

SUBIECTUL CA FENOMEN ÎN STADIUL OGLINZII¹

Cristian Bodea

Doctorand, Școala Doctorală Filosofie, Universitatea „Babeș-Bolyai”
Cluj-Napoca, Bursier POSDRU, Academia Română

***Abstract.** Taking as a starting point the subject's development phase that Jacques Lacan calls the mirror stage, our paper attempts to highlight some delicate points that such a phase presupposes. First of all, there is a subtle distinction between I and ego. The distinction is supposed to overcome mistaking the subject with subjectivity, a confusion often made as a consequence of the idea that consciousness is unitary and homogenous. Making such a distinction means understanding that the subject goes beyond the sphere of the imaginary (and, thus, beyond the sphere of humanity), in such a way that its origins are to be found at the frontier between reality and the real. It is in this junction point that Marc Richir's phenomenological project can bring new knowledge with regard to the issue. However, since Richir's phenomenological project relies on developing a non-symbolic phenomenology, knowledge susceptible of being brought about is in fact know-how, i.e. savoir-faire. This type of knowledge renders speaking beings able to face the truth about their consciousness, which consists in the latter's defectiveness, non-circularity, and its being pierced by foreign intermittences described by Marc Richir as feral essences.*

***Keywords:** subject, I, ego, mirror stage, affectivity, phenomenological unconscious.*

I.

Cu toate că despre subiect se vorbește cu precădere în psihanaliză, nu avem de-a face cu o noțiune străină altor domenii socio-umane. Diferența constă însă în aceea că, pe când psihanaliza ia subiectul ca atare, în toate celelalte cazuri el este însoțit de un atribut, de obicei acela al umanului. Așadar, pentru psihanaliză subiectul nu este subiectul uman, chiar dacă este pus în legătură cu o ființă vorbitoare, ci este subiectul ca subiect în relația sa cu inconștientul.

Dar, indiferent de forma pe care predicția o dă subiectului, din poziția noastră particular fenomenologică, aceea a unei fenomenologii non-simbolice, două aspecte

¹ Acest articol a beneficiat de suport financiar prin proiectul „Rute de excelență academică în cercetarea doctorală și post-doctorală – READ”, Contract nr. POSDRU/159/1.5/S/137926, proiect cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

cu referire la el sunt esențiale: în primul rând, subiectul nu este subiectivul, adică, subiectul nu se reduce la conștiință și, în al doilea rând, individuarea lui este un continuu proces, nu unul care s-ar încheia cu indiviziunea unui „atom fenomenal”.

În plus, că subiectul, la fel ca și conștiința este un fenomen, ține de ordinul evidenței pentru noi, atâta timp cât prin fenomen înțelegem fenomenul ca fenomen. Lucrul acesta implică faptul că subiectul este de ordinul realului, anticipând puțin, că subiectul este *ipse*.

Dar, până să ajungem la problema ipseității, unde subiectul se destructurează în „părțile” sale elementare, ar fi util să parcurgem drumul structurării și constituirii lui. Pentru aceasta, facem mai întâi apel la psihanaliza lacaniană, pentru ca ulterior să traducem parcursul în termenii fenomenologiei richiriene.

Subiectul în psihanaliză, la fel ca în fenomenologia richiriană, nu se confundă cu subiectivul, în aceeași măsură în care nu este nici individul. El nu este omul, persoana sau ființa umană în general, ci reprezintă modalitatea particulară a ființei de a se raporta la limbaj. De aceea, se spune că subiectul este subiect al inconștientului, raportul cu limbajul fiind unul de ordin inconștient. Dacă raportul subiectului cu limbajul este inconștient(ul), rezultă că în subiect există lacuna proprie acestui raport, care face din el un subiect divizat.

Faptul că el nu își cunoaște raportul cu inconștientul (sau poziția pe care inconștientul o ocupă pentru el), îl face să aibă nevoie de celălalt, în care să se obiectiveze. Înainte însă ca acest lucru să se întâmple, e nevoie ca celălalt să fie un obiect al subiectului, fapt care are loc în ceea ce Lacan numește *stadiul oglinzii*.

Acest concept a fost lansat de Jacques Lacan înaintea celui de-Al II-lea Război Mondial, într-o intervenție la Marienbad, pentru a fi reluat apoi în unul dintre primele sale texte, *Les complexes familiaux*, pregătit pentru *l'Encyclopédie française*. Îl găsim aici într-o formă incipientă, ajungând a fi dezvoltat pe deplin (după o perioadă de câțiva ani de întrerupere a activității, datorată războiului) în comunicarea prezentată la al XVI-lea Congres Internațional de Psihanaliză, la Zürich, în 17 iulie 1949.

Din titlul prezentării, care se traduce aproximativ prin *Stadiul oglinzii ca formator al funcției eu-lui, așa cum reiese din experiența psihanalitică*, ni se indică deja două lucruri cu referire la acest stadiu: pe de o parte, că are un rol de *formare* și, pe de altă parte, că ceea ce formează este nu atât eu-l, cât *funcția* lui.

Înainte de a merge mai departe, un lucru se cere a fi explicat. Și anume, motivul pentru care am ales să folosim cratima atunci când scriem „eu-l”. Este o opțiune personală, un mic artificiu care vine a suplini o carență de ordin lingvistic. Cum în limba franceză există două forme ale pronumelui personal persoana întâi singular, respectiv *je* și *moi*, Lacan îl folosește pe *je*, pentru a scoate în evidență un fapt esențial, și anume că eu-l, care rezultă în urma stadiului oglinzii, este eu-l vorbirii, subiectul propozițional, rămânând ca *moi* să fie folosit pentru *ego* (Lacan, 1966). Or, în limba română nu există o asemenea opțiune, în afară de aceea de a diferenția între *eu* și *eu însumi*. Aceasta ar presupune însă un compromis ce riscă

a naște alte confuzii, pentru a merge până la a se confunda cu o psihologie abisală a sinelui, ceea ce ar trăda grav miza psihanalizei lacaniene.

Așadar, stadiul oglinzii are un rol în formarea subiectului, însă doar ca subiect ce, vom vedea, ține de registrul imaginar. De fapt, eu-l este un *imago* (termen la care, ulterior, Lacan va renunța), subiect al propoziției care, în mod paradoxal, se obiectivează, pentru a intra într-o dialectică hegeliană de tip stăpân/servitor, dialectică cu care Lacan s-a familiarizat participând la seminariile lui Kojève. El dă însă o interpretare personală acestei dialectici, numită uneori de el, cum ar fi în interpretarea pe care o face la *Banquetul*, dialectica seducătorului și a celui care este sedus, pentru a arăta că, în cele din urmă, iubirea este în afara simplei relații duale, „nod al servituții imaginare pe care iubirea trebuie mereu să îl desfacă sau să-l taie” (Lacan, 1966, p. 100). Ducând mai departe această logică, o relație de iubire, înțelegem noi, va fi aceea care oferă un spațiu de joc, tocmai ceea ce este necesar libertății fenomenologice. Ea eliberează de constrângerile imaginare, pentru a propulsa subiectul pe vectorul dorinței.

Ca un factor de echilibru, stadiul oglinzii are rolul de a ne ține cu picioarele pe pământ, prin faptul că *imago* este ceea ce stabilește relația dintre organism și realitatea lui (Lacan, 1966), funcție pe care o îndeplinește alienând subiectul de el însuși. Dedublarea subiectului în oglindă introduce, oarecum, și ideea de dublu, după cum spune Lacan, ceea ce pe noi ne determină să ne întrebăm dacă nu cumva este un analog psihanalitic al diplopiei vederii despre care se vorbește în fenomenologia richiriană. De altfel, întreg stadiul ar putea fi imaginea în oglindă a fenomenului care are loc atunci când noul născut ia primul contact cu limbajul și când prezența mamei este la fel de importantă ca dragostea ei. În sprijinul acestei ipoteze aducem și demersul lui Donald Winnicott, acela de a pune în relație stadiul oglinzii cu privirea și chipul mamei (Winnicott, 1971/2006).

O iubire care să permită manifestarea liberă, chiar în limitele unei „constituții”, joacă funcția importantă de a rupe legătura duală, pentru a permite unui al treilea termen, de altă natură, să intervină. Ar fi la fel ca în descrierea pe care Lacan o face copilului care, pentru a se deplasa într-o „acțiune jubilatatoare”, are nevoie de un sprijin, fie el uman sau artificial (*trotte-bebe*). Dacă acest sprijin este o necesitate, din cauza statutului de *infans*, la fel de necesară este o oarecare îngăduință atunci când, în mișcarea jubilatatorie, încearcă să depășească granițele „aparaturii” care îl sprijină. Altfel, jubilația ar fi inhibată, ceea ce ar duce la ratarea stadiului oglinzii și, prin urmare, la o variantă nefericită a alienării.

Lipsa de îngăduință nu poate fi decât semnul unei carențe de iubire care va avea ulterior efecte în felul de relaționare cu dublul sau cu semenul. Dacă, la rândul ei, viitoarea ființă umană va fi la fel de lipsită de îngăduință, este numai dintr-o proastă „înțelegere” a iubirii. Această proastă înțelegere se va reflecta și în ceea ce se numește iubire de sine, interpretată ca narcisism.

Atunci când Narcis se îndrăgostește de imaginea lui, lucrul se întâmplă doar în aparență, pentru că în fapt ceva mult mai primar este implicat: o investire libidinală, care îi aduce moartea, din cauză că nimic nu îl poate ține la suprafața

apei care îl oglindește. Fără iubirea care să îi dea o bună măsură (iubirea însăși nefiind cuantificabilă), investirea libidinală, juisarea, devine mortiferă, îndreptată spre alteritatea externă ori spre alteritatea internă. Pentru ca acest efect mortifer să fie adus la o, să zicem, stare de echilibru, un Celălalt simbolic, re-prezentat în iubire, se cere. Să nu uităm că Narcis refuză iubirea lui Echo, reflexia sonoră și dublul său într-un alt plan, care ar fi avut șansa să îl țină dacă nu ar fi fost mai mult decât refulată, forclusă.

În această întâlnire mitică dintre Narcis și Echo, în opinia noastră, am putea plasa dubla chiasmă a trupului despre care vorbește Marc Richir (2010), fără ca pentru Lacan să fie prezentă altfel decât sub forma simplă a chiasmei dintre corp și limbaj. Ceea ce este, până la urmă, o abordare mai simplistă a problemei trupului se datorează în parte, credem noi, lipsei conceptuale care să facă diferența dintre imagine și *phantasia* (Richir, 2011).

Așa cum am arătat anterior, o asemenea diferență ar putea conduce la o superpoziție între imagine și voce (cu sonoritatea și muzicalitatea ei), sub numele comun de „imagine sonoră”. Ținând cont de acest lucru, să remarcăm faptul că, totuși, Lacan va introduce puțin mai târziu vocea ca obiect printre celelalte obiecte pulsionale (respectiv oral, anal, scopic), ceea ce lasă de înțeles că o anumită intuiție a diferenței invocate se regăsește la el, de unde și teoria stadiului oglinzii poate primi o dimensiune mai complexă, în sensul unei duble reflexii (vizuală și auditivă).

Până atunci, să ignorăm faptul că jubilarea copilului în fața oglinzii, punct de la care Lacan pleacă în analiza pe care o face impulsionat de cercetările premergătoare ale lui Köhler sau Baldwin, este însoțită de vociferare, care poate lua diverse forme, pentru a vedea cum anume eu-l, despre care Lacan însuși spune că este unul al vorbirii, se poate constitui. Procesul este similar cu acela întâlnit în experimentele mai sus amintite, cu toate că la ființa umană ceva în plus intervine. Însuși acel *Aha-Erlebnis* semnalat de Köhler și asemănat unei iluminări, ca indice al apercepției situaționale, trimite înspre o dimensiune care, în cazul maimuței, de exemplu, lipsește. Este o dimensiune a ludicului, în care copilul experimentează granița acelei „matrici simbolice în care eu-l (*je*) se precipită într-o formă primordială, înainte de a se obiectiva prin dialectica identificării cu celălalt, înainte chiar ca limbajul să-i restituie, în și prin universal, propria sa funcțiune de subiect” (Lacan, 1966, p. 94).

Există, după Lacan, o relație de echivalență între eu (*je*), eu ideal (*je ideal*) și matricea simbolică reflectată în oglindă, care le unifică imaginar. Or, fără ca dimensiunea ludicului să fie prezentă sau lăsată să fie, echivalența se poate transforma în egalitate, transgresiune datorită căreia eu-l se confundă cu dublul său (*Gestell*-ul simbolic sau eu-l ideal). Rezultatul este o identificare imaginară pe orizontal, care foarte repede degenerează într-o confruntare agresivă cu imaginea (investită ca halucinație), așa cum este dovedit de experimentele cu animale, unde, de cele mai multe ori, oglinda sfârșește prin a fi spartă. În lipsa ludicului, care este mai mult decât o simplă joacă (la urma urmei și animalele „se joacă”), distanța dintre eu și eu ideal este redusă la zero, ceea ce, desigur, îl împiedică pe „subiect”

să dea seama de dublul său. Folosim ghilimelele pentru că, de fapt, subiectul nu există în acest caz, ceea ce dovedește că, dacă subiectul este subiectul propoziției, el nu se reducea la acesta (Lacan, 1966).

Nu e de ajuns a spune „eu” pentru ca, astfel, un subiect să fie semnificat. Eu-l, spune Lacan (1966), nu semnifică subiectul enunțării, ci îl desemnează și, eventual, devine semnificant al lui, doar ca *shifter*. Astfel, pentru a fi semnificant, el trebuie să stea în fața unui alt semnificant, condiție care, la rândul ei, cere o dialectică a alterității.

Se găsește, așadar, în abordarea lacaniană a dialecticii, o dimensiune ludică, lucru pe care puțini dintre hegelieni l-ar putea accepta. În primul rând, deoarece clasică mișcare teză, antiteză, sinteză are pentru ei un traiect logic, sinteza rezultând ca o sumă din celelalte două, într-o progresie pe orizontală, care este egală cu progresul. Există, într-adevăr, o sinteză în relație cu teza și antiteza, însă ea cere un salt pe verticală, într-o transpoziție arhitectonică din care să rezulte faptul că prezența unui element terț este cu adevărat efectivă doar în măsura în care acest al treilea element este scos din diacronia celorlalte două, într-o sincronie în care se dă diferența dintre ele. Or, tocmai acest salt comportă în el o latură de mister, din moment ce nu are intermediar, pe de o parte, iar, pe de altă parte, face posibilă apariția sensurilor noi și neprevăzute, fapt care nu s-ar mai putea întâmpla dacă sinteza ar fi pur și simplu suma dintre teză și antiteză. Ambele, teza și antiteza fiind deja date, sinteza ar fi și ea deja acolo, anticipată în ceea ce se dă.

Așa cum copilul se iluminează la vederea propriei imagini, despre care are a percepția unei situații încă înainte de a-și însuși limbajul și subiectul care va deveni el după ce va uza de vorbire, va fi de fiecare dată surprins, din locul celui de-al treilea, de inovațiile de limbaj. Fără această „capacitate” ar însemna să trăiască cu iluzia că tot ceea ce i se întâmplă poate fi pre-văzut și că acea „captură spațială”, în care se vede la început în oglindă, este identică cu captura simbolică de după limbaj. Cu alte cuvinte, ar însemna ca eu-l vorbirii să fie confundat cu eu-l ideal, înțelegând prin acesta din urmă acel eu primordial despre care Lacan spune că se precipită înainte ca prin limbaj să își „înțeleagă” funcția de subiect. Eu-l primordial fiind eu-l ideal, va primi mult mai târziu și retroactiv numele de *ego* (*moi*), fiind plasat în afara oricărei legături de natură socială.

Rezultă, așadar, că *ego*-ul nu este, nici el, un construct de natură mai puțin imaginară, la fel ca eu-l. De fapt, este de-a dreptul o imagine, dacă înțelegem că *ego* corespunde nu atât capturii simbolice, cât capturii spațiale, deci unei imagini ireductibile prin care subiectul a „înțeles” pentru prima dată că are o situație spațială, adică a înțeles că este „prins” (deci este în siguranță) de un spațiu, fără a avea habar de „ce-ul” și „cum-ul” (coordonatele) spațiale. Cadrul de siguranță de care are nevoie este dovada „inadecvării organice” a ființei care se va umaniza printr-o cunoaștere de tip paranoiac (Lacan, 1966). Dacă mai târziu acest cadru este identificat cu matricea simbolică în care cunoașterea paranoiacă se manifestă, atunci eu-l se va pronunța ca eu-l ideal, adică va face apel la o imagine ce nu va putea fi niciodată recuperată. De aceea, ceea ce se numește generic *ego psychology*

nu face decât să se încrânceneze într-o încercare, de la bun început ratată, de a întări un *ego* definitiv (imaginar) pierdut. Reușește, în schimb, să creeze avataruri care să îl țină pe subiect, în continuare, captiv imaginarului. Știința în general, de altfel, face greșeala de a suprapune eu-l și eu-l ideal, în iluzia că poate regăsi acea certitudine de consistența imaginii concrete care îl luminează pe copil, pentru prima dată, în fața prezenței sale în lume.

Pentru Lacan, subiectul psihanalizei este acest subiect confuz al științei, fără ca psihanaliza însăși să fie o știință. Chiar dacă nu are pretenția științificității, este interesată de acest subiect pentru care diferența dintre eu și eu-l ideal nu există sau cel puțin nu este foarte clară – este subiectul certitudinii, din al cărui ideal știința se alimentează. Chiar și „principiul realității” freudian se înrădăcește în același ideal, pentru a opune științificitatea „dialecticii cunoașterii”, după cum spune Lacan.

În favoarea acestei dialectici, psihanalistul francez vede că, totuși, științificitatea câștigă teren chiar și în psihanaliză, un prim efect fiind acela că sărăcește de sens negația (*Verneinung*). Lăsată mai săracă de cum a înzestrat-o cu sens Freud, negația a ajuns să fie folosită de către freudieni la fel cum o folosesc filosofi „hegelieni”: fie că i se dă o funcție socială sau una etică, negația are rolul de a opune *ego*-ul unor impulsuri care promit să îi furnizeze satisfacție imediată, ceea ce face din el agentul unei agresivități civilizatoare.

Nu este, astfel, de mirare faptul că, pe terenul pregătit de romantism, existențialismul poate ajunge până la a vedea ca singura cale de împlinire a persoanei ... sinuciderea. Acest gest drastic (și, în egală măsură, dramatic) se poate explica prin faptul că *ego*-ul se întoarce, într-un final, împotriva lui însuși, pentru a rupe legăturile sociale care îl agresează, într-o încercare disperată de a sparge oglinda (și a căuta dincolo de ea).

În zadar se caută în spatele oglinzii adevăratul *ego*, pentru că el a fost trecut de mult în fantasmă, ceea ce face imposibil să mai fie recunoscut cu adevărat. În aceasta constă, de fapt, funcția lui de negare sau de denegare, mai bine spus, dovedită de experiența psihanalitică. *Ego*-ul se opune oricărei recunoașteri (este *méconnaissance*), așa cum idealul rămâne doar un ideal, posibilitatea împlinirii lui fiind lipsită de speranță. Cu toate acestea, el nu este lipsit și de importanță, deoarece este capabil să ghideze subiectul în relația lui cu celălalt, înspre o dimensiune simbolică, a Celuilalt.

Funcția de nerekunoaștere a *ego*-ului nu poate fi depășită nici în dialectica hegeliană a stăpânului și a servitorului prin deznodământul final al morții, dimpotrivă, ea are nevoie de o suspendare și conservare (*Aufhebung*) în urma căreia recunoașterea simbolică prin Celălalt să poată avea loc. Pentru că altfel, cine crede că și-a găsit stăpânul în celălalt, nu face decât să proiecteze asupra lui propriul eu/*ego*-ideal, care, evident, în scurt timp se va dovedi de neegalat, de unde resentimentul față de stăpânul inițial adorat. Rezultatul este un șir lung de maeștri ridicați la acest rang numai pentru a fi imediat dați jos (cu excepția cazului în care stăpânul nu se transformă în tiran, pentru a înăbuși violent orice astfel de tentativă, sau a cazului în care reprezintă poziția subversivă a psihanalistului, unde

subversivitatea psihanalistului este, în primul rând, subversiune a propriei sale poziții de stăpân).

Dacă rolul cel mai important al stadiului oglinzii este acela de a remarca transformările care au loc în subiect odată ce se identifică cu imaginea, atunci, să nu uităm că prima experiență jubilatorie este, de regulă, însoțită de „experimentarea” Celuilalt (de cele mai multe ori, mama), care nu numai că este prezentă „în carne și oase”, dar mai și vorbește, prin aceasta introducând dimensiunea simbolică. Avem de-a face cu o primă identificare, atribuită ego-ului, sau eului ideal, care ia ca fundament vorbirea Celuilalt, punct de pornire pentru șirul identificărilor ulterioare. În sprijinul acestei afirmații, Lacan (1966) spune că „ego-ul este format de un nucleu verbal” (p. 303).

Chiar dacă această primă identificare este pierdută irecuperabil, nu înseamnă că ea nu mai este prezentă, ca fantasmă, pentru subiect. Dimpotrivă, ea este prototipul tuturor identificărilor, mai mult sau mai puțin recunoscute ca atare, în funcție de relația pe care subiectul o are cu simbolicul. Ego-ul este, în cele din urmă, centrul unei rețele de identificări, pus acolo în ciuda faptului că nu se poate ști cu exactitate locul lui, doar aprecierea ca fiind situat într-un spațiu. Iată ce spune Lacan (1966) în acest sens: „Eul (*le moi*) se concepe ca sistemul central al identificărilor imaginare” (p. 178).

Fără nucleul verbal, fie el mai compact sau mai lax, spațiul ar rămâne total omogen, fără lipsuri sau găuri, în conformitate cu orice abordare științifică. Chiar și o asemenea abordare are însă șansa să se chestioneze asupra propriei legitimități, dacă, luând în considerare teoria găurilor negre ca lipsă reală de spațiu care se cere a fi numită, renunță la certitudine în favoarea unui raport nesaturat cu adevărul (ne gândim și la teoremele de incompletitudine ale lui Gödel), în care vocea Celuilalt să aibă ecou.

Așadar, constituirea subiectului trece prin această primă etapă esențială a stadiului oglinzii, relevantă pentru noi cu atât mai mult cu cât se poate face o paralelă cu procesul instituirii limbajului în limbă descris de fenomenologia non-simbolică. Dacă eu-l se precipită înainte chiar de a avea un limbaj (înainte de a cunoaște o limbă, am spune noi) și eu-l este cel al vorbirii, atunci gângurirea transcendentală asupra căreia reflectează Marc Richir devine un limbaj în sine și echivalentul unei limbi bazate pe o „înțelegere” dialectică în relația cu Celălalt. Într-un fel, în această gângurire copilul se afirmă ca eu, afirmare non-verbală, dar nu mai puțin înscrisă într-un limbaj. Experiența jubilatorie care însoțește o asemenea „afirmație” vine să întărească poziția sa, așa cum mai târziu o va face eu-ul ideal.

Precipitarea pe care o presupune stadiul oglinzii mai trimite la o corelație importantă cu ceea ce reprezintă inovația în fenomenologia non-simbolică asupra fenomenului. Licărirea fenomenologică (*clignotement*), departe de a fi o reflexie în oglindă, poate fi un efect secund al ei, prin care subiectul se găsește prins între apariția și aparența sa. Dacă apariția este a eu-lui și aparența este a ego-ului, și dacă nu există în fenomenologia non-simbolică aparența celui ce apare, atunci ego-ul este o fantasmă prin care subiectul își hrănește iluzia că ar exista subiect al subiectului.

Aceasta nu este alta decât iluzia subiectului cartezian, a homunculului care trage sforile, de care atât Lacan, cât și Richir încearcă să ne facă conștienți. Mai mult, pentru Lacan, homunculul este imaginea subiectului absolut pe care încearcă să o ștergă în demersul său teoretic folosind, o spune explicit, „metoda unei reducții simbolice” (Lacan, 1966, p.98).

II.

Mizând pe distincția făcută între *je* și *moi*, între eu-l și ego-ul subiectului, în formularea noastră, putem trage concluzia că cel mai important lucru care se poate spune despre subiect este acela că este expresia unui eu care vorbește despre *ego*. Sau, altfel spus, eu-l vorbește despre un eu ideal, cu care se identifică, în sensul că îl consideră a fi al lui. Dacă eu-l are o funcție de recunoaștere, ego-ul are, în schimb, una de nerecunoaștere – este nerecunoscător, ca să zicem așa.

Această atitudine, aparent axiologică, este ceea ce face diferența dintre om și animal, pentru că o relație cu imaginea are și animalul, deși, în ciuda unor studii care încearcă să ne convingă de contrariu, el nu se poate recunoaște ca eu (prin urmare, nici nu își poate nega imaginea, deci nu se poate aliena). Dovadă în acest sens stă experimentul care dovedește că formarea și diferențierea sexuală a gonadelor, la porumbel, poate avea loc și la simpla vedere a propriei imagini, nu doar în prezența unui seamăn (Lacan, 1966, p. 95).

Așadar, pentru animal nu există diferență între imaginea proprie (modul în care apărem celorlalți) și imaginea reflectată (felul în care ni se pare că apărem celorlalți) datorită faptului că animalul nu cade sub incidența simbolicului, deci nu asumă o limbă drept consecință a reflexiei în limbaj.

Chiar dacă, la limită, am putea accepta că o oarecare recunoaștere are loc, mai ales că, fără îndoială, animalele nu sunt lipsite de inteligență, aceasta tot nu ar fi de ajuns pentru constituirea a ceea ce noi numim subiect. E nevoie de această dublare a reflexiei care, odată cu recunoașterea, provoacă opusul ei, nerecunoașterea și, deci, alienarea subiectului, ceea ce vrea să însemne alienare de/în propria imagine. După această etapă, imaginea va primi o existență ideală, proiectate fiind asupra ei fragmente de „imagini” care nu sunt, sau nu au fost niciodată, prezente. Este vorba despre fragmente ce vin din discursul Celuilalt (*e.g.* dorințele și așteptările părinților pentru copiii lor), în jurul căruia, după cum am spus, se creează rețeaua ego-ului.

În această încrengătură imaginară, ego-ul cartezian se vede ca fiind captiv și, de aceea, angoasat în privința propriei existențe. Prin urmare, dorința de a se ancora într-o certitudine absolută nu se poate împlini decât chiar pe această negare a funcției de nerecunoaștere a ego-ului, simbolizată, în cazul lui Descartes, de imposibilitatea ca Dumnezeu să ne înșele. Găsim în această (auto)asigurare o negare a negației, care, s-a spus deja, în termenii psihanalizei, reprezintă o denegare, nimic altceva decât locul unei posibile interpretări.

Înainte de toate, ruptura dintre ego și eu nu este operată, ceea ce face imposibilă postularea subiectului ca subiect divizat și, deci, ca subiect al inconștientului. Contrar aparentei frici în fața Geniului Rău, care nu poate fi Dumnezeu și prin urmare nu ne poate înșela, siguranța liniștitoare a acestui raționament, garantată, de altfel, inclusiv de lumina divină, este un mecanism de apărare menit a ține angoasa la distanță. Certitudinea lui „*cogito ergo sum*” este precedată, așadar, de această altă certitudine care nu poate fi decât cea a unui act de credință – în acest sens, filosoful român D.D. Roșca (1934, 1943/2012, p. 205) demonstrează de ce această formulă carteziană nu este un silogism logic. Deci, ceea ce presupune este o decizie a subiectului, care, până la urmă, este decizia de a refuza alienarea, pentru a trăi, în schimb, cu credința că subiectul care vorbește și cel care gândește sunt unul și același lucru.

Jacques Lacan încearcă să demonteze această credință. Folosind următoarea butadă: „*Je pense: donc je suis*”, vrea să arate că primul și al doilea *je* diferă, fiind două momente logice diferite ale gândirii.

Identificările subiectului au o presupusă succesiune logică din care rezultă că principiul identității este dinainte asumat, ceea ce face din conștiință un loc de unificare și de sinteză totalizantă. Un asemenea rezultat ne conduce în vecinătatea iluziei totalității cu punctul de inițiere în relația mamă-copil, criticată de Marc Richir (2010). Revenind la asocierea dintre chipul mamei și oglindă făcută de Donald Winnicott, putem spune că aspirația carteziană este una îndreptată spre recunoaștere, scop pentru care se folosesc cele mai redutabile instrumente ale intelectului omenesc.

Potrivit lui Lacan, practica psihanalitică dovedește însă că lucrurile merg contrar acestei aspirații. Ca dovadă, lupta tacită, dar permanentă a intelectu(alu)lui cu toți ceilalți, neîmpăcat fiind cu faptul de a fi nerecunoscut (Freud, 1901/2010). Nerecunoașterea (*méconnaissance*) este un „inconvenient” ce persită, în ciuda celor mai bune intenții ale sale, atâta timp cât subiectul este unul prins în limbaj. În aceste condiții, nu sublimul, ci experiența sa (conflictul dintre rațiune și imaginație) poate elibera pentru o clipă subiectul, atâta cât are nevoie pentru a fi *uimit* de funcția pe care nerecunoașterea o joacă pentru el. Dar această scurtcircuitare a limbajului nu corespunde unei armonii împăciuitoare asemănătoare cu ceea ce Freud (dar și Kant, înaintea lui) numea „sentiment oceanic”. Nu ar fi ca și cum recunoașterea ar avea câștig de cauză în detrimentul nerecunoașterii, ci s-ar face un salt dincolo de aceste două pietre de căpătâi ale formării subiectului, salt odată cu care se cere reconsiderată întreaga paradigmă a subiectului însuși.

Deocamdată, să reluăm subiectul cartezian așa cum noi l-am prezentat încercând să îl determinăm psihanalitic, din moment ce locul lui filosofic, credem, este astăzi prea bine cunoscut. Desigur, este mai puțin re-cunoscut, dar aceasta este o problemă asupra căreia, dacă ne-am apleca, ar însemna să revenim la o chestiune deja discutată și să ne rotim într-o tautologie simbolică (așa cum o înțelege Richir) în care sensul deja s-a pietrificat.

Astfel, vom conchide că subiectul cartezian este subiectul științei, în două sensuri: este subiectul care face obiectul științei, ca să spunem așa, și este subiectul al cărui obiect este știința. Primul lucru pe care îl putem observa în legătură cu acest subiect cartezian este faptul că nu se ia în calcul subiectul ca subiect, din moment ce chiar și atunci când face din știință obiectul său subiectul se obiectivează. Datorită idealului cunoașterii obiective, el se „anulează” pe sine, în încercarea de a găsi cu orice preț adevărul.

Plecând de la acest ideal, Marc Richir face o critică, cu atât mai bine venită cu cât este din interiorul filosofiei, al subiectului cartezian. Așa cum psihanaliza se folosește de inconștientul simbolic, pentru a face o subversiune a subiectului, la fel, fenomenologia non-simbolică, folosindu-se de inconștientul fenomenologic, are și ea o acțiune subversivă.

Strategia subversivă este urmată de către Marc Richir pornind de la o accepțiune a subiectului contrară celei psihanalitice, pe de o parte, și neagreată de cea științifică, pe de altă parte. Este vorba de subiectul ca subiectivitate, înțelegând prin aceasta, în primul rând, latura afectivă a subiectului – cea care, de altfel, îi dă nota subiectivă.

Dacă știința în general, precum și filosofia care se vrea a fi științifică, poate înlătura afectivitatea sau, mai degrabă, o ignoră în virtutea unei metode tipic științifice care lucrează cu modele ideale, nu același lucru îl poate face și fenomenologia.

Cu Husserl și Heidegger, problema experienței trăite este prezentă sub diverse forme, fiecare dintre ele fiind însă „sechestrată în subiectivitate”, după cum se exprimă Richir (1991). Luat fiind, așadar, ca punct de plecare, subiectivul, mișcarea fenomenologiei non-simbolice, este în direcția ieșirii dintr-o asemenea captivitate, și are loc nu într-o succesiune temporală progresivă, ci într-o temporalitate fluctuantă proprie esențelor sălbatice. Afectivitatea devine, prin urmare, capcană, dar și mijloc de evadare a subiectului din propria subiectivitate, prin simplul fapt că afectul nu este experimentat propriu-zis, adică nu există niciun fel de comprehensiune a lui, prin urmare, o poziție subiectivă nu poate fi clar exprimată. Subiectul devine, în aceste condiții, *asubiectiv*, dacă e să folosim un concept adoptat de Marc Richir, ulterior dezvoltat de Jan Patoca, care pleacă de la ideea generală că o trăire nu poate fi în mod original dată (Richir, 1991, p. 124).

Negarea donației originare este o atitudine esențială în fenomenologia non simbolică. Să nu mergem însă până la a vedea în ea o atitudine nihilistă sau, și mai grav, una radical sceptică. Mai degrabă, în această negare, regăsim o atitudine psihanalitică ce pune saltul ființei în uman nu pe seama donației, ci a deschiderii (*Bejahung*) pentru donație. Din perspectiva unei antropologii fenomenologice, lucrul acesta înseamnă că originea umanității reprezintă deschiderea pentru deschiderea originală, ceea ce face ca ființa să fie responsabilă de așezarea ei în lume. Această libertate de decizie ar fi modelul prin excelență al libertății fenomenologice, precum și limita nebuniei fiecărui subiect în parte.

Rolul pe care deschiderea originară îl joacă în viața unui subiect este în directă legătură cu afectivitatea lui, care, la fel ca *Bejahung*, face gaură de fiecare

dată când este prezentă. Am putea spune, în aceste condiții, nu că trăim afectiv, ci că suntem trăiți afectiv (și efectiv), și că, în cel din urmă, subiectivitatea, cu sensul de la care s-a pornit, obiectivează subiectul. Într-o exprimare prozaică, prezența ei are rolul de a apăra subiectul de el *însuși*, împiedicând astfel implozia prin care s-ar prăbuși sub propria povară.

Fără afectivitate, ființa se dezumanizează până la punctul la care singura șansă de oprire a seriei de căderi și dovadă a faptului că ceva uman încă mai rezistă, stă în afectul prin excelență, care este angoasa. În angoasă găsim, așadar, punctul limită al ființei umane, singura în stare de a o pune în deschiderea capabilă a-i aminti de propria origine. Astfel, la fel ca în stadiul oglinzii, subiectul poate fi re-lansat pe orbita dorinței, orb în fața imaginarului gata a-i aduce moartea.

Pericolul de moarte, mereu prezent în relația imaginară, nu poate fi depășit decât cu ajutorul angoasei, care vine să trezească subiectul din teama care îl îngheață (Hegel, 1807/1995, p. 118). Departe de a fi un afect negativ, cum de cele mai multe ori este perceput, angoasa are rolul esențial de a da subiectului ideea că o dimensiune care îl depășește, și care este propria sa dorință, nu l-a părăsit.

Nu poate exista un termen mai potrivit pentru a exprima „locul” acestei dimensiuni prin care angoasa și dorința sunt puse în relație, decât acela de extimitate. Ar rezulta, potrivit acestui concept, că atât angoasa, cât și dorința ocupă locul paradoxal de a fi simultan în interior și în exterior, în ceea ce este dincolo de subiect, dar, totodată, și în ceea ce este mai intim subiectului. Aceasta indică sensul în care spunem că subiectul este trăit afectiv, adică, nu este implicată o pasivitate absolută care să trimită imediat la teama paranoiacă de a fi stăpânit de forțe externe subiectului, ci una activă, pentru care subiectul își va da acordul. Dacă modul efectiv în care o va face are loc mai devreme sau mai târziu, depinde tot de el și, mai ales, de capacitatea lui de trecere la act.

Actul care se cere făcut este acela „dictat” de angoasă, act prin care conștiința se va recunoaște pe sine ca fiind lacunară, va recunoaște, așadar, ceea ce nu este conștiință ca fiind al ei. Să nu ne gândim că am avea de-a face cu recunoașterea inconștientului, înțelegând simplist că ceea ce nu este conștient este inconștient. În psihanaliza lacaniană, dar și în fenomenologia richiriană, inconștientul nu este inversul conștientului – dacă lucrurile ar sta în acest fel, ar fi prea simplu – am avea de-a face cu două contrarii aflate într-o relație de egalitate (Hegel, 1807/1995). Lacunele în conștiință sunt, într-adevăr, formațiuni ale inconștientului, cu toate acestea, nu spun mare lucru despre inconștient. În schimb, ele spun ceva despre subiect și despre modul lui de juisare, deci, despre *relația* cu inconștientul. A trece la act, în cazul acesta, este echivalent cu a recunoaște că nu este, cu adevărat, nimic de înțeles din inconștient și că prezența lui nu are prezent – ceea ce face din prezența mamei, reprezentant al Celuilalt, un „prototip” al inconștientului (fenomenologic).

Revenind la cele spuse anterior despre stadiul oglinzii, matricea devine matrice a propriului inconștient (simbolic) de care copilul se susține și este susținut. Încă o dată, aici găsim angoasa, care cere actul de a prinde sau de a fi prins, act care, dacă lipsește, prefigurează cea de-a treia opțiune, aceea a căderii în

hăul real al angoasei. În acest din urmă nefericit caz, angoasa rămâne mereu în act, lipsită fiind de găurile circumscrise ale conștiinței, a căror constelație alcătuiește simptomul și în care ea poate fi conținută.

În lipsa unui cadru care să prindă angoasa în manifestarea ei, aceasta se revarsă violent asupra subiectului, pe care, în cele din urmă, îl destruturează. De aceea, în psihoză, nu mai putem vorbi efectiv de un subiect, cu atât mai puțin de un subiect al inconștientului. El ar deveni, prin excelență, obiectiv și obiectual, trăindu-și viața în oglinda care reflectă în mod automat, devenită, la rândul ei, o mașină de „reflexie” (o reflexie speculară, dar nespeculativă) capabilă să ofere, cel puțin simulat, punctul de vedere altul, de care psihoticul are atâta nevoie. Nevoia de un punct de sprijin „alternativ” se naște din faptul că, din moment ce el nu este subiect, singurul mod de a intra în contact cu celălalt este prin inter-mediul imaginii fabricate de către Celălalt cu totul străin de sine. Numai așa el se poate identifica și, deci, își poate crea o identitate structurală prin care să simuleze, la rândul-i, prezența sa ca subiect.

Se poate recunoaște în nevoia pentru o mașină de „reflexie” a unui astfel de subiect căzut pradă angoasei (mai exact punctului de real din angoasă sau, altfel spus, fenomenului ca fenomen, de unde el trăiește în pur fenomen, neîmblânzit de simbolic) idealul de științificitate al omului de știință. Cele două situații nu se suprapun, deoarece, în cazul omului de știință, cel mai adesea angoasa este moderată de un simptom, fapt care îl pune la adăpost de dezastrul psihozei. Prețul plătit în schimbul acestui adăpost este atașamentul exagerat față de simbolic, din care rezultă prea puțin loc pentru creativitate, deci, paradoxal pentru poziția lui de inovator, pentru sensuri noi. Este ca și cum, de frica nebuniei, ar lăsa cu totul la o parte libertatea fenomenologică, ignorând până și angoasa considerată a fi o simplă pasiune gestionabilă cu ajutorul gândirii (renunță, de fapt, la libertatea fenomenologică în schimbul celei simbolice), printr-un plan bine gândit.

Să facem, în continuare, sprijinindu-ne de cadrul teoretic richirian, diferența între cei doi termeni atât de drastic confundați: afectivitatea, respectiv pasiunea.

Mai întâi afectivitatea. Ea este, după Marc Richir (1993), „un exces cvasi-corporal al corpului asupra lui însuși” (p. 14), înțelegând prin cvasi-corporal că afectivitatea este situată între umoare și sentiment. Ea este cea care dă „culoare” lumii și obiectelor, în același timp devenind ea însăși un obiect care „transfigurează” celelalte obiecte. Putem găsi un analog al ei la Heidegger, unde apare ca „tonalitate afectivă” (*Stimmung*).

Pasiunea are, în schimb, un loc mai bine determinat. Ea ține doar de sentiment, fiind „un exces de sentiment în sentimentul însuși” (Richir, 1993, p. 16), un fel de implozie „sentimentală” am putea spune, ale cărei urmări sunt puternic resimțite de către obsesional. Aspectul ei cel mai important este acela că are un parcurs temporal (e.g. iubirea poate, în timp, să se transforme în opusul ei, ura), ceea ce face ca pasiunea să fie manipulabilă, rolul de a îndeplini această sarcină revenindu-i, desigur, rațiunii – de unde nevroticul obsesional, pentru că despre el

este vorba, va fi în „război” cu el însuși (Freud, 1901/2010), înțelegând prin aceasta lupta împotriva pasiunilor considerate a fi iraționale.

III.

Tendința de a respinge ceea ce este irațional, adică ceea ce nu poate fi neutralizat de mișcarea tautologică a gândirii, îl poate, totuși, chiar fără voia lui, duce pe gânditor în vecinătatea nebuniei, *recte* a psihozei. Favorizarea unei „lucidități” care, la psihotic, merge până la a „vedea” realul, face din el subiectul *ideal* care să treacă granița realității pentru a-i fi smulse realului toate „secretele”. Ne găsim, în acest moment, în punctul nodal care leagă psihoza și nevroza sub aceeași experiență a angoasei care, sublimată, nu este altceva decât experiența sublimului. Este, totodată, punctul comun al experienței de tip artistic, nu mai puțin pasibilă de aceeași soartă. Cu toate acestea, există un element de siguranță împotriva psihozei, element care nu stă pur și simplu la îndemâna subiectului, dar nici nu îi este cu totul străin. Vorbim despre inconștientul fenomenologic, cel a cărui prezență face diferența radicală în cheștiunea nebuniei, și care, odată recunoscut ca prezență fără prezent asignabil, poate ridica problema libertății fenomenologice, exercitată cu adevărat liber doar în cazul unei bune instituirii simbolice.

La fel cum angoasa are o funcție duală, una negativă, atunci când este inautentic trăită, și una pozitivă, prin care subiectul își recunoaște lipsa, și pandantul ei la nivelul pasiunii are o funcție duală. Sublimul, pasiunea prin excelență – să ne amintim că, după Kant (1790/1995), sublimul este conflictul dintre rațiune și imaginație – poate fi la fel de dezastruos, atunci când implozia nu este pentru un subiect a cărui extimitate să fie operantă. Fără supapa extimității, care să permită, creat de sublim, să se neutralizeze tocmai prin cel mai intim și cel mai interior punct al subiectului, acesta, cum am mai spus, s-ar prăbuși în el însuși, pentru a cădea în psihoză. Atunci, însă, când sublimul primește caracterul paradoxal al unei stranietăți familiare, subiectul poate intra într-o clipocire (*clignotement*), cu alte cuvinte se fenomenalizează, pentru a face, ulterior, saltul cuantic prin care să iasă din tautologia simbolică. Ieșirea subiectului din tautologia simbolică poate însemna punerea între paranteze a iluziei create de el însuși, cum că, prin gândire, angoasa ar putea fi evitată. Astfel, sublimul aduce subiectul în proximitatea angoasei pentru a deschide circuitul dorinței înspre o juisare alta decât cea pe care circuitul închis al repetiției i-o poate oferi.

Dar, dacă orice dorință este dorință de (re)cunoaștere, nu rămânem, de fapt, orice am face, prinși în aceeași tautologie simbolică, chiar și atunci când vorbim despre o altă juisare? Răspunsul nu poate fi decât afirmativ, dacă acceptăm că a teoretiza asupra experienței și a o trăi sunt două lucruri cu totul diferite. Atâta timp cât suntem ființe umane și, deci, supuse limbajului, vom continua să vorbim despre

ceea ce ne lipsește. Cu condiția asumării lipsei putem, totuși, măcar pentru o clipă (și în clipă) întrevedea o dimensiune care traversează simbolicul și, totodată, îi rezistă. Îi rezistă la fel ca celorlalte dimensiuni, respectiv imaginar și chiar real, pentru a reaminti de ceea ce este indicibil și, deci, incomunicabil. Nu ar fi, așadar, o demascare a realului, ci o recunoaștere a lui într-o experiență intimă ce nu mai poate fi reprodusă ca experiment.

Dialectica dorinței, provocată de experiența sublimului, este cu desăvârșire alta decât cea a raționalismului cunoașterii, prin care cunoașterea își dă sieși buna măsură, într-o iubire de sine. Nu mai este dialectica ce caută certitudinea logică în succesiunea teză, antiteză, sinteză, ci una pentru care sinteza are o oarecare latură de mister, pentru că este inter-mediată de Celălalt. Fără ea, psihanaliza nu ar fi posibilă (pentru că nu s-ar instala transferul), așa cum nici fenomenologia nu ar fi ajuns să caute în ceața eidetică convinsă fiind că poate găsi altceva decât *eide*, cu condiția de a se lasă ghidată de tactul creator.

Drumul de parcurs nu este căutare a adevărului (cel puțin nu așa cum îl înțelege știința) și cu atât mai puțin căutare de sine. Devine, încetul cu încetul, mai clar că ceea ce urmează a fi găsit este un mod de a fi, pe care Heidegger (1976/1988) îl numea stare de neascundere (*aletheia*), din registrul ființei, care nu mai poate fi cunoscut discursiv, ci doar afectiv. De aceea, Richir punctează meritul lui Heidegger de a fi, printre altele, cel care redă afectivității, pierdută fiind între timp, forța ontologică și poetică pe care o avea la Aristotel. Înzestrat cu o asemenea forță (nu doar cu cea intelectuală), fenomenologul, la fel ca psihanalistul, de altfel, pornește în aventura sa, fie ea analitică, nu fără a ține cont de încețoșarea eidetică, ceea ce presupune „să nu știm prea bine ce este cu exactitudine a gândi și ce este cu exactitudine a simți, sau ”a fi afectat”” (Richir, 1991, p. 115).

BIBLIOGRAFIE

- Freud, S. (2010). *Psihopatologia vieții cotidiene* (H. Spuhn, D. Ștefănescu, traducători). București: Editura Trei (lucrare inițial apărută în 1901).
- Hegel, G.W.F. (1995). *Fenomenologia spiritului* (V. Bogdan, traducător). București: Editura IRI (lucrare inițial apărută în 1807).
- Heidegger, M. (1988). *Repere pe drumul gândirii* (T. Kleininger, G. Liiceanu, traducători). București: Editura Politică (lucrare inițial apărută în 1976).
- Kant, I. (1995). *Critica facultății de judecare* (V. D. Zamfirescu, A. Surdu, C. Noica, traducători). București: Editura Trei (lucrare inițial apărută în 1790).
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Le Seuil.
- Richir, M. (1991). *Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes*. „Epokhé”, 2, 113–173.
- Richir, M. (1993). *Le corps*. Paris: Hatier.
- Richir, M. (2010). *Variations sur le sublime et le soi*. Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- Richir, M. (2011). *Imagination et Phantasia chez Husserl*. „Eikasia”, 40, 13–32.
- Roșca, D. D. (2012). *Opere filosofice*, vol. I. București: Editura Academiei (culegere de lucrări apărute inițial în 1934 și 1943).
- Winnicott, D. W. (2006). *Joc și realitate* (I. Lazăr, traducător). București: Editura Trei (lucrare apărută inițial în 1971).