psihotic, ci pentru că este imersat în ea, într-un act ce poate fi numit psihanalitic. Vedem cum elemente cheie ale psihanalizei lacaniene, fiind puse în legătură cu experienţa sublimului, nu sunt rezervate exclusiv, să zicem, specialiştilor, ci ele sunt un atribut general valabil al fiinţei umane.

Putem acum vorbi de un sens în afara nebuniei, care este acela al experienţei cu adevărat pozitive a sublimului, care suspendă angoasa şi simptomul. În interiorul nebuniei, sensul este înşelător şi se arată ca nonsens pentru a ne aminti de esenţele sălbatice care afectează fiecare fiinţă umană. Sensul nebuniei este, aşadar, unul dublu: de a invoca posibilitatea unui spaţiu în care angoasa este neutralizată fără simptom şi de a arăta dificultăţile care apar atunci când gândirea încearcă să preia sensul în totalitate. Ignorând restul care îi scapă, gândirea ignoră nimic altceva decât trupul, veche dificultate cartezianã cu care, iată, omul modern încă se confruntă.

Ni se va atrage aici atenţia că ne înşelăm. Că omul contemporan este astăzi, poate mai mult ca niciodată, preocupat de corp şi de corporalitate sa. Acceptăm fără nicio reţinere această observaţie numai dacă prin corp înţelegem *Körper*, iar nu *Leib*. Într-adevăr, omul, să zicem post-modern, se preocupă de corp, poate chiar excesiv. Nu însă corpul trăit îl are în vedere, nu corpul de carne, ci corpul ca mecanism, ca maşinărie care se cere menţinută, întreţinută, ajustată, optimizată. Este vorba despre un corp imaginat, iar nu despre acela real, în ciuda tuturor aparenţelor.

Iluzia că, vorbind despre *Körper*, vorbim, de fapt, despre corpul real este creată şi menţinută cu participarea ştiinţelor despre om. Pentru ele, accesul la cele mai intime şi mai subtile elemente ale organismului reprezintă dovada că realul este palpabil. Ghidate de credinţa ascunsă a lucrului în sine, ele creează o ideologie a progresului care întrevede într-un viitor, mai mult sau mai puţin apropiat, eliminarea oricărei incertitudini, a oricărui imposibil în ceea ce priveşte corpul. Cu alte cuvinte, ceea ce scapă va fi, într-un final, prins – desigur, de către gândire. Or, nu revenim, prin acest detur, la acelaşi cartezianism de secol XVII? Nu acelaşi vechi argument al gândirii va sta la baza existenţei?

În privinţa nebuniei, ştiinţa are acelaşi ideal. Existenţa nebunului este o chestiune de gândire. Este chestiunea unei gândiri fără sens, ca să fim mai exacţi. De la gândire fără sens, la existenţă fără sens nu mai este, acum, decât un pas. Un pas care a fost, de altfel, deja făcut. Să nu uităm că primele victime ale regimului nazist au fost nebunii. Prin programe de sterilizare, apoi de eutanasiere, au fost eliminaţi în masă, chiar mai devreme, în America. Toate acestea cu argumente ştiinţifice furnizate de noul biologism al vremii, igiena de rasă.

Genetica s-a îndepărtat cu mult de acele aberaţii, însă de fiecare dată când auzim de gene responsabile de diferite trasături de caracter ale fiinţei umane, nu putem să nu ridicăm semne de întrebare. Iar când speranţa de tratare a psihozelor se pune exclusiv în medicaţie sau diverse alte tehnici, fie ele invazive sau neinvazive, imaginea unui Celălalt care se impune agresiv, şi din exterior, asupra pacientului, pus în postura de pacient absolut, adică fără nicio urmă de subiectivare, revine din nou.

Urmând logica gândirii lui Giorgio Agamben, nebunul este, în aceste condiţii, sacralizat, pentru că este redus la viaţa nudă. În mod paradoxal, efectul biologismului este acela de a-l priva de *bios*, reducându-l la zoe (Agamben, 2006), la un soi de animalitate de care oricine, oricând, se poate dispensa. Atâta timp cât nebunul nu are nimic de spus, la limită, nu este productiv; el nu are nicio utilitate, deci ne putem dispensa de el.

E adevărat, nu are nimic de spus, însă doar dacă reducem sensul la cel simbolic instituit. Abordat fenomenologic, aşa cum o face Marc Richir, sensul poate fi, aşa cum am văzut deja, prezent şi în nebunie (în forma lui brută, sălbatică). Pe de altă parte, nu este un alt sens al nebuniei acela de a admite că cineva, fără voinţa sa, poate deveni sacru?

A fi om sfânt este o posibilitate pe care psihanaliza lacaniană o menţionează în repetate rânduri (Lacan, 2005). A fi om sfânt, adică a fi fără simptom, la fel precum nebunul, oricât de surprinzător ar părea, este. Totuşi, între unul şi celălalt există o diferenţă, şi ea nu stă doar în aceea că primul păstrează un *bios*, pentru că, păstrând un *bios*, păstrează în plus un *ethos,* şi, prin urmare, putem vorbi despre o etică a omului sfânt. Nu acelaşi lucru îl putem spune şi despre nebun.

Merită, pentru aceasta, ca el să fie tratat ca un rebut şi aruncat la coşul de gunoi? Unii psihotici răspund chiar ei înşişi afirmativ. Melancolicul, văzându-se ca un rest, el însuşi restul pe care refuză să îl accepte, într-un ultim gest „etic” absolut,

se aruncă în gol, lăsând astfel lumea „curată”. Desigur, paranoicul protestează, chiar el fiind cel pur, iar lumea un loc incurabil (pe care încearcă totuşi să îl cureţe, să îl pună în ordine). Psihoticul de aceea este nebun, dintr-un soi de naivitate prin care caută o etică perfectă – adică, un raport perfect cu Celălalt. Pentru că aşa ceva nu există (nu există raport sexual, spune Lacan), el nu are o etică.

Ar fi totuşi şi o etică proprie psihoticului, dacă o putem numi aşa. O etică a juisării fără limite, fie că este făcută posibilă de libertatea fenomenologică (când se juisează de corp, propriu sau al celuilalt), fie de aceea simbolică (atunci când se juisează de limbaj, mai exact de insituirea limbajului în limbă). Dar, pentru ca o asemenea juisare să poată avea loc, este nevoie ca realul, şi în primul rând realul angoasei, să fie înlăturat, forclus. Cum există întotdeauna o întoarcere a refulatului, tot realul este acela care demonstrează neajunsurile unei asemenea „etici”, punând subiectul în suferinţă. Odată cu suferinţa, i se oferă astfel şansa de a descoperi că nu juisăm de corpul nostru sau de corpul celuilalt, ci juisăm în corp, iar că juisarea de limbaj este întreruptă de agonia suferinţei, deci limitată. Cu alte cuvinte, subiectul are şansa de a descoperi diferenţa dintre *Körper* şi *Leib*, acesta din urmă fiind corpul străbătut de limbaj al fiinţei vorbitoare.

Pentru subiectul normopat, o asemenea diferenţă este tot timpul, într-o oarecare măsură, prezentă. Dacă uneori uită de ea, uitarea nu poate dura mult, deoarece angoasa este acolo să-i amintească. Nu e nevoie, astfel, să pătimească, cel puţin nu la fel ca psihoticul, în urma juisării sale. Deoarece etica sa este una a dorinţei, poate descoperi că o altă şansă îi stă în plus la dispoziţie, aceea de a se elibera, fie şi numai pentru scurte momente, de simptom.

În concluzie, vorbind despre sens în nebunie dintr-o perspectivă fenomenologică şi psihanalitică, suntem conduşi spre ideea că, pe fondul libertăţii, acceptarea angoasei, şi avem în vedere acea primă angoasă, experienţă a sublimului care are loc la primul contact cu limbajul în deschiderea originară, este condiţie de posibilitate pentru ca subiectul să se lanseze pe orbita unei fiinţări pe care nici libertatea feomenologică, nici cea simbolică nu o pot defini, deoarece juisarea în corp este de un cu totul alt tip. În acelaşi timp, corpul ca *Leib* este şi el condiţie de posibilitate a unei astfel de juisări în plus.

BIBLIOGRAFIE

Agamben, G. (2006). *Homo Sacer (I). Puterea suverană şi viaţa nudă* (A. Cistelecan, traducător). Cluj-Napoca: Idea.

Lacan, J. (1993). *The Seminar of Jacques Lacan: The Psychoses* (R. Grigg, traducător). New York: W. W. Norton&Co.

Lacan, J. (2005). *Le sinthome*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (2015). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Points.

Richir, M. (1990). *La crise du sens de la phénoménologie*. Grenoble: Jérôme Millon.

Richir, M. (1992). *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: Jérôme Millon.