



ISSN 1584-4404

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



humanistica.ro

Diferența imaginație/phantasia. Implicații practice și dezvoltări teoretice la Marc Richir

Cristian Bodea

How to cite this article:

Bodea, Cristian (2025) *Diferența imaginație/phantasia. Implicații practice și dezvoltări
teoretice la Marc Richir*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-
Napoca, Series Humanistica, Vol. 23, pp. 87–94. DOI: 10.5281/zenodo.17655045



© 2025: 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

DIFERENȚA IMAGINAȚIE/PHANTASIA. IMPLICAȚII PRACTICE ȘI DEZVOLTĂRI TEORETICE LA MARC RICHIR

Cristian Bodea¹

Abstract: *THE DIFFERENCE BETWEEN IMAGINATION AND PHANTASIA. PRACTICAL IMPLICATIONS AND THEORETICAL DEVELOPMENTS IN THE WORK OF MARC RICHIR. The text exploits the symbolic/phenomenological divide and focuses, in particular, on one direct consequence of the distinction between imagination and phantasia, albeit not the only one. It also attempts to clarify this distinction, which gives rise to the concept of “non-specular mimesis”. To suggest the practical implications of this concept, it will draw parallels with the “mirror stage” present in Lacanian psychoanalytic theory. The aim of the paper is to demonstrate how the phenomenological concept can contribute to the psychoanalytic one, thereby influencing practice. Psychoanalysts could adopt an attitude suggested by Richirian phenomenology, which could have beneficial effects for people experiencing mental distress.*

Keywords: *Imagination; Logology; Mirror Stage; Non-Specular Mimesis; Phantasia; Wild Essences.*

În complexul său demers teoretic cu privire la imagine, conștiința imaginii și imaginație, Husserl ajunge să pună și problema fanteziei, concept cu o lungă istorie în filosofie încă din antichitate. Numită de clasicii greci *phantasia*, este adesea confundată cu imaginația, deși, de la origini, i se acordă un statut aparte și o relație specială cu imaginea. Husserl sesizează aceste nuanțe și încearcă unele diferențieri, chiar dacă nu este întotdeauna clar că reușește să depășească confuzia. Mult mai târziu, tot pe linie fenomenologică, Marc Richir preia problematica, secundară în teoria husserliană, pentru a-i acorda o importanță centrală în proiectul său fenomenologic. Mișcarea are implicații cu ramificații multiple, inclusiv asupra a ceea ce reprezintă fundamentul fenomenologiei richiriene: hiatusul simbolic/fenomenologic.

Chiar și la Richir, în textele de început se menține o confuzie între imaginație și *phantasia*, cu atât mai mult cu cât în limbajul comun traducerea grecescului *phantasia* este tocmai termenul „imaginație”. Treptat însă, pentru a elimina această confuzie, Richir folosește acești doi termeni distincți (în mod distinct) și renunță la traducere în germană pe care Husserl o folosea (*Phantasie*) în favoarea termenului grecesc. Astfel, prin „*phantasia*” Richir urmărește să marcheze diferența clară dintre două facultăți ale subiectului uman situate în registre diferite, unul simbolic iar altul fenomenologic.

¹ Department of Socio-Human Research, “George Barițiu” History Institute of the Romanian Academy, Cluj-Napoca; ORCID: 0009-0007-3480-5391.

Dualismul simbolic/fenomenologic reprezintă o particularitate a fenomenologiei lui Marc Richir, esențial pentru înțelegerea în ansamblu a gândirii sale. În opinia mea, una dintre sursele acestui dualism, dacă nu cumva sursa principală, este tocmai distincția imaginație/*phantasia* care are la bază un alt concept husserlian, acela de *conștiință a imaginii* (*Bildbewusstsein*). Ipoteza mea de lucru este că această *conștiință a imaginii* face diferența dintre imaginație și *phantasia* și tot ea este cea care deschide perspectiva unor implicații terapeutice (de natură psihanalitică, aș vrea să precizez acum).

Așadar, dacă pornim de la *Bildbewusstsein*, de la conștiința imaginii, pornim de fapt de la percepție care, în mod clasic, presupune teoria reprezentării, adică: există în mintea noastră un analog al imaginii din realitate (se re-prezintă realitatea, de fapt), cu care mintea, conștiința noastră operează. După cum știm, poziția inovatoare a lui Husserl este anti-reprezentationalistă, iar Richir o urmează, desigur. Anti-reprezentationalismul fenomenologic în care cei doi se încadrează consideră percepția realității ca fiind intuitivă, adică nedublată artificial, nemediată, ci făcută în mod direct, orientată de esențele (*Wesen*) obiectelor din lumea înconjurătoare. Lumea și obiectele care o formează sunt acum ele însele fenomene, care apar așa cum sunt și nimic altceva, fără nimic ascuns în spatele lor: esența se dă în fenomen. Astfel, lumea și obiectele ei se adresează unei conștiințe, o apelează. Ele își pierd pasivitatea și indiferența în raport cu subiectul perceptiv. Ține de capacitatea conștiinței cât poate percepe, și doar atât cât poate percepe i se dă. Nu mai este pentru ea nimic altceva în plus (sau, cel puțin, așa ar sta lucrurile conform lui Husserl).

Conștiința imaginii, tot potrivit lui, este condiționată, după cum bine se știe, de aceste două elemente: *Bildobjekt* și *Bildsujet*, adică imaginea-obiect și imaginea-subiect. Dacă am avea în față fotografia unui măr, ea ar fi imaginea-obiect a mărului, pe când mărul a cărui fotografie o avem, și la care ea se referă, ar fi imaginea-subiect. Într-unul dintre textele sale Marc Richir observă că *imaginea-obiect face prezent ceva absent*, cu implicația că *imaginea-subiect este prezentă ca absență* (Richir 1998: 5). Conștiința imaginii, aș sublinia eu, este acest joc dintre prezență și absență, ceea ce face din imagine una fluctuantă sau, una care licărește (*clignotant* ar spune Richir), nu stă fixă, nemișcată și clară, ori bine definită. Imaginea, compusă din *Bildobjekt* și *Bildsujet*, cere conștiinței mereu un efort de sinteză a ceva *non-prezent* (imaginea-obiect) și altceva *quasi-prezent* (imaginea-subiect). În definitiv, trage concluzia Marc Richir, din moment ce *non-prezent*, *Bildobjekt* este un *fictum*, o iluzie perceptivă care trimite la altceva decât el însuși. Ducând această concluzie la consecința sa ultimă, constatăm situația paradoxală în care ceva prezent și cu o oarecare materialitate și concretețe nu e decât o iluzie iar, în schimb, altceva, subiectul despre care este vorba, ca să zic așa, *Bildsujet*, deși absent, este mai real decât primul, prin însăși *quasi-prezența* sa (*Bildsujet* este absent și, totuși, prezent, deci *quasi-prezent* în egală măsură în care este *quasi-absent*).

Imaginea-obiect a mărului nu este mărul, iar concretețea sa nu are nimic de-a face cu mărul a cărui imagine este. De aceea, chiar și o imagine-obiect lipsită de prezență perceptivă, construită în imaginar, are aceeași valoare fenomenologică cu o imagine-obiect „în carne și oase” ce poate fi percepută cu ochiul liber. *Non-prezența* lui *Bildobjekt* nu se rezumă, așadar, la materialitate/non-materialitate, ci merge până la imaginar/non-imaginar.

Phantasia este fără imagine, postulează Richir. Dincolo de posibilitatea de a imagina se află non-imaginarul, adică *phantasia*. Astfel, în termenii noștri, fotografia nu este altceva decât posibilitate de a imagina. Ceea ce nu poate fi „fotografiat” rămâne doar quasi-absent și *este* quasi-prezent. Ne facem un *selfie* și reușim să fotografiem un *Körper*, dar *Leib* ne scapă. La fel se întâmplă dacă privim în oglindă.

În psihanaliza lacaniană stadiul oglinzii este, după cum știm, un moment esențial în structurarea subiectului. Aș zice că aici se naște conștiința imaginii... de sine. Ea nu vine în mod „natural” spontan, ci are nevoie de un dispozitiv și de asistența și sprijinul Celuilalt. Subiectul în devenire se cere a fi ajutat să treacă dincolo de suprafața glacială a oglinzii care îi restituie un *Körper* nu pentru a găsi tridimensionalitatea imaginii din oglindă și, prin aceasta, copia fidelă a propriului corp. Nici măcar o hologramă de cea mai înaltă definiție nu poate elimina faptul că acest *Bildobjekt* reflectat este doar un *fictum*. Așadar, dincolo de suprafața oglinzii va fi căutată profunzimea nu ca o altă dimensiune a imaginii în *imaginar*, ci ca o dimensiune *cu totul alta* ce ține cont și de celelalte două registre despre care Lacan vorbește: simbolic și real. Prezența Celuilalt, sau quasi-prezența mai bine zis, ar putea prilejui această conștiință a profunzimii, lucru care, de altfel, de cele mai multe ori se și întâmplă. Și se întâmplă pentru că, din nou, de cele mai multe ori, Celălalt este un subiect care vorbește, adresează imaginii din oglindă cuvântul, dar *i se și adresează* însoțind cuvintele de afectivitate. Acest lucru dă naștere unui *Stimmung*, unei atmosfere care favorizează (sau nu) transferul de *Leib* printr-un *mimesis* non-specular (Richir).

Mai e, desigur, și dimensiunea numelui și a numirii care leagă totul cu simbolicul, mai dificil de tradus fenomenologic, spre deosebire de cum am reușit să fac aici cu celelalte două registre angrenate în stadiul oglinzii. Nu o să analizez în detaliu această dificultate, dar cred că ea se datorează, în parte, moștenirii husserliene care pune în raport de reciprocitate conștiința și percepția, refuzându-i subiectului posibilitatea de a i se da ceva mai mult decât poate percepe în mod conștient (de notat: chiar dacă sintezele pasive sunt puse la Husserl pe baza corpului, cel trăit, *Leib*, ele tot presupun o conștiință care să le... trăiască. Corpul nu poate avea o viață proprie, fără conștiință, iar aceasta este însăși condiția de posibilitate a sintezelor pasive). Față de fenomenologie, psihanaliza vine aici în plus cu teoria refulatului și întoarcerea refulatului.

Marc Richir sesizează în schimb această dificultate din sânul fenomenologiei, desigur, pe un teren deja pregătit de Merleau-Ponty. Soluția ar veni din observația că alături de esențe ar fi și aceste esențe sălbatice, *Wesen sauvages*, care „bântuie” subiectul fără știrea sa. Dimensiunea limbajului, cu semnificații săi, intră în fenomenologie cu ajutorul lui Merleau-Ponty și, odată cu aceasta, chestiunea inconștientului. După cum spunea Jacques Lacan, să nu uităm, prieten cu Merleau-Ponty, „inconștientul vine pe urma limbajului” sau, o altă afirmație de-a lui celebră: „inconștientul este structurat ca un limbaj”.

Ceea ce este refulat din conștiință nu este total indiferent, și se organizează într-o constelație de semnificații care, în mod inconștient, intervine în viața conștientă a subiectului. Un paradox, o contradicție de termeni cu care Husserl nu ar fi de acord. O gândire inconștientă ar fi pentru el o absurditate. Însă gândire

aceasta, după cum remarcă Merleau-Ponty într-o notă cu referire la Freud (Merleau-Ponty 2017: 287–289), nu este una convențională. Semnificații odată refulați primesc un sens singular, idiosincratic, deși nu total întâmplător. Există o logică internă, doar a subiectului, după care semnificații se organizează, chiar dacă e ascunsă inclusiv subiectului însuși. Pentru Marc Richir ea reprezintă matricea transcendențială a esențelor sălbatice.

Aici este punctul în care Richir face distincția clară dintre imaginație și *phantasia*. Chiar dacă Husserl admitea că în *phantasia Bildobjekt* lipsește, tot rămâne o oarecare ambiguitate cu privire la felul în care imaginea-subiect afectează conștiința. Răspunsul lui Richir este această matrice transcendențială care acționează (în mod misterios) la distanță străbătând hiatusul insurmontabil dintre fenomenologic și simbolic. Or, această matrice nu presupune o intersubiectivitate ci o *interfacticitate* transcendențială, nu a unui *ego* ci a unui *Leib*, într-un *Leiblichkeit*.

În *Leiblichkeit* dimensiunea vizuală nu este condiție necesară pentru *mimesis*-ul (non-specular) care umanizează. Prezența Celuilalt, în carne și oase, cum ar spune Husserl, nu se concentrează pe imaginea lui... fotografică, ca să zicem așa, ci pe faptul că această carne, acest corp este vorbitor, adică, afectat de limbaj. Afectul limbajului asupra corpului este, în primul rând, cel care se transmite; și aici, uneori, lucrurile pot să nu funcționeze tocmai bine.

Fenomenul specular al simțurilor poate genera confuzii între *real* și *realitate*, confuzii care nu pot fi clarificate decât luând în considerare dimensiunea limbajului, cea care ne dă o identitate, și face posibilă evitarea capcanei mimetismului specular din identificare. Tocmai de aceea Marc Richir va sublinia în repetate rânduri faptul că a avea un corp presupune, înainte de toate, a încarna limbajul. Ființa umană își poate trăi viața doar ca *Leib*, nu ca *Körper*. Corpul de carne și limbajul încarnat, indicând una și aceeași dimensiune a subiectului uman, mențin o distanță între cel care simte și ceea ce este simțit. Or, pericolul identificării constă în anularea distanței.

„Cel care simte este simțitor în măsura în care se simte [pe sine, n.n.] pornind de la lucrul sensibil și se proiectează în acesta fără a se identifica cu el deoarece lucrul, la fel ca el însuși, de altfel, este „traversat” de orizonturile sale, cavitate în care „dincoace”-le și „dincolo”-ul se întrepătrund și trec una în cealaltă”² (Richir 1972: 93).

Orizonturile care traversează lucrul, și subiectul însuși, nu sunt altceva decât orizonturi de sens. Ele mențin distanța și fac sensul parte integrantă din simțuri... și invers. Legătura dintre simț și sens este evidentă pentru Richir. Este și exprimată, de altfel, în cuvântul comun (francez) care le desemnează pe ambele: *sens* („*sense*” în engleză).

Marc Richir adoptă ideea narcisismului fundamental al simțurilor însă o contestă pe aceea că narcisismul poate fi cu adevărat împlinit. Deoarece nu există o reflexivitate pură, nu există nici un narcisism pur. Acest postulat se aplică chiar și subiectului însuși. De aceea există întotdeauna o disparitate și în ceea ce privește sinele. Există o non-coincidență a sinelui cu sine (Richir) care pune întotdeauna

² În original: *Le sentant est sensible en tant qu'il se sent depuis la chose sensible, qu'il se projette en elle sans s'identifier avec elle puisqu'elle est, aussi bien que lui, "traversée" par ses horizons, cavité où s'interpénètrent et passent l'un dans l'autre son "dedans" et son "dehors"*.

o distanță între sinele efectiv și cel identificat/construit imaginar de subiect ca fiind propriul sinele. Aceasta face ca sinele să nu fie niciodată identic cu el însuși.

La Merleau-Ponty (1999) accentul cade mai degrabă pe unitate care este dată de „transcendența activă a conștiinței”. Imaginea corpului și transcendența activă a conștiinței se află într-o stare de unitate co-dependență în care narcisismul pare să se împlinească. Există un chiasm iar nu o distincție clară între subiectul incarnat și carnea lumii. Ca urmare, „interiorul” și „exteriorul” sunt dizolvate, astfel încât, subiectul devine un punct nul (zero) condus de forțele ascunse ale invizibilului. Nu faptul că cele două spații sunt anulate ni se pare problematic, ci procesul prin care se obține acest rezultat: identificarea. Mai precis, identificarea cu lumea, cu carnea lumii. Mai mult, este o identificare în sensul că subiectul însuși devine lumea – ceea ce ridică mari semne de întrebare. Ne întrebăm dacă, în acest context, „puterile poetice ale cărnii (*chair*)” despre care Merleau-Ponty vorbește nu sunt analoage puterilor omnipotente infantile la care se referă Freud atunci când vorbește despre narcisismul primar (*c.f.* Richir 2018: 76). Poate aceasta îl și îndreptățește pe Lacan să afirme următoarele:

„Având dorința de a-și găsi soluția în prezența în corp, fenomenologia percepției evită această conversie, dar se și condamnă la depășirea scopului său și-și face inaccesibilă orice experiență care îi este străină”³ (Lacan 2001: 179).

Această remarcă a fost făcută de Jacques Lacan într-un text dedicat memoriei lui Merleau-Ponty imediat după moartea prematură a acestuia. A fost publicat pentru prima dată în revista „*Les temps modernes*”. Este important de remarcat faptul că Lacan nu și-a schimbat opinia nici după apariția postumă a cărții „*Vizibilul și invizibilul*” editată de Claude Lefort (*c.f.* Duportail 2008: 87). Insistăm asupra acestui lucru, deoarece considerăm că este o critică foarte importantă a teoriei care stă la baza fenomenologiei lui Merleau-Ponty, și anume, teoria percepției.

Marc Richir este sensibil la această critică. De aceea, în fenomenologia sa, el evidențiază faptul că subiectul încarnat / perceptiv este subiectul inconștientului simbolic, nu al inconștientului fenomenologic, așa cum Merleau-Ponty consideră implicit. Diferența este importantă, deoarece pune în discuție limbajul. Cu alte cuvinte, pune sub semnul întrebării faptul că subiectul nu doar simte, ci încearcă în mod constant să dea sens... simțurilor. Această căutare constantă a unui răspuns cu privire la sens (sensuri) este ceea ce constituie subiectul și nu se poate în lipsa prezenței (fără prezent) a Celuilalt.

Celălalt este un concept utilizat des de Lacan în scrierile sale. Richir îl traduce fenomenologic ca o transcendență radicală care face loc instituirii subiectului. Această transcendență radicală este necesară pentru ca subiectul să aibă un loc al lui. În cele din urmă, ceea ce sugerează atât Lacan cât și Richir este că faptul de a avea un corp, de a fi încarnat, e luat ca fiind de la sine înțeles de către Merleau-Ponty. Prin urmare, o continuitate între sine, corp și lume este considerată a priori dată. Ca și cum nimic în lume nu îi este cu adevărat străin sinelui. Prin urmare, după cum spune Lacan, nimic straniu nu se întâmplă și stranietatea nu-și găsește loc în lume.

³ În original: *La phénoménologie de la perception à vouloir se résoudre en la présence-par-le-corps, évite cette conversion, mais se condamne à la fois à déborder de son champ et à se rendre inaccessible une expérience qui lui est étrangère.*

Așa se petrec lucrurile pentru persoanele care suferă de tulburări de personalitate sau crize identitare severe, de exemplu, persoanele cu schizofrenie. Avem în ele un exemplul în negativ care demonstrează că această continuitate între sine, corp, lume, a priori presupusă este iluzorie. Deziluzie căreia persoanele suferinde de schizofrenie îi fac cu greu față. Devine și mai greu de suportat pentru ele atunci când, în cele din urmă, ceva neprevăzut, straniu, totuși se întâmplă și destabilizează o presupusă coerență dată și fixă (ce ar fi ca un fel de metafizică personală). În consecință, schizofrenicul se pierde pierzându-și sinele, apoi lumea, apoi corpul. Este un fenomen pe care psihanaliza îl numește depersonalizare. El face evident faptul că a fi prezent în corp nu este o sarcină care vine de la sine (nu este chiar de la sine înțeles, așa cum credea Merleau-Ponty). Atunci când lipsește alteritatea radicală a limbajului dată de dimensiunea sa misterioasă, stranie (pentru că, de unde vine limbajul, cuvântul?), pericolul ca sensul (sensurile) să se prăbușească este mare. Așa se face că, subiectul aflat într-o suferință psihică precum cea menționată, simte și aude lucruri care nu există în realitate (cazul halucinațiilor), se înstrăinează de propriul corp ca în sindromul Cotard, își pierde capacitatea de a recunoaște fețe sau obiecte familiare, ca în agnozie, sau chiar capacitatea de a se recunoaște pe sine.

O anumită distanță, detașare, față de noi înșine și față de ceilalți sunt așadar necesar a fi recunoscute pentru a ne asuma identitatea și a ne vedea, nu prin ochii altora, ceea ce este oricum imposibil, ci printr-o altfel de vedere dată indirect de limbaj. Astfel, identitatea este văzută diferit, din puncte de vedere diferite, prin nuanțe și interpretări pe care numai limbajul, ca producător de sens, le poate face posibile. În mod paradoxal, numai așa putem fi identici cu noi înșine. Suntem astfel autentici, reali în raport cu realitatea, asumându-ne o poziție în lume consolidată de propria dorință a cărui obiect îl căutăm în viață.

Transferul de afectivitate prin limbaj și *mimesis* non-specular al Celuilalt este pus de către Marc Richir pe seama unui moment de sublim care are loc în schimbul de priviri dintre copil și persoana care se îngrijește de el. La fel ca în stadiul oglinzii, prezența unei *persoane* angajată într-o relație intersubiectivă este crucială. Acest moment al sublimului care se petrece la sânul transcendental (Richir) al unei *persoane* printr-un proto-limbaj angajat în schimbul de priviri reprezintă, după părerea mea, un bun echivalent fenomenologic al stadiului oglinzii. Acesta indică, într-adevăr, un prim moment al întâlnirii cu această prezență/absență a imaginii și dă matricea tuturor celorlalte întâlniri care vor urma. O bună întâlnire cu sublimul este o bună întâlnire cu esențele și, mai ales, cu esențele sălbatice. Este, în termeni psihanalitici, o bună întâlnire cu Realul, ca non-imaginabil și non-simbolizabil.

Atunci însă când întâlnirea nu este suficient de bună, Realul se întoarce în imaginar (halucinații) sau în simbolic (delir) și creează aberații pe care subiectul le poate cu greu suporta. Sprijinul din partea Celuilalt a fost, și este, acum, într-un fel sau altul, deficitar. Subiectul tinde să se sprijine doar pe el însuși, lucru care îi agravează și mai mult situația, punându-l între aceste două extreme: depersonalizarea sau megalomania.

Diferența marcată de fenomenologia richiriană între imaginație și *phantasia* poate oferi psihanalizei noi instrumente terapeutice în sensul că implică o atitudine care ia în considerare experiența limită a sublimului ca instrument care să îi servească.

Conștiința imaginii, a imaginii propriului corp, în special, este descrisă chiar de către Lacan în stadiul oglinzii ca fiind un moment de uimire. Termenul pe care el îl folosește este *Aha-Erlebnis* (experiența „aha”, am traduce) preluat de la psihologul Wolfgang Köhler, cel al cărui experimente cu păsări și primat au contribuit la dezvoltarea psihologiei *Gestaltiste*. Prin acest termen, Köhler indica un moment în care lucrurile se leagă pentru subiect, au sens, în procesul de învățare. Este, cu alte cuvinte, un moment de „evrica!”, în care ceva este înțeles brusc și, ca să zicem așa, fără cuvinte. Este o înțelegere mută. Or, esența experienței sublimului presupune tocmai o asemenea tăcere.

Deși Marc Richir se referă la sublim ca la o *scurt-circuitare* a simbolicului, nu înseamnă că *non-sensul* pe care îl implică este și un *nonsens*, adică total lipsit de orice sens. Dimpotrivă, scurt-circuitarea simbolicului deschide calea spre fenomenologic, spre aceste *aparitii* în *phantasia* a unor esențele sălbatice.

Găsim la Marc Richir o inovație în ceea ce privește sublimul prin faptul că pentru el există un sublim *pozitiv* și altul *negativ*. Totul depinde de reacția subiectului în fața acestor apariții. Astfel, din punct de vedere fenomenologic nu orice întâlnire cu esențele sălbatice (cu Realul) este în mod necesar angoasantă (adică, într-un sublim negativ). Spre deosebire de psihanaliză, fenomenologia (richiriană) avansează ideea unei întâlniri ne-angoasante (sublime) cu Realul, în ceea ce numește sublim pozitiv. Astfel, jocul dintre absență/prezență nu este obligatoriu doar să *înfricoșeze*. Cineva ar putea fi și interesat și *uimit* de el... Însă psihanaliza, printr-un fel de reduționism, riscă să rateze bune prilejuri de interpretare, neatentă la dispoziția afectivă pozitivă în care se arată ceva de domeniul Realului. Psihanalistul riscă să scape faptul că acolo ceva se leagă, adică, are sens pentru cel analizat.

Propunem ca soluție la acest impas o fenomenologie transformată, așa cum Marc Richir însuși vedea o fenomenologie transformată la Merleau-Ponty, capabilă să intre în dialog cu o psihanaliză transformată reprezentată de Jacques Lacan. În această linie, fenomenologia lui Marc Richir devine o *fenomeno-logologie*, termen lansat de el și mai puțin scos în evidență decât acela de fenomenologie non-standard sau fenomenologie non-simbolică. Apare, din câte știm noi, o singura dată, în cartea „Au-delà du renversement Copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement”, Richir însuși precizând că este un „neologism destul de greoi” (1977: 79) pe care va evita să îl folosească în mod sistematic.

Și, într-adevăr, nici nu mai apare în alte scrieri de-ale sale. Apare, în schimb, sporadic, termenul *logologie/logologic*, cu care este pus în legătură și care, de altfel, îl anticipează în *Phénoménalisation, distorsion, logologie. Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty*. Termenul ajunge la Marc Richir pe filiera Max Loreau – Jean Dubuffet, însă Richir îl reinterpretează cu ajutorul conceptului de „chiasmă” a lui Merleau-Ponty. Pe scurt, chiasma este *logos*, iar chiasma de chiasmă este *logologie*. Sau, altfel pusă problema de către Richir însuși, *logologia* înseamnă *logosul logosului* (Richir 1977: 79).

Fenomeno-logologia răspunde exigenței dublei chiasme. Ea presupune o atenție specială nu doar asupra *logosului* ci și asupra *logosului logosului* sau, este atentă nu doar la sensul a ceea ce se spune, ci și la ce sens are sensul (sau non-sensul) care se spune. Cu alte cuvinte, fenomeno-logologia ar presupune o dublă concentrare: asupra instituirii simbolice și asupra valorii fenomenologice a sensului instituit. Or, această

valoare fenomenologică nu mai ține de universal ci de singular. Ea este o esență sălbatică.

Pentru a face fenomeno-logologie, se cere de către Richir un discurs care să restituie trei stări de fapt fundamentale:

„[F]aptul că există *aparență*, faptul că există *senzație* a aparenței și faptul că există *cunoaștere* a faptului că există aparență, adică faptul că *cunoașterea* acestuia nu este oarbă sau absolut pozitivă ci susceptibilă de a se interoga asupra ei însăși ca fapt și, în această măsură, să reconstituie în cunoașterea filosofică rigoarea fenomenologică care articulează cele trei stări de fapt” (Richir 1977: 79).

Vedem că fenomeno-logologia nu ar fi un simplu joc de limbaj ci, dimpotrivă, ar cere *rigoare* asupra însăși gândirii filosofice. Cere un discurs riguros care chestionează simultan faptul de a gândi și faptul de a fi într-un corp, adică, încarnat. Prin senzație, corpul de carne constată că ceva apare fără însă a emite vreo judecată de valoare asupra acestui fapt. Este aceeași problemă a sintezelor pasive la Husserl. Pentru Richir, aceasta ar fi (un fel de) „cunoaștere” oarbă și absolut pozitivă (din Real nu lipsește nimic, ar spune, în acest sens, Lacan). Abia când „cunoașterea” se interoghează asupra ei însăși devine cu adevărat cunoaștere, într-un moment de realizare – un moment „aha”, așa cum am descris mai sus. Or, o asemenea atitudine ar putea conduce cura psihanalitică. O interogare asupra cunoașterii însăși care pune între paranteză imaginarul (negativitate) poate favoriza pozitivitatea unei experiențe a sublimului în *phantasia*.

O să încheiem tot cu un citat din Richir:

„Dacă am putea spune că înconștientul [...] este structurat ca un limbaj ar fi pentru că lumea însăși se formează prin *proliferare logologică*, prin chiasme de chiasme, prin salturi fenomenalizante care de fiecare dată subminează ierarhiile aparente pentru a le reorganiza [...]” (1972: 110–111).

Diferența dintre imaginație și *phantasia* creează această tensiune negativă care se pozitivează în existența unei lumi pentru subiect. Ea se traduce și ca spațiu creativ, prolific, nici strict imaginație, nici strict *phantasia*, în care imaginea nu este scop în sine ci mijloc pentru a semna, în cele din urmă, misterul corpului vorbitor.

BIBLIOGRAFIE

- Duportail, G.F. (2008). *Les institutions du monde de la vie, Merleau-Ponty et Lacan*. Grenoble: Millon.
- Lacan, J. (2001). *Autres écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (2007). *Écrits: The First Complete Edition in English*. New York: W. W. Norton & Company.
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia percepției*. Oradea: Editura Aion.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *Vizibilul și invizibilul*. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Richir, M. (1972). *Phénoménalisation, distorsion, logologie. Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty*. Textures, 72(4–5), 63–114.
- Richir, M. (1977). *Au-delà du renversement Copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*. La Haye: Martinus Nijhoff Publishers.
- Richir, M. (1998). *Phantasia, imagination et image*. Voir, 17, 4–11.
- Richir, M. (2018). *Phénomènes, temps et êtres. Phénoménologie et institution symbolique*. Grenoble: Millon.