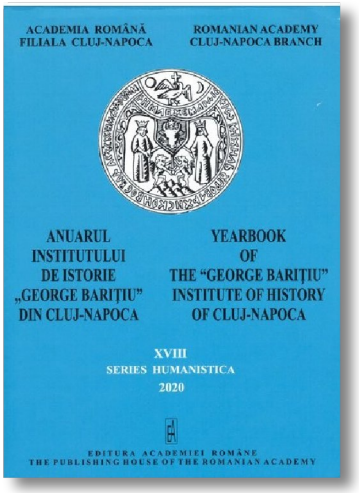

ISSN 1584-4404

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

humanistica.ro

Imaginea de sine, între phantasia „perceptivă" și real

Cristian Bodea

How to cite this article:
Bodea, Cristian (2020) *Imaginea de sine, între phantasia „perceptivă" și real*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 18, pp. 197–206. DOI: 10.5281/zenodo.22964391

© 2020: 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

FILOSOFIE

IMAGINEA DE SINE, ÎNTRE *PHANTASIA* „PERCEPTIVĂ" ȘI REAL

Cristian Bodea

Institutul de Istorie „George Barițiu" din Cluj-Napoca
Departamentul de Cercetări Socio-Umane

Abstract: *SELF-IMAGE BETWEEN "PERCEPTIVE" PHANTASIA AND THE REAL. The aim of this paper is to shed new light on an ethos of the subject as psychoanalysis conceives it. In order to do so, the paper is addressing Marc Richir's phenomenology and Jacques Lacan's psychoanalysis. The hypothesis that it makes use of is that there are some common grounds between the two theoretical approaches, especially regarding the problem of the self. Both theories support the idea that the self, i.e. self-image, represents a liminal point between the registers of the Imaginary and the Real. Thus, it represents a decisive point in approaching (or not) an ethics of the Real, facilitated by anguish and language.*

Keywords*: anguish, ego ideal, ethics, ideal-ego, "perceptive" phantasia, the Real, self-image, suffering.*

Pentru cine este familiarizat cu fenomenologia, în special cu fenomenologia lui Edmund Husserl, asocierea dintre „*phantasia*" și „imaginea de sine" sugerează deja faptul că sinele despre a cărui imagine vorbim se află situat într-un registru mai arhaic decât cel al imaginației. Este de și mai mare ajutor, pentru înțelegerea punctului de la care pornesc, fenomenologia lui Marc Richir, cel care, urmându-l îndeaproape pe Husserl, propune o abordare non-standard a fenomenologiei. Ceea ce Richir numește fenomenologie non-standard, noi mai numim și fenomenologie non-simbolică, fie doar și pentru simplul fapt că presupune, în metoda ei, prezența unei oarecare distanțe față simbolic. De fapt, un *hiatus* insurmontabil (pentru unii... insuportabil) este considerat a fi prezent între fenomenologic și simbolic. Or, distanța față de simbolic nu înseamnă altceva decât recunoașterea acestui *hiatus*.

Ecartul ce separă registrul fenomenologic de cel simbolic este același care separă și imaginea *de* sine, adică separă sinele de imaginea sa. Prin urmare, imaginea de sine nu este înțeleasă de mine în mod psihologic, adică drept rezultatul unor identificări ale sinelui cu o serie de determinații mai mult sau puțin pozitive. Ea este înțeleasă ca rezultat al unei „reflexii" despre care Richir spune că este non-specular.

Anuarul Inst. de Istorie „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. XVIII, 2020, p. 197–206

Acest mod de a pune problema este destul de străin abordării psihologice însă, în schimb, destul de apropiat abordării psihanalitice. Este adevărat, atunci când Freud vorbește despre un *ego* ideal (*Ichideal*) ca proiecție imaginară a subiectului în raport cu un supraeu care îl domină, nu pare să fi ieșit prea mult din psihologie. Cu Jacques Lacan însă psihanaliza reușește să se rupă cu totul de psihologie și se apropie, chiar fără să recunoască, de fenomenologie. Astfel, ceea ce la Freud era destul de confuz, va fi ulterior tranșat de Lacan. Este adevărat, Daniel Lagache observă pentru prima dată necesitatea de a distinge între *ego* ideal (*Ich-Ideal*) și idealul de eu (*Ideal-Ich*) însă Lacan este cel care întărește și exploatează diferența aceasta în scrierile sale. Dacă, așa cum spune Lacan în *Écrits*, sinele / *ego*-ul se confundă cu formele sale ideale, adică cu toate variantele de *ego* ideal (Lacan, 1966, p. 179) care se succed într-o înlănțuire de determinații, idealul de eu, în schimb, „se formează prin adoptarea inconștientă a imaginii Celuilalt" (Lacan, 1966, p. 752).

Așa stând lucrurile, tot despre o identificare ar fi vorba și în acest caz, însă de o identificare de un cu totul alt tip, o identificare ce *deschide* subiectul spre registrul simbolic, iar nu una care îl *închide* în cel imaginar. Surprinzător, etapa aceasta a idealului de eu corespunde stadiului oglinzii, stadiu în care are loc întâlnirea cu Lege, de care Celălalt juisează. Or, tocmai juisarea de Lege a Celuilalt (mai exact uzarea, dreptul său de uzufruct, pentru că Legea nu îi aparține Celuilalt, de fapt) este ceea ce face posibilă dorința subiectului – nu intrăm în detalii aici.

Revenind la fenomenologie, din punctul meu de vedere, două lucruri se întâmplă în psihanaliza lacaniană atunci când Lacan marșează pe distincția dintre *ego* ideal și ideal de eu, mai ales că pe acesta din urmă îl distinge net de *ego*: 1) o reducție fenomenologică și 2) o deplasare a stadiului oglinzii din registrul imaginar înspre registrul limită al *phantasiei*.

REDUCȚIA FENOMENOLOGICĂ ÎN PSIHANALIZA LACANIANĂ

Voi începe prin a aminti foarte pe scurt, și dintr-o anumită perspectivă, ce înseamnă reducția fenomenologică la Husserl. Știm că aceasta este în strânsă legătură cu cercetările lui despre raporturile intenționale. Uneori chiar, Richir preferă să folosească, atunci când se referă la raporturile intenționale, cuvântul *doxa* – în sensul vechi grec de *opinie comună*, *opinie populară*, iar nu în sensul de *slavă* sau *glorie* pe care îl va primi mai târziu. Are această preferință deoarece, spune el, în felul acesta este mai explicit faptul că subiectul nu este atât de liber în raporturile sale intenționale pe cât se crede. El este prins în doxa (un echivalent al instituirii simbolice, în termenii lui Richir), având loc o pierdere de sine și o dependență. Or, tocmai că, reducția fenomenologică vine să suspende raporturile intenționale pentru a elibera subiectul de atitudinea naivă, naturală. Ar părea astfel să își recupereze „adevăratul" *ego*, adică *ego*-ul transcendental sau *ego*-ul pur. Însă,

tot ceea ce reușește este să își obiectiveze *ego*-ul, iar în felul acesta să îl facă un obiect printre celelalte obiecte. Confruntat cu această dificultate, Husserl are în față, de fapt, *hiatusul*, distanța insurmontabilă și imposibil de depășit dintre fenomenologic și simbolic.

Fie că reușește, sau nu, să recunoască acest *hiatus,* cert este că Husserl nu vede altă soluție de a depăși criza în care *ego*-ul transcendental se regăsește, ca fiind mereu în umbra *ego*-ului mundan, psihologic, decât renunțarea la registrul imaginației. Pentru aceasta face apel la *phantasia*... care nu este tocmai *fantezia*. Dacă în fantezie putem încă se imaginăm lucruri, fie ele reale sau nu, în *phantasia* „lucrurile" sunt doar schițate, avem doar umbra lor. Mai mult chiar, *phantasia* reprezintă umbra unei umbre, după Richir.

În *phantasia,* potrivit lui Husserl, reducția ar fi *cvasi*-reducție, iar percepția *cvasi*-percepție. El speră a fi eliminat astfel orice raport intențional care să angajeze *ego*-ul într-o oricât de infimă relație intențională cu lumea, iar astfel să nu se mai obiectiveze pe sine. Dar Husserl se înșală, spune Richir. O cvasi-percepție rămâne totuși o percepție și, mai ales, este o percepție a cuiva, dovadă stând faptul că Husserl face din *ego* un adevărat *eidolon* care percepe. Dacă, în primul caz, în imaginație, reducția îi arată *ego*-ului cum este el de fapt, adică implicat în relații intenționale cu lumea, în cazul cvasi-reducției în *phantasia, ego*-ul se vede așa cum ar vrea să fie, adică se idealizează. Rezultatul acestei cvasi-reducții nu este un *ego* pur, ci un *ego* ideal (*Ich-Ideal*). Sau, altfel spus, puritatea rămâne un ideal, nu poate fi atinsă, *formulată.*

Acest nou eșec își are originea în faptul că este dificil pentru Husserl să accepte ideea, în eventualitatea că ar fi avut-o înainte de Richir, unei *prezențe fără prezent asignabil*. Cu alte cuvinte, ratează întâlnirea cu *Celălalt* (cu c mare). La Richir problema nu ar mai fi aceea de a separa între o atitudine naturală și una transcendentală, ci de a lua fenomenele ca atare, într-o reducție fenomenologică hiperbolică în care *ego*-ul însuși este redus. Astfel, *ego*-ul nu se mai vede ca obiect printre alte obiecte, deoarece lumea însăși, facticitatea însăși, primește o dimensiune transcendentală prin prezența alterității absolute. Este ceea ce Richir (1992) numește *interfacticitate transcendentală*. Înțelegând lumea ca fenomene de lume și fenomenele ca nimic altceva decât fenomene, ideea de *ego* pur nu își mai are sensul.

Reducția fenomenologică hiperbolică presupune că: a) toate aparențele sunt echivalente la nivelul arhitectonic cel mai arhaic și b) nu există aparențe date *a priori*, iar a raporta o aparență la o subiectivitate transcendentală (Husserl) sau *Dasein* (Heidegger) înseamnă a intra într-o structură proprie simulacrului ontologic.

Dacă putem vorbi de o reducție fenomenologică în psihanaliza lacaniană, aici m-aș opri. La fel ca Richir, Lacan evită simulacrul ontologic, conștient fiind de imposibilitatea, de hăul pe care realul îl pune între ceea ce se fenomenalizează și ceea ce se înscrie în simbolic (în special ca simptom). Pe de altă parte, atenția

flotantă de care analistul se folosește într-o analiză nu este, la rândul ei, decât o modalitate de a lua aparențele ca atare și a le considera echivalente – din punctul lui (al analistului) de vedere.

Evident, pentru cel aflat în analiză nu sunt deloc echivalente, iar dacă unele sunt mai importante ca altele numai el o poate spune. Analizantul este cel care face interpretarea, iar dacă vrea să termine cu interpretarea, deci să încheie analiza, nu are altceva de făcut decât să ajungă la acest nivel arhitectonic arhaic în care aparențele sunt neutralizate, ca să zic așa. Sunt neutralizate, dar totuși sunt anarhice, sălbatice, deoarece nu există un principiu unic care să le ordoneze.

Nu au un ideal care să le ordoneze însă au o Lege căreia i se supun, ca un fel de matrice transcendentală în sens kantian. Legea este legea limbajului, vehiculat de Celălalt, fără ca Celălalt să fie stăpânul ei, însă.

Prezența Celuilalt este astfel punctul de plecare în instituirea simbolică, iar această simplă prezență a *persoanei* este încorporată făcând gaură în corpul care o primește pentru ca limbajul să se poate instala acolo. Este o propunere de înțelegere a imaginii despre care Lacan spunea mai sus că este adoptată inconștient pentru a forma idealul de eu: imaginea este prezența, prezența fără prezent asignabil, mai exact.

STADIUL OGLINZII ÎN REGISTRUL *PHANTASIEI*

Fără îndoială, stadiul oglinzii are de-a face cu imaginea, cu imaginea corpului propriu și imaginea celuilalt (cu c mic). Ideea corpului fragmentat care în reflexia imaginară se adună şi formează un tot este destul de cunoscută. Lacan o folosește și el și, în stilul său personal, îi acordă importanța cuvenită, doar că, pentru el, stadiul oglinzii presupune ceva mai mult. Aceasta deoarece celălalt sau chiar propriul corp este mai mult decât un simplu obiect inanimat. Celălalt se mișcă, are trăiri afective. Există, așadar, elemente care depășesc registrul strict al imaginii, dar care sunt totuși percepute. Lacan (1966) spune simplu: este prezentă dorința celuilalt. Se pune, desigur, întrebarea cum este percepută dorința celuilalt? Este evident faptul că despre o altfel de percepție trebuie să fie vorba.

Richir (1992, 2006) plasează această percepție în registrul *phantasiei*. O *phantasia* „perceptivă”, spune el, se raportează la obiecte ca obiecte non-intenționale. Or, dorința celuilalt este tocmai un asemenea obiect non-intențional: ea, dorința, este acolo, în fața noastră și totuși... nu este. Nu ține de domeniul vizibilului, nu poate fi numită, ilustrată. Ține, în termenii lui Merleau-Ponty, mai degrabă de registrul invizibilului: este invizibilul care face posibil vizibilul.

Dorința doar se insinuează, prezența ei se face simțită printre rânduri, poate fi doar „ghicită”. Tocmai de aceea este legată de registrul simbolic, acesta fiind și elementul de noutate introdus de Lacan în stadiul oglinzii. Altfel... acest stadiu nu este în totalitate invenția lui. Se bazează pe observațiile lui Henri Wallon, dar și ale

lui Wolfgang Kohler sau James Mark Baldwin. La toate aceste abordări biologiste și behavioriste, Lacan adaugă elementul mult prea ușor trecut cu vederea, paradoxal, chiar și de către psihologi: limbajul și efectivitatea lui.

Psihanaliza mizează pe efectivitatea limbajului, adică pe faptul că vorbirea are efect asupra corpului sau asupra modului său de juisare, mai exact. De aceea, atunci când celălalt vorbește, există o juisare de limbaj nu doar din partea vorbitorului, ci și din partea ascultătorului. Consider că aici are loc un chiasm, unul ce face posibilă adoptarea inconștientă a imaginii celuilalt. Imaginea *celuilalt* ca *Cineva* care vorbește nu este, am văzut, același lucru cu imaginea cuiva absolut inexpresiv, pietrificat. Corpul este străbătut de limbaj, spune Lacan (2014), ceea ce înseamnă că are găuri în care limbajul se cuibărește, într-un mod mai mult sau mai puțin fericit. Aici, în găurile capitonate de limbaj, este de găsit simptomul.

Se poate observa că modul în care psihanaliza lacaniană abordează corpul nu este deloc unul biologist, cu atât mai puțin comportamentalist / behaviorist. Din perspectiva richiriană, corpul acesta nu este altceva decât *Leib*, corp trăit, iar nu *Körper,* cadavru sau corp fizic – distincție împrumutată de la Husserl.

Despre *Leib*, Richir (2006) spune că „deși nefigurat și nefigurabil, nu este fără structură transcendentală, una mult mai diferențiată și mai complexă decât aceea a unui *psyche*” (p. 44). Dacă întâlnirea cu Celălalt presupune un transfer de afectivitate rezultat din faptul că Celălalt juisează de Lege și, prin aceasta, juisează de limbaj, putem presupune simultan și transferul unei structuri transcendentale, a unei *matrici* transcendentale – de ce nu? – care structurează subiectul într-un mod mai profund decât o face imaginea în oglindă la nivelul imaginar. Am putea spune că tot de un *mimesis* este vorba, dar un *mimesis* non-specular. Desigur, non-specular nu poate fi fără specular...

Trăirile Celuilalt fiind imposibil de reprodus întocmai de subiectul din fața lui, acest subiect va aproxima în *phantasia* ceea ce i se prezintă ca *Leib*. Nu își va imagina, pentru că la acest nivel raporturile intenționale sunt absente, ci se va lăsa afectat de trăirile proprii într-un mod în care se orientează după Celălalt. În felul acesta își va crea un *Leib*, momentul fiind acela al unei adevărate noi nașteri. Subiectul se naște a doua oară, încorporând alteritatea într-un mod unic și absolut autentic – un mod original și originar.

Aici, cred eu, își găsește locul discuția despre idealul de eu. Fără să știe, Lacan trage cât poate de mult stadiul oglinzii în direcția *phantasiei*. Dacă nu poate să fie mai explicit când face acest lucru este deoarece nu are instrumentele necesare, așa cum nu are nici ideea unei distincții între inconștientul simbolic și cel fenomenologic. Dar totuși vorbește despre un inconștient real...

Propunem, pentru moment, o concluzie privind raportul dintre *ego* ideal și idealul de eu. Pe baza celor spuse anterior, *ego* ideal este o proiecție imaginară, o idealizare a *ego*-ului. Cu alte cuvinte, sinele se vede aici așa cum ar vrea să fie, iar nu cum este de fapt. Ceea ce înseamnă că sinele se îndepărtează de sine. În schimb, în idealul de eu, sinele nu se vede așa cum este cu adevărat, dar recunoaște a se

vedea cum este cu adevărat drept o imposibilitate. Prin urmare, are speranța unui eu, la care, știe foarte bine, nu poate ajunge fără Celălalt. Atunci când Celălalt este o prezență fără prezent asignabil, iar nu o prezență determinată, deci imaginară, sinele se regăsește pe sine ca fiind o asemenea prezență indeterminată. Se regăsește, așadar, ca absolut, în cea mai autentică intimitate, care este *extimitatea*. În aceasta consta identitatea cuiva și faptul de a fi persoană (*persona*). Purtăm o mască nu pentru a ne arăta identitatea, ci dimpotrivă, pentru a o... masca. Seria de măști pe care le purtăm nu este identitate, așadar, ci identificare; identificare cu un supraeu prin care *ego*-ul este mai mult, sau mai puțin, idealizat (deci, falsificat).

EFECTUL REAL AL LIMBAJULUI ASUPRA SINELUI. REALUL ANGOASEI

Dacă limbajul are efectivitate, aceasta se datorează, după cum atrage atenția și Colette Soler (2009), Realului. E adevărat că lipsa *în* limbaj ne pune în dificultate, dar numai lipsa *de* limbaj ne tulbură cu adevărat. În acest din urmă caz, efectivitate limbajului este cea mai evidentă. Pentru că, așa cum spune Lacan, angoasa nu înșală (Soler, 2015). Or, lipsa de limbaj angoasează.

Angoasa este un afect ca efect al limbajului, un efect înțeles însă abia retroactiv și care poate avea loc numai după ce limbajul s-a retras, lăsând astfel loc unei înțelegeri „fără cuvinte" (Lacan, 2014). Altfel spus, limbajul are ca efect angoasa prin propria sa negare. Înțelegem acum de ce, pentru psihanaliza lacaniană cel puțin, angoasa este necesară în cura analitică. Pentru că tot ea face posibilă finalitatea curei și, cu aceasta, depășirea angoasei.

Suferință mereu prezentă din cauza negativității limbajului, angoasa ocupă un statut special în psihanaliza lacaniană. Din șirul afectelor menționate în *Television*: angoasa, tristețea /*acedia*, exaltarea maniacală, știința veselă, plictisul, încrâncenarea (Soler, 2015, p. 75), primul este singurul afect căruia Lacan îi dedică un întreg seminar.

Angoasa este un afect, iar nu o pasiune. Această diferență este una esențială. În psihanaliză, teoria afectului a fost introdusă de Freud, preluată fiind din tradiția filosofică germană. El definea afectul ca „o stare, care poate fi plăcută sau neplăcută, pe axa plăcere/neplăcere, legată fiind de manifestarea pulsiunilor" (Soler, 2015, p. 1). Or, după cum bine știm, la Freud, pulsiunea (*Trieb*), care este diferită de instinct, trece prin limbaj. Atunci când drumul firesc al pulsiunii este perturbat, efectul este unul angoasant. Subiectul va suferi. Pentru că limbajul are o lipsă constitutivă, o minimă perturbare va fi mereu re-simțită (fie și numai retroactiv), de unde rezultă că cea mai bună condiție la care subiectul poate spera este una de nevrozat.

Cealaltă opțiune este cu mult mai dezastruoasă. Dacă perturbarea nu este re-simțită, ci simțită în mod direct (deci nu există refulare), înseamnă că malurile

pulsiunii s-au surpat, şi, prin urmare, subiectul este inundat de semnificanții refuzați, *forcluși*. Suferința devine insuportabilă.

Se observă la Freud o teorie cantitativă a afectului. Starea, plăcută sau neplăcută, depinde la el de reglajul cantității de „energie psihică”, de unde și dificultatea de a explica saltul calitativ, plăcere/neplăcere. Pare a fi pus în aceeași dificultate ca Descartes, cel care, atunci când se găsește pus în situația de a explica legătura sufletului cu corpul, identifică acest loc ca fiind glanda pineală. Misterul saltului calitativ este „rezolvat” de Freud cu totul altfel: prin teoria sublimării. O rezolvare, totuși, destul de nesatisfăcătoare, după cum remarcă Marc Richir (Richir, 1993).

Dezamăgirea lui Richir vine din faptul că Freud pare a nu ține cont de diferența pe care Kant o face între afect și pasiune. Or, prin această diferență, Kant ajunge să pună afectul nu de partea sublimării, ci chiar de partea sublimului.

Cu o istorie mai veche, afectul, din latinescul *afficere*, care trimite la ideea de a fi atins și implică o modificare în cel care este atins (Richir, 1993; de unde, o anumită pasivitate și confuzia cu pasiunea), este introdus ca atare în filosofie, pentru prima dată, de Kant. El face o distincție clară între afect și pasiune, într-o notă din paragraful 29 din *Critica facultății de judecare*: „Afectele sunt în mod particular distincte de pasiuni (*Leidenshaften*). Primele se raportează în mod simplu la sentiment; cele secunde aparțin facultății de a dori și sunt adâncimi care fac dificilă sau chiar imposibilă orice determinabilitate a liberului arbitru prin principii. Primele sunt tempestuoase și nereflexive, următoarele sunt durabile și reflexive: astfel, indignarea ca mânie este un afect; dar ura (însetată de răzbunare) este o pasiune. Aceasta nu poate fi niciodată, și sub nici un aspect, numită sublimă; deoarece, dacă într-adevăr în afect libertatea spiritului este stânjenită, în pasiune este de-a dreptul suprimată” (Kant *apud* Richir, 1993).

Din ceea ce spune Kant rezultă că diferența dintre afecte și pasiuni se face după trei criterii principale: timpul, rațiunea și sublimul. Astfel, dacă primele sunt fugace și nu se derulează în timp, nu se pot, prin urmare, nici pune în relație cu rațiunea. Ele sunt iraționale și sublime. În schimb, pasiunile se prezintă ca boală a rațiunii, care durează în timp și nu aparțin sublimului. Pe când afectele sunt „sincere și deschise” (Richir, 1993), pasiunile pervertesc și limitează.

Ar mai fi și un al patrulea criteriu care face diferența dintre cele două: libertatea spiritului. Este în mod particular interesant pentru noi, deoarece el dă posibilitatea unei fenomenologii a afectului. Numai pentru că în afect libertatea spiritului este într-o oarecare măsură prezentă, o fenomenologie este posibilă, posibilitate care lipsește atunci când vorbim despre pasiune, unde libertatea spiritului este suprimată.

Teoria lui Lacan privind afectele este apropiată mai degrabă de Kant. El renunță la viziunea energetistă prezentă la Freud, pentru a dezvolta o teorie care are ca nucleu dorința. Sub acest aspect, al dorinței, teoria lui Lacan, oricât de apropiată,

se desparte însă și de cea a lui Kant. În primul rând pentru că el pune dorința de partea afectului. O mutare esențială, care face din dorință ceva irațional. Desigur, Kant ar fi îngrozit de o asemenea idee.

O altă idee care l-ar bulversa pe Kant este aceea că sentimentele mint, înșală (*le senti ment*, face Lacan un joc de cuvinte). Prin urmare, afectul, ca la Freud, se confundă din nou cu pasiunea. Un singur afect care nu înșală, angoasa, pare a scăpa acestei confuzii, dar atunci el nu mai are nimic de-a face cu sentimentul.

În rest angoasa, afectul prin excelență, am putea spune, prezintă toate celelalte caracteristici pe care i le dă Kant. Desigur, cu mențiunea că vom ține cont de mutația în ceea ce privește dorința. Astfel, angoasa este sinceră, deschisă, irațională, scapă temporalizării și, un lucru mai puțin explicit la Lacan, este sublimă. Dar, dacă definim sublimul cu formula scurtă pe care i-o dă Marc Richir, ca scurtcircuitare a construcției de sens în simbolic, atunci vom găsi corespondența cu ceea ce Lacan înțelege prin *act*. Ca să fim mai exacți, actul despre care Lacan vorbește are două declinări: trecere la act și *acting out*. Acestora li se adaugă un act care are un statut aparte, actul analitic.

Acting out și pasaj la act sunt încercări de emancipare ale subiectului. Dacă în prima o face sprijinindu-se pe corpul său, în a doua, subiectul o face sprijinindu-se pe semnificant.

Revenind la criteriul libertății spiritului, el este, spuneam, cel care face posibilă o fenomenologie a afectului. Nu este astfel întâmplător, credem noi, faptul că inhibiția și angoasa (în tabelul pe care Lacan îl dă în seminarul *Angoasa*) sunt diametral opuse. După criteriul lui Kant, inhibiția ar reveni pasiunii, iar angoasa, desigur, afectului.

Dar ceea ce este și mai important în libertatea spiritului este faptul că subiectul se poate afirma. Or, pentru a se putea afirma, e nevoie să se cunoască, iar durerea, ca instanțiere a suferinței, îi prilejuiește tocmai această cunoaștere. Într-o cunoaștere, desigur, non-discursivă, subiectul află în primul rând că este un corp. Nu că *are* un corp, ci că *este* un corp. Cu aceasta, dualismul cartezian suflet/corp este depășit.

În fenomenologia sa, Merleau-Ponty propune tocmai acest lucru. Nu vom mai vorbi, spune el (Merleau-Ponty, 1999), despre corpul obiectiv și sufletul subiectiv, într-o dihotomie subiect/obiect, ci de suflet-corp, psihic-fizic, într-o unitate a corpului de carne (*chair*). Ceea ce are în vedere Merleau-Ponty prin *chair* este tocmai ceea ce vizase deja Husserl prin *Leib*.

Husserl este primul care introduce în fenomenologie distincția *Leib*/*Korper*: primul, *Leib*, ține de ființa umană, al doilea aparține anatomiei. Înțelegem deci că, atunci când subiectul se recunoaște drept corp, nu se recunoaște drept corp anatomic.

Așa cum nici pentru neurologi nu este foarte clar, de altfel, în ce măsură durerea ține de fizic și în ce măsură ține de psihic, nici pentru subiectul în carne și

oase nu ar trebui să fie. Ba, cu atât mai puțin pentru el. Afectul, angoasa în special, înlătură aici orice certitudine. Un lucru este însă cert: că e încarnat.

O a doua caracteristică a afectului care, împreună cu prima, spune Marc Richir (1992), poate face posibilă o fenomenologie a afectului, este aceea de a fi „transpasibilă”. Termenul, preluat de la Henri Maldiney (1991), trimite la faptul că afectul are capacitatea de a se depăși pe el însuși. Aceasta datorită legăturii dintre afect și sublim. Deschiderea pe care sublimul o oferă este „deschidere spre ceea ce îl depășește în mod absolut, este viața însăși, nu ca viață animală, și cu atât mai puțin biologică, ci ca viață propriu umană, în enigma ei” (Richir, 1993). Este, altfel spus, o deschidere *ek-statică* spre misterul semnificantului.

Se întrevede o a treia situație prin care subiectul ar putea scăpa de suferință, care nu este prezentă în tabelul lui Lacan. Posibilitatea unui act care să nu fie nici trecere la act, nici *acting out*, oferă o soluție autentică subiectului în fața suferinței. Psihanaliza numește act analitic acest act. Fenomenologia, în speță fenomenologia lui Marc Richir, lasă în continuare deschisă problema.

CONCLUZIE

Putem vorbi despre o fenomenologie a afectului în psihanaliza lacaniană numai pentru că, *în chiar interiorul teoriei lacaniene*, există o fenomenologie a afectului așa cum fenomenologia richiriană o înțelege. Suprapunerea celor două teorii este însă ratată, deoarece fenomenologia ratează actul, în condițiile în care psihanaliza ratează sublimul. Aceasta nu împiedică însă o oarecare congruență a lor în privința a ceea ce suferim, i.e. angoasa.

Suferind de angoasă, subiectul are șansa de a recupera dimensiunea limită a *phantasiei* prefigurată în stadiul oglinzii și anticipată de Husserl. Reducția pe care ar presupune-o ar deschide calea unei recunoașteri a sinelui ca imagine a Celuilalt (nu a celuilalt) încorporată. Astfel, plasat între *phantasia* și Real, sinele poate recupera dimensiunea arhaică a unui trecut transcendental în care originea este învăluită de necunoscut. Această *ne-cunoaștere* a originii (Celălalt este barat) aruncă sinele într-un vid existențial fără de care ar imploda sub propria greutate. Vidul *ca lipsă* este ceea ce caracterizează sinele, iar dacă subiectul nu se pierde în el însuși, printr-o cădere melancolică în hăul ființei sale, acest lucru se datorează numai faptului că este ființă vorbitoare şi, mai mult, că este corp vorbitor. Plasa limbajului *(men)ține* divizat subiectul și astfel îl *susține* la suprafață. Ancorat în interfacticitatea transcendentală a limbajului, subiectul, divizat între sine și inconștient, asumă orice imagine (i.e. apariție) *ca atare* (ia fenomenul ca fenomen și nimic altceva, după Richir), răspunzând unei etici a Realului.

BIBLIOGRAFIE

Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Le Seuil.
Lacan, Jacques (2014). *The Seminar of Jacques Lacan, Book X: Anxiety*. Oxford: Polity Press.
Maldiney, H. (1991). *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Jérôme Millon.
Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia percepției*. Oradea: Aion.
Richir, M. (1992). *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: Jérôme Millon.
Richir, M. (1993). *Affectivité*. Paris: Encyclopédia Universalis.
Richir, M. (2006). Leiblichkeit et phantasia. În M. Wolf-Fedida (Ed.), *Psychothérapie phénoménologique* (p. 35-45), Paris: Coll. psychopathologie fondamentale.
Soler, Colette (2009). *Lacan, l'inconscient réinventé*. Paris: PUF.
Soler, C. (2015). *Lacanian Affects* (Bruce Fink. traducător). London: Taylor & Francis Ltd.