

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

posibilitate, adică a sensului transcendent care ne permite să vorbim cu sens despre fenomen. Că o asemenea știință este cu adevărat posibilă, Marc Richir contestă; nu contestă însă și sensul transcendent al fenomenului, cu condiția să luăm fenomenul ca fenomen, iar nu ca fenomen a ceea ce se fenomenalizează (Richir, 1990). Pentru că renunță la lucrul în sine, fenomenologia este mai puțin o știință pentru Richir și 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 totuși să se poată împlini vreodată (cel puțin nu pentru subiectul uman care nu intră sub incidența patologicului). Dar, pentru că ea există, și pentru că am renunțat la orice ghidaj transcendent al lucrului în sine, cu *sens se faisant* ne situăm la limita dintre normal și patologic, la marginea nebuniei.

Psihanalistul Jacques Lacan (1993) considera psihoza singura afecțiune în care subiectul este cu adevărat nebun. Iar despre nebunie spunea că aceasta începe acolo unde subiectul își pierde... nu „mințile”..., ci libertatea (Lacan, 1993). Lacan nu insistă asupra acestei afirmații prin care, aparent, se atrage atenția asupra unui lucru destul de banal. Cel aflat într-o astfel de suferință nu își mai poate organiza singur viața socială, nu se poate îngriji de necesitățile vieții fără ajutorul cuiva; deci, nu mai este liber – fapt care ar fi cu atât mai evident atunci când psihoza este una agresivă și necesită instituționalizare.

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

Jacques Lacan nu are instrumentele necesare pentru a face sesizabil faptul că cerința libertății față de Celălalt implică două lucruri. Celălalt reprezentând în psihanaliza lacaniană și bagajul de semnificanți, limbajul, o primă implicație este aceea a unei oarecare libertăți față de limbaj, iar o a doua, aceea a unei libertăți în limbaj. Ambele implicații rezultă din libertatea raportată la limbaj și trimit, folosindu-ne de instrumentele fenomenologiei non-simbolice, la libertatea fenomenologică și libertatea simbolică.

Să precizăm din capul locului că, pentru Marc Richir, există un hiat insurmontabil între fenomenologic și simbolic (Richir, 1992). Prin urmare, cele două tipuri ale libertății nu se suprapun și nu se condiționează 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 față de limbaj. Fenomenologic, el nu dispune de acea libertate, condiție de posibilitate, a unei distanțări față de Celălalt, de unde imposibilitatea de

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

Aceeași lipsă a libertății fenomenologice se regăsește și 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 și 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 și 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 oglindă poate fi fărâmițată, disipată, multiplicată, caz în care vorbim de schizofrenic. Pentru ambele cazuri, dificultatea de a opera cu semnificații 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 și 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 și așa, echivoc și indecis, cum este el. În aceste tipuri de psihoză, nu libertatea fenomenologică, ci aceea simbolică pare a lipsi. Această afirmație este susținută și 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 și de aspectul megaloman pe care paranoia îl ia; Lacan, 2015), nimeni nu pune la îndoială lipsa de responsabilitate a autistului sau a schizofrenicului. Și totuși, ei se află într-o lume de limbaj și operează, chiar dacă atât de deficitar, cu limbajul (deci, implicit, au și 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 tranșată 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. Așadar, 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, și 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, și ne eliberează chiar de ea însăși, 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 și cel care o suspendă, pentru a deschide subiectului câmpul dorinței, unde, credem noi, găsește nimic altceva decât libertatea fenomenologică. În condițiile limitate de spațiu și 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 semnificant transcendent. Transcendentalitatea sensului îl plasează pe acesta într-un registru care depășește 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 dovedește psihanaliza, că un subiect, chiar și înainte de a cunoaște o limbă, are apercipția de limbaj. Efectul limbajului, așadar, 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 acești semnificanți fără semnificați planează asupra subiectului sub forma a ceea ce Marc Richir (1990) numește esențe sălbatice – *Wesen sauvages* este expresia pe care el o folosește. Chiar și 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, așa cum și vocile refumatului care însoțesc Vocea (cu V mare), despre care Lacan amintește 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 așa-zisul subiect normal. Și 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 și dacă o deține, o stăpânește. 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 și 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 rândul ei, 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, așadar, 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, inconștientului. 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, așa cum am arătat mai devreme, faptul că își 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 depășește și pentru care nu are niciun fel de explicație: angoasa.

Despre angoasă Lacan spune în repetate rânduri că este singurul afect care nu înșeală. Rezultă că, în definitiv, subiectul normopat, care caută certitudinea, o găsește, însă nu acolo unde se așteaptă. Chiar și idealul său este suprimat de o certitudine care nu se regăsește în limbaj, fiind una a corpului. Certitudinea existenței, așadar, nu este dată de gândire, așa cum credea Descartes, ci, mai degrabă, de angoasă.

Dintre cele trei registre de care psihanaliza lacaniană se folosește în teoria sa (real, simbolic, imaginar), angoasa aparține realului. De aceea angoasa nu înșeală. Pentru că ea nu *poate* înșela. 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 și analizabil, îl avem în vedere, ci un alt corp al, să zicem așa, pasiunilor.

Fenomenologia lui Marc Richir (urmându-l pe Husserl) face o distincție clară între aceste două corpuri. Unul este *Körper*, corpul ca obiect, și altul este *Leib*, trupul subiectiv, corpul trăit. Distincția dintre cele două este categorică, la fel de categorică ca aceea dintre simbolic și fenomenologic (Richir, 1992). Trupul fenomenologic, așadar, 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 numește angoasă primește o altă dimensiune în fenomenologia richiriană. Aici, ea poate fi pozitivată, deși același aspect îl are și 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 exacti, deoarece există și 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) numește chisturi simbolice.

Scurtcircuitarea simbolicului, cauzată de această experiență cu totul particulară rezervată ființei umane, poate avea, așadar, două efecte. Un efect care trimite dincolo de experiența limbajului, care întrerupe instituirea limbajului în limbă, manifestându-se printr-o „tăcere vorbitoare”, și un efect în urma căruia ființa 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 puțin, nu din punct de vedere fenomenologic).

Dintr-un anumit punct de vedere, unul care ia în considerare nebunia, așa cum facem și noi aici, chiar și această producere de simptome poate fi pozitivată, deoarece e preferabilă producerea acestor simptome sterile, dar în care angoasa se neutralizează, în loc de absența lor, ceea ce ar face ca angoasa să rămână mereu activă, constrânsă să găsească unica supapă în treceri la act imprevizibile și 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 experiență 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 numește experiența 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 experiența sublimului, nu sunt rezervate exclusiv, să zicem, specialiștilor, ci ele sunt un atribut general valabil al ființei umane.

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

Ni se va atrage aici atenția că ne înșelăm. Că omul contemporan este astăzi, poate mai mult ca niciodată, preocupat de corp și de corporalitate sa. Acceptăm fără nicio rețineră această observație numai dacă prin corp înțelegem *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 mașinărie care se cere menținută, întreținută, ajustată, optimizată. Este vorba despre un corp imaginat, iar nu despre acela real, în ciuda tuturor aparențelor.

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

În privința nebuliei, știința are același ideal. Existența nebuliei este o chestiune de gândire. Este chestiunea unei gândiri fără sens, ca să fim mai exacti. De la gândire fără sens, la existență 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 eliminați în masă, chiar mai devreme, în America. Toate acestea cu argumente științifice furnizate de noul biologism al vremii, igiena de rasă.

Genetica s-a îndepărtat cu mult de acele aberații, însă de fiecare dată când auzim de gene responsabile de diferite trăsături de caracter ale ființei umane, nu putem să nu ridicăm semne de întrebare. Iar când speranța de tratare a psihozelor se pune exclusiv în medicație sau diverse alte tehnici, fie ele invazive sau neinvazive, imaginea unui Celălalt care se impune agresiv, și 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 condiții, sacralizat, pentru că este redus la viața 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, așa cum o face Marc Richir, sensul poate fi, așa cum am văzut deja, prezent și în nebunie (în forma lui brută, sălbatică). Pe de altă parte, nu este un alt sens al nebuliei acela de a admite că cineva, fără voința sa, poate deveni sacru?

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

Merită, pentru aceasta, ca el să fie tratat ca un rebut și aruncat la coșul de gunoi? Unii psihotici răspund chiar ei înșiși afirmativ. Melancolicul, văzându-se ca un rest, el însuși 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 totuși să îl curețe, 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 așa ceva nu există (nu există raport sexual, spune Lacan), el nu are o etică.

Ar fi totuși și o etică proprie psihoticului, dacă o putem numi așa. O etică a juisării fără limite, fie că este făcută posibilă de libertatea fenomenologică (când se juissează de corp, propriu sau al celuilalt), fie de aceea simbolică (atunci când se juissează de limbaj, mai exact de insituirea limbajului în limbă). Dar, pentru ca o asemenea juisare să poată avea loc, este nevoie ca realul, și 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 suferință. Odată cu suferința, i se oferă astfel șansa 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 suferinței, deci limitată. Cu alte cuvinte, subiectul are șansa de a descoperi diferența dintre *Körper* și *Leib*, acesta din urmă fiind corpul străbătut de limbaj al ființei vorbitoare.

Pentru subiectul normopat, o asemenea diferență 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 puțin nu la fel ca psihoticul, în urma juisării sale. Deoarece etica sa este una a dorinței, poate descoperi că o altă șansă îi stă în plus la dispoziție, aceea de a se elibera, fie și numai pentru scurte momente, de simptom.

În concluzie, vorbind despre sens în nebulie dintr-o perspectivă fenomenologică și psihanalitică, suntem conduși spre ideea că, pe fondul libertății, acceptarea angoasei, și avem în vedere cea primă angoasă, experiența a sublimului care are loc la primul contact cu limbajul în deschiderea originară, este condiție de posibilitate pentru ca subiectul să se lanseze pe orbita unei ființări pe care nici libertatea fenomenologică, nici cea simbolică nu o pot defini, deoarece juisarea în corp este de un cu totul alt tip. În același timp, corpul ca *Leib* este și el condiție de posibilitate a unei astfel de juisări în plus.

BIBLIOGRAFIE

- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer (I). Puterea suverană și viața nudă* (A. Cistelecan, traducător). Cluj-Napoca: Ideea.
- 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.