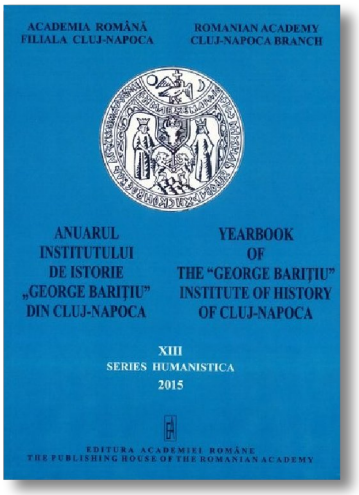

ISSN 1584-4404

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

humanistica.ro

Subiectul ca fenomen în stadiul oglinzii

Cristian Bodea

How to cite this article:
Bodea, Cristian (2015) *Subiectul ca fenomen în stadiul oglinzii*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 13, pp. 163–176. DOI: 10.5281/zenodo.22966459

© 2015: 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

SUBIECTUL CA FENOMEN ÎN STADIUL OGLINZII[1]

Cristian Bodea

Doctorand, Şcoala Doctorală Filosofie, Universitatea „Babeş-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 vorbeşte cu precădere în psihanaliză, nu avem de-a face cu o noţiune străină altor domenii socio-umane. Diferenţa constă însă în aceea că, pe când psihanaliza ia subiectul ca atare, în toate celelalte cazuri el este însoţit de un atribut, de obicei acela al umanului. Aşadar, pentru psihanaliză subiectul nu este subiectul uman, chiar dacă este pus în legătură cu o fiinţă vorbitoare, ci este subiectul ca subiect în relaţia sa cu inconştientul.

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

[1] Acest articol a beneficiat de suport financiar prin proiectul „Rute de excelenţă academică în cercetarea doctorală şi post-doctorală – READ”, Contract nr. POSDRU/159/1.5/S/137926, proiect cofinanţat din Fondul Social European prin Programul Operaţional 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 conştiință şi, 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 şi conştiința 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 şi 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 aceeaşi 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 inconştientului, raportul cu limbajul fiind unul de ordin inconştient. Dacă raportul subiectului cu limbajul este inconştient(ul), rezultă că în subiect există lacuna proprie acestui raport, care face din el un subiect divizat.

Faptul că el nu îşi cunoaşte raportul cu inconştientul (sau poziția pe care inconştientul 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 numeşte *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, aşa 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* şi, 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. Şi 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* şi *moi*, Lacan îl foloseşte pe *je*, pentru a scoate în evidență un fapt esențial, şi anume că eu-l, care rezultă în urma stadiului oglinzii, este eu-l vorbirii, subiectul propoziționl, ramânând ca *moi* să fie folosit pentru *ego* (Lacan, 1966). Or, în limba română nu există o asemenea opțiune, în afară de aceea de a diferența între *eu* şi *eu însumi*. Aceasta ar presupune însă un compromis ce riscă

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

Aşadar, 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 *Banchetul*, dialectica seducătorului şi 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 stabileşte relația dintre organism şi realitatea lui (Lacan, 1966), funcție pe care o îndeplineşte alienând subiectul de el însuşi. Dedublarea subiectului în oglindă introduce, oarecum, şi 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 vorbeşte 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 şi când prezența mamei este la fel de importantă ca dragostea ei. În sprijinul acestei ipoteze aducem şi demersul lui Donald Winnicott, acela de a pune în relație stadiul oglinzii cu privirea şi chipul mamei (Winnicott, 1971/2006).

O iubire care să permită manifestarea liberă, chiar în limitele unei „constituții", joacă funcția importantă de a rupe legătura dual㠄 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 jubilatoare", 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 mişcarea jubilatorie, încearcă să depăşească granițele „aparatului" care îl sprijină. Altfel, jubilația ar fi inhibată, ceea ce ar duce la ratarea stadiului oglinzii şi, 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 şi în ceea ce se numeşte iubire de sine, interpretată ca narcisism.

Atunci când Narcis se îndrăgosteşte 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 oglindeşte. Fără iubirea care să îi dea o bună măsură (iubirea însăşi 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 şi dublul său într-un alt plan, care ar fi avut şansa să îl țină dacă nu ar fi fost mai mult decât refulată, forclusă.

În această întâlnire mitică dintre Narcis şi Echo, în opinia noastră, am putea plasa dubla chiasmă a trupului despre care vorbeşte Marc Richir (2010), fără ca pentru Lacan să fie prezentă altfel decât sub forma simplă a chiasmei dintre corp şi 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 şi *phantasia* (Richir, 2011).

Aşa cum am arătat anterior, o asemenea diferență ar putea conduce la o superpoziție între imagine şi voce (cu sonoritatea şi muzicalitatea ei), sub numele comun de „imagine sonoră". Ținând cont de acest lucru, să remarcăm faptul că, totuşi, 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 regăseşte la el, de unde şi teoria stadiului oglinzii poate primi o dimensiune mai complexă, în sensul unei duble reflexii (vizuală şi 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 însuşi 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. Însuşi acel *Aha-Erlebniss* semnalat de Köhler şi asemănat unei iluminări, ca indice al apercepției situaționale, trimite înspre o dimensiune care, în cazul maimuței, de exemplu, lipseşte. 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 şi 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*) şi 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), aşa cum este dovedit de experimentele cu animale, unde, de cele mai multe ori, oglinda sfârşeşte prin a fi spartă. În lipsa ludicului, care este mai mult decât o simplă joacă (la urma urmei şi animalele „se joacă"), distanța dintre eu şi 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 dovedeşte că, dacă subiectul este subiectul propoziţiei, 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 enunţării, ci îl desemnează şi, eventual, devine semnificant al lui, doar ca *shifter*. Astfel, pentru a fi semnificant, el trebuie să stea în faţa unui alt semnificant, condiţie care, la rândul ei, cere o dialectică a alterităţii.

Se găseşte, aşadar, în abordarea lacaniană a dialecticii, o dimensiune ludică, lucru pe care puţini dintre hegelieni l-ar putea accepta. În primul rând, deoarece clasica mişcare 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 relaţie cu teza şi antiteza, însă ea cere un salt pe verticală, într-o transpoziţie arhitectonică din care să rezulte faptul că prezenţa unui element terţ 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 diferenţa 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 apariţia sensurilor noi şi neprevăzute, fapt care nu s-ar mai putea întâmpla dacă sinteza ar fi pur şi simplu suma dintre teză şi antiteză. Ambele, teza şi antiteza fiind deja date, sinteza ar fi şi ea deja acolo, anticipată în ceea ce se dă.

Aşa cum copilul se iluminează la vederea propriei imagini, despre care are apercepţia unei situări încă înainte de a-şi însuşi limbajul şi subiectul care va deveni el după ce va uza de vorbire, va fi de fiecare dată surprins, din locul celui de-al treilea, de inovaţiile de limbaj. Fără această „capacitate" ar însemna să trăiască cu iluzia că tot ceea ce i se întâmplă poate fi pre-văzut şi că acea „captură spaţială", 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, înţelegând prin acesta din urmă acel eu primordial despre care Lacan spune că se precipită înainte ca prin limbaj să îşi „înţeleagă" funcţia de subiect. Eu-l primordial fiind eu-l ideal, va primi mult mai târziu şi retroactiv numele de *ego* (*moi*), fiind plasat în afara oricărei legături de natură socială.

Rezultă, aşadar, că *ego*-ul nu este, nici el, un construct de natură mai puţin imaginară, la fel ca eu-l. De fapt, este de-a dreptul o imagine, dacă înţelegem că *ego* corespunde nu atât capturii simbolice, cât capturii spaţiale, deci unei imagini ireductibile prin care subiectul a „înţeles" pentru prima dată că are o situare spaţială, adică a înţeles că este „prins" (deci este în siguranţă) de un spaţiu, fără a avea habar de „ce-ul" şi „cum-ul" (coordonatele) spaţiale. Cadrul de siguranţă de care are nevoie este dovada „inadecvării organice" a fiinţei care se va umaniza printr-o cunoaştere de tip paranoiac (Lacan, 1966). Dacă mai târziu acest cadru este identificat cu matricea simbolică în care cunoaşterea paranoiacă se manifestă, atunci eu-l se va pronunţa ca eu-l ideal, adică va face apel la o imagine ce nu va putea fi niciodată recuperată. De aceea, ceea ce se numeşte 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. Reuşeşte, în schimb, să creeze avataruri care să îl ţină pe subiect, în continuare, captiv imaginarului. Ştiinţa în general, de altfel, face greşeala de a suprapune eu-l şi eu-l ideal, în iluzia că poate regăsi acea certitudine de consistenţa imaginii concrete care îl luminează pe copil, pentru prima data, în faţa prezenţei sale în lume.

Pentru Lacan, subiectul psihanalizei este acest subiect confuz al ştiinţei, fără ca psihanaliza însăşi să fie o ştiinţă. Chiar dacă nu are pretenţia ştiinţificităţii, este interesată de acest subiect pentru care diferenţa dintre eu şi eu-l ideal nu există sau cel puţin nu este foarte clară – este subiectul certitudinii, din al cărui ideal ştiinţa se alimentează. Chiar şi „principiul realităţii" freudian se înrădăcinează în acelaşi ideal, pentru a opune ştiinţificitatea „dialecticii cunoaşterii", după cum spune Lacan.

În favoarea acestei dialectici, psihanalistul francez vede că, totuşi, ştiinţificitatea câştigă teren chiar şi în psihanaliză, un prim efect fiind acela că sărăceşte de sens negaţia (*Verneinung*). Lăsată mai săracă de cum a înzestrat-o cu sens Freud, negaţia a ajuns să fie folosită de către freudieni la fel cum o folosesc filosofii „hegelieni": fie că i se dă o funcţie socială sau una etică, negaţia are rolul de a opune *ego*-ul unor impulsuri care promit să îi furnizeze satisfacţie imediată, ceea ce face din el agentul unei agresivităţi civilizatoare.

Nu este, astfel, de mirare faptul că, pe terenul pregătit de romantism, existenţialismul poate ajunge până la a vedea ca singura cale de împlinire a persoanei ... sinuciderea. Acest gest drastic (şi, în egală măsură, dramatic) se poate explica prin faptul că *ego*-ul se întoarce, într-un final, împotriva lui însuşi, pentru a rupe legăturile sociale care îl agresează, într-o încercare disperată de a sparge oglinda (şi 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, funcţia lui de negare sau de denegare, mai bine spus, dovedită de experienţa psihanalitică. *Ego*-ul se opune oricărei recunoaşteri (este *méconnaissance*), aşa cum idealul rămâne doar un ideal, posibilitatea împlinirii lui fiind lipsită de speranţă. Cu toate acestea, el nu este lipsit şi de importanţă, deoarece este capabil să ghideze subiectul în relaţia lui cu celălalt, înspre o dimensiune simbolică, a Celuilalt.

Funcţia de nerecunoaştere a *ego*-ului nu poate fi depăşită nici în dialectica hegeliană a stăpânului şi a servitorului prin deznodământul final al morţii, dimpotrivă, ea are nevoie de o suspendare şi conservare (*Aufhebung*) în urma căreia recunoaşterea simbolică prin Celălalt să poată avea loc. Pentru că altfel, cine crede că şi-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 faţă de stăpânul iniţial adorat. Rezultatul este un şir lung de maeştri ridicaţi la acest rang numai pentru a fi imediat daţi jos (cu excepţia cazului în care stăpânul nu se transformă în tiran, pentru a înăbuşi violent orice astfel de tentativă, sau a cazului în care reprezintă poziţia 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 şi oase", dar mai şi vorbeşte, 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 şirul 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 şti 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 ştiințifică. Chiar şi o asemenea abordare are însă şansa 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 şi la teoremele de incompletitudine ale lui Gödel), în care vocea Celuilalt să aibă ecou.

Aşadar, 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 cunoaşte o limbă, am spune noi) şi eu-l este cel al vorbirii, atunci gângurirea transcendentală asupra căreia reflectează Marc Richir devine un limbaj în sine şi 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 însoțeşte o asemenea „afirmație" vine să întărească poziția sa, aşa 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 găseşte prins între apariția şi aparența sa. Dacă apariția este a eu-lui şi aparența este a *ego*-ului, şi dacă nu există în fenomenologia non-simbolică aparența celui ce apare, atunci *ego*-ul este o fantasmă prin care subiectul îşi hrăneşte 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 şi Richir încearcă să ne facă conştienţi. Mai mult, pentru Lacan, homunculul este imaginea subiectului absolut pe care încearcă să o şteargă în demersul său teoretic folosind, o spune explicit, „metoda unei reducţii simbolice" (Lacan, 1966, p.98).

II.

Mizând pe distincţia făcută între *je* şi *moi*, între eu-l şi 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 vorbeşte despre *ego*. Sau, altfel spus, eu-l vorbeşte despre un eu ideal, cu care se identifică, în sensul că îl consideră a fi al lui. Dacă eu-l are o funcţie de recunoaştere, ego-ul are, în schimb, una de nerecunoaştere – este nerecunoscător, ca să zicem aşa.

Această atitudine, aparent axiologică, este ceea ce face diferenţa dintre om şi animal, pentru că o relaţie cu imaginea are şi animalul, deşi, în ciuda unor studii care încearcă să ne convingă de contrariu, el nu se poate recunoaşte ca eu (prin urmare, nici nu îşi poate nega imaginea, deci nu se poate aliena). Dovadă în acest sens stă experimentul care dovedeşte că formarea şi diferenţierea sexuală a gonadelor, la porumbel, poate avea loc şi la simpla vedere a propriei imagini, nu doar în prezenţa unui seamăn (Lacan, 1966, p. 95).

Aşadar, pentru animal nu există diferenţă între imaginea proprie (modul în care apărem celorlalţi) şi imaginea reflectată (felul în care ni se pare că apărem celorlalţi) datorită faptului că animalul nu cade sub incidenţa simbolicului, deci nu asumă o limbă drept consecinţă a reflexiei în limbaj.

Chiar dacă, la limită, am putea accepta că o oarecare recunoaştere are loc, mai ales că, fără îndoială, animalele nu sunt lipsite de inteligenţă, 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 recunoaşterea, provoacă opusul ei, nerecunoaşterea şi, deci, alienarea subiectului, ceea ce vrea să însemne alienare de/în propria imagine. După această etapă, imaginea va primi o existenţă 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.* dorinţele şi aşteptările părinţilor pentru copiii lor), în jurul căruia, după cum am spus, se creează reţeaua ego-ului.

În această încrengătură imaginară, ego-ul cartezian se vede ca fiind captiv şi, de aceea, angoasat în privinţa propriei existenţe. Prin urmare, dorinţa de a se ancora într-o certitudine absolută nu se poate împlini decât chiar pe această negare e funcţiei de nerecunoaştere a ego-ului, simbolizată, în cazul lui Descartes, de imposibilitatea ca Dumnezeu să ne înşele. Găsim în această (auto)asigurare o negare a negaţiei, care, s-a spus deja, în termenii psihanalizei, reprezintă o denegare, nimic altceva decât locul unei posibile interpretări.

Înainte de toate, ruptura dintre ego şi eu nu este operată, ceea ce face imposibilă postularea subiectului ca subiect divizat şi, deci, ca subiect al inconştientului. Contrar aparentei frici în faţa Geniului Rău, care nu poate fi Dumnezeu şi prin urmare nu ne poate înşela, siguranţa liniştitoare a acestui raţionament, garantată, de altfel, inclusiv de lumina divină, este un mecanism de apărare menit a ţine angoasa la distanţă. Certitudinea lui „*cogito ergo sum*" este precedată, aşadar, de această altă certitudine care nu poate fi decât cea a unui act de credinţă – în acest sens, filosoful român D.D. Roşca (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 credinţa că subiectul care vorbeşte şi cel care gândeşte sunt unul şi acelaşi lucru.

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

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

Potrivit lui Lacan, practica psihanalitică dovedeşte însă că lucrurile merg contrar acestei aspiraţii. Ca dovadă, lupta tacită, dar permanentă a intelectu(alu)lui cu toţi ceilalţi, neîmpăcat fiind cu faptul de a fi nerecunoscut (Freud, 1901/2010). Nerecunoaşterea (*méconnaissance*) este un „inconvenient" ce persită, în ciuda celor mai bune intenţii ale sale, atâta timp cât subiectul este unul prins în limbaj. În aceste condiţii, nu sublimul, ci experienţa sa (conflictul dintre raţiune şi imaginaţie) poate elibera pentru o clipă subiectul, atâta cât are nevoie pentru a fi *uimit* de funcţia pe care nerecunoaşterea o joacă pentru el. Dar această scurtcircuitare a limbajului nu corespunde unei armonii împăciuitoare asemănătoare cu ceea ce Freud (dar şi Kant, înaintea lui) numea „sentiment oceanic". Nu ar fi ca şi cum recunoaşterea ar avea câştig de cauză în detrimentul nerecunoaşterii, 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 însuşi.

Deocamdată, să reluăm subiectul cartezian aşa 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 puţin re-cunoscut, dar aceasta este o problemă asupra căreia, dacă ne-am apleca, ar însemna să revenim la o chestiune deja discutată şi să ne rotim într-o tautologie simbolică (aşa cum o înţelege Richir) în care sensul deja s-a pietrificat.

Astfel, vom conchide că subiectul cartezian este subiectul ştiinţei, în două sensuri: este subiectul care face obiectul ştiinţei, ca să spunem aşa, şi este subiectul al cărui obiect este ştiința. 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 şi atunci când face din ştiinţă obiectul său subiectul se obiectivează. Datorită idealului cunoaşterii 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. Aşa cum psihanaliza se foloseşte de inconştientul simbolic, pentru a face o subversiune a subiectului, la fel, fenomenologia non-simbolică, folosindu-se de inconştientul fenomenologic, are şi 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, şi neagreată de cea ştiințifică, 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 ştiința în general, precum şi filosofia care se vrea a fi ştiințifică, poate înlătura afectivitatea sau, mai degrabă, o ignoră în virtutea unei metode tipic ştiințifice care lucrează cu modele ideale, nu acelaşi lucru îl poate face şi fenomenologia.

Cu Husserl şi 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, aşadar, ca punct de plecare, subiectivul, mişcarea fenomenologiei non-simbolice, este în direcția ieşirii dintr-o asemenea captivitate, şi are loc nu într-o succesiune temporală progresivă, ci într-o temporalitate fluctuantă proprie esențelor sălbatice. Afectivitatea devine, prin urmare, capcană, dar şi 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 originar 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, şi 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 aşezarea ei în lume. Această libertate de decizie ar fi modelul prin excelență al libertății fenomenologice, precum şi 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 (şi efectiv), şi 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 *însuşi*, împiedicând astfel implozia prin care s-ar prăbuşi sub propria povară.

Fără afectivitate, ființa se dezumanizează până la punctul la care singura şansă de oprire a seriei de căderi şi dovadă a faptului că ceva uman încă mai rezistă, stă în afectul prin excelență, care este angoasa. În angoasă găsim, aşadar, 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 depăşit 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 depăşeşte, şi 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 şi dorința sunt puse în relație, decât acela de extimitate. Ar rezulta, potrivit acestui concept, că atât angoasa, cât şi dorința ocupă locul paradoxal de a fi simultan în interior şi în exterior, în ceea ce este dincolo de subiect, dar, totodată, şi 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 îşi va da acordul. Dacă modul efectiv în care o va face are loc mai devreme sau mai târziu, depinde tot de el şi, mai ales, de capacitatea lui de trecere la act.

Actul care se cere făcut este acela „dictat" de angoasă, act prin care conştiința se va recunoaşte pe sine ca fiind lacunară, va recunoaşte, aşadar, ceea ce nu este conştiință ca fiind al ei. Să nu ne gândim că am avea de-a face cu recunoaşterea inconştientului, înțelegând simplist că ceea ce nu este conştient este inconştient. În psihanaliza lacaniană, dar şi în fenomenologia richiriană, inconştientul nu este inversul conştientului – 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 conştiință sunt, într-adevăr, formațiuni ale inconştientului, cu toate acestea, nu spun mare lucru despre inconştient. În schimb, ele spun ceva despre subiect şi despre modul lui de juisare, deci, despre *relația* cu inconştientul. A trece la act, în cazul acesta, este echivalent cu a recunoaşte că nu este, cu adevărat, nimic de înțeles din inconştient şi că prezența lui nu are prezent – ceea ce face din prezența mamei, reprezentant al Celuilalt, un „prototip" al inconştientului (fenomenologic).

Revenind la cele spuse anterior despre stadiul oglinzii, matricea devine matrice a propriului inconştient (simbolic) de care copilul se susține şi este susținut. Încă o dată, aici găsim angoasa, care cere actul de a prinde sau de a fi prins, act care, dacă lipseşte, 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 conştiinţei, a căror constelaţie alcătuieşte simptomul şi în care ea poate fi conţinută.

În lipsa unui cadru care să prindă angoasa în manifestarea ei, aceasta se revarsă violent asupra subiectului, pe care, în cele din urmă, îl destructurează. De aceea, în psihoză, nu mai putem vorbi efectiv de un subiect, cu atât mai puţin de un subiect al inconştientului. El ar deveni, prin excelenţă, obiectiv şi obiectual, trăindu-şi viaţa în oglinda care reflectă în mod automat, devenită, la rândul ei, o maşină de „reflexie" (o reflexie speculară, dar nespeculativă) capabilă să ofere, cel puţin simulat, punctul de vedere altul, de care psihoticul are atâta nevoie. Nevoia de un punct de sprijin „alternativ" se naşte 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 aşa el se poate identifica şi, deci, îşi poate crea o identitate structurală prin care să simuleze, la rându-i, prezenţa sa ca subiect.

Se poate recunoaşte în nevoia pentru o maşină 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 trăieşte în pur fenomen, neîmblânzit de simbolic) idealul de ştiinţificitate al omului de ştiinţă. Cele două situaţii nu se suprapun, deoarece, în cazul omului de ştiinţă, cel mai adesea angoasa este moderată de un simptom, fapt care îl pune la adăpost de dezastrul psihozei. Preţul plătit în schimbul acestui adăpost este ataşamentul exagerat faţă de simbolic, din care rezultă prea puţin loc pentru creativitate, deci, paradoxal pentru poziţia lui de inovator, pentru sensuri noi. Este ca şi cum, de frica nebuniei, ar lăsa cu totul la o parte libertatea fenomenologică, ignorând până şi angoasa considerată a fi o simplă pasiune gestionabilă cu ajutorul gândirii (renunţă, de fapt, la libertatea fenomenologică în schimbul celei simbolice), printr-un plan bine gândit.

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

Mai întâi afectivitatea. Ea este, după Marc Richir (1993), „un exces cvasi-corporal al corpului asupra lui însuşi" (p. 14), înţelegând prin cvasi-corporal că afectivitatea este situată între umoare şi sentiment. Ea este cea care dă „culoare" lumii şi obiectelor, în acelaşi timp devenind ea însăşi 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 ţine doar de sentiment, fiind „un exces de sentiment în sentimentul însuşi" (Richir, 1993, p. 16), un fel de implozie „sentimentală" am putea spune, ale cărei urmări sunt puternic resimţite 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, raţiunii – de unde nevroticul obsesional, pentru că despre el

este vorba, va fi în „război" cu el însuşi (Freud, 1901/2010), înţelegând prin aceasta lupta împotriva pasiunilor considerate a fi iraţionale.

III.

Tendinţa de a respinge ceea ce este iraţional, adică ceea ce nu poate fi neutralizat de mişcarea tautologică a gândirii, îl poate, totuşi, chiar fără voia lui, duce pe gânditor în vecinătatea nebuniei, *recte* a psihozei. Favorizarea unei „lucidităţi" care, la psihotic, merge până la a „vedea" realul, face din el subiectul *ideal* care să treacă graniţa realităţii pentru a-i fi smulse realului toate „secretele". Ne găsim, în acest moment, în punctul nodal care leagă psihoza şi nevroza sub aceeaşi experienţă a angoasei care, sublimată, nu este altceva decât experienţa sublimului. Este, totodată, punctul comun al experienţei de tip artistic, nu mai puţin pasibilă de aceeaşi soartă. Cu toate acestea, există un element de siguranţă împotriva psihozei, element care nu stă pur şi simplu la îndemâna subiectului, dar nici nu îi este cu totul străin. Vorbim despre inconştientul fenomenologic, cel a cărui prezenţă face diferenţa radicală în chestiunea nebuniei, şi care, odată recunoscut ca prezenţă fără prezent asignabil, poate ridica problema libertăţii fenomenologice, exercitată cu adevărat liber doar în cazul unei bune instituiri simbolice.

La fel cum angoasa are o funcţie dublă, una negativă, atunci când este inautentic trăită, şi una pozitivă, prin care subiectul îşi recunoaşte lipsa, şi pandantul ei la nivelul pasiunii are o funcţie dublă. Sublimul, pasiunea prin excelenţă – să ne amintim că, după Kant (1790/1995), sublimul este conflictul dintre raţiune şi imaginaţie – poate fi la fel de dezastruos, atunci când implozia nu este pentru un subiect a cărui extimitate să fie operantă. Fără supapa extimităţii, care să permită, creat de sublim, să se neutralizeze tocmai prin cel mai intim şi cel mai interior punct al subiectului, acesta, cum am mai spus, s-ar prăbuşi în el însuşi, pentru a cădea în psihoză. Atunci, însă, când sublimul primeşte caracterul paradoxal al unei stranietăţi 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. Ieşirea subiectului din tautologia simbolică poate însemna punerea între paranteze a iluziei create de el însuşi, cum că, prin gândire, angoasa ar putea fi evitată. Astfel, sublimul aduce subiectul în proximitatea angoasei pentru a deschide circuitul dorinţei înspre o juisare alta decât cea pe care circuitul închis al repetiţiei i-o poate oferi.

Dar, dacă orice dorinţa este dorinţă de (re)cunoaştere, nu rămânem, de fapt, orice am face, prinşi în aceeaşi tautologie simbolică, chiar şi atunci când vorbim despre o altă juisare? Răspunsul nu poate fi decât afirmativ, dacă acceptăm că a teoretiza asupra experienţei şi a o trăi sunt două lucruri cu totul diferite. Atâta timp cât suntem fiinţe umane şi, deci, supuse limbajului, vom continua să vorbim despre

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

Dialectica dorinței, provocată de experiența sublimului, este cu desăvârşire alta decât cea a raționalismului cunoaşterii, prin care cunoaşterea îşi dă sieşi 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), aşa 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 aşa cum îl înțelege ştiința) şi 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 şi poetică pe care o avea la Aristotel. Înzestrat cu o asemenea forță (nu doar cu cea intelectuală), fenomenologul, la fel ca psihanalistul, de altfel, porneşte în aventura sa, fie ea analitică, nu fără a ține cont de începtoşarea eidetică, ceea ce presupune „să nu ştim prea bine ce este cu exactitudine a gândi şi ce este cu exactitudine a simți, sau ″a fi afectat″" (Richir, 1991, p. 115).

BIBLIOGRAFIE

Freud, S. (2010). *Psihopatologia vieții cotidiene* (H. Spuhn, D. Ştefănescu, traducători). Bucureşti: Editura Trei (lucrare inițial apărută în 1901).

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

Heidegger, M. (1988). *Repere pe drumul gândirii* (T. Kleininger, G. Liiceanu, traducători). Bucureşti: Editura Politică (lucrare inițial apărută în 1976).

Kant, I. (1995). *Critica facultății de judecare* (V. D. Zamfirescu, A. Surdu, C. Noica, traducători). Bucureşti: 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.

Roşca, D. D. (2012). *Opere filosofice*, vol. I. Bucureşti: Editura Academiei (culegere de lucrări apărute inițial în 1934 şi 1943).

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