

Adriana Neacșu

Ontologia
lui Jean-Paul Sartre



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

ONTOLOGIA LUI JEAN-PAUL SARTRE

JEAN-PAUL SARTRE'S ONTOLOGY
ONTOLOGIE DE JEAN-PAUL SARTRE

ADRIANA NEACȘU

ONTOLOGIA LUI JEAN-PAUL SARTRE



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
BUCUREȘTI, 2009

<https://biblioteca-digitala.ro>

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie, nr. 13, Sector 5
050711, București, România.
Tel: 4021-318 81 46, 4021-318 81 06
Fax: 4021-318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

Referenți științifici: Acad. ALEXANDRU SURDU
Acad. GHEORGHE VLĂDUȚESCU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
NEACȘU, ADRIANA

Ontologia lui Jean-Paul Sartre / Adriana Neacșu. –
București : Editura Academiei Române, 2009
ISBN 978-973-27-1866-7

14(44) Sartre, J.P
821.133.1.09 Sartre, J.P

Redactor: Mihaela MARIAN
Tehnoredactor: Daniela FLORESCU
Coperta: Mariana ȘERBĂNESCU

Bun de tipar: 21.10.2009 Format: 16/61 × 86
Coli tipar: 14,25
C.Z. pentru biblioteci mari: 194,9 (Sartre, Jean-Paul)
C.Z. pentru biblioteci mici: 1

CUPRINS

Introducere	7
1. <i>Ființa-în-sine</i> și <i>ființa-pentru-sine</i>	13
2. Neantul ca structură a realului	29
3. Angoasă și rea-credință	41
4. Conștiința ca neant sau <i>ființa-pentru-sine</i> a omului	52
5. Ontologia temporalității	69
6. Reflexia ca mod de neantizare a conștiinței	82
7. Depășirea realului prin imaginar și constituirea lumii	96
8. Relațiile <i>pentru-sinelui</i> cu <i>în-sinele</i>	109
9. Celălalt și <i>ființa-pentru-celălalt</i>	121
10. Ontologia corpului	132
11. Atitudini primare față de celălalt	143
12. Libertate și acțiune	155
13. Libertate și facticitate	167
14. Principiile unei psihanalize existențiale	179
15. Sensul etic al ontologiei lui Sartre	193
Bibliografie	207
Résumé	211
Sommaire	227

INTRODUCERE

Jean Paul Sartre este unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai filosofiei existențialiste, filosofie care-și concentrează atenția asupra existenței umane, evidențiindu-i caracterul precar, absurdul și contingenta, dar care pune totodată accent pe rolul individului de a da sens propriei sale vieți.

Sartre este celebru în special pentru faptul că a dezvoltat un concept original al libertății, potrivit căruia omul este creator al propriilor valori și își construiește în permanență esența, fiind responsabil de tot ceea ce i se întâmplă. Aceasta, pentru că este „condamnat” să fie liber, de vreme ce, în orice moment, trebuie să aleagă și, chiar și atunci când nu alege, alege de fapt, să nu aleagă.

El și-a ilustrat ideile în numeroase lucrări literare, în special piese de teatru, care sunt cele mai cunoscute pentru că, aparent, sunt mai accesibile, aducându-i notorietatea dincolo de cercurile filosofice. Nu poți înțelege însă opera literară a lui Sartre și, de altfel, nici pe cea filosofică, dacă nu cunoști cadrul ontologic în limitele și pe baza căruia funcționează celebrele sale teze.

Faptul că omul este libertate, că existența îi precede esența, faptul că se afirmă ca un proiect de sine, sau că este creator al propriilor valori, nu sunt la Sartre simple postulate sau imperative etice, pe care filosoful să le așeze pur și simplu în fața noastră, pentru a ne constrânge la un comportament moral superior, ci ele se „inserează” într-o concepție mai largă asupra ființei, apărând ca niște consecințe firești ale structurilor ei fundamentale.

Datorită acestui lucru, Sartre face o figură cu totul aparte în cadrul filosofiei existențialiste. „Dintre toți gânditorii existențialiști, Sartre a mers cel mai departe în încercarea de clarificare a principiilor sale ontologice de bază și în expunerea lor împreună într-un mod coerent. [...] În plus, el este perfect familiarizat cu opera lui Heidegger, fiind cel mai disciplinat dintre toți scriitorii existențialiști

și cel mai ascuțit observator al evidenței empirice. Încercarea sa de a clarifica conceptele de bază presupuse de acest corp de fapte și doctrine, și de a le fixa împreună într-o structură sistematică este, de aceea, de mare interes.”¹

Pregătit de o serie de lucrări de mai mică întindere, care își bazează, în genere, abordarea de tip filosofic pe solide cunoștințe de psihologie și pe dialogul cu mari curente ale gândirii moderne și contemporane, lucrări cum ar fi *Imaginația* (1936), *Transcendența ego-ului* (1936), *Schiță a unei teorii a emoțiilor* (1938), *Imaginarul* (1940), cadrul ontologic sartrean ne apare complet elaborat în *Ființa și neantul*, operă de referință a filosofiei secolului XX, publicată în 1943, pe când filosoful era, practic, la începutul carierei sale. Purtând subtitlul de *Eseu de ontologie fenomenologică*, deci gândită din perspectiva celei mai influente direcții de gândire manifestate în epocă, scrierea își depășește constant premisele deschis asumate și se poate spune că reprezintă temelia pe care Sartre își va înălța ulterior întreaga construcție de tip existențialist.

Deși este o operă filosofică, expusă cu multă rigoare și în termeni extrem de tehnici uneori, *Ființa și neantul* este gândită după modelul unei lucrări dramatice, în care se prezintă cu lux de amănunte marea aventură a ființei de a ieși din sine, pentru a se putea întemeia și a-și justifica existența ca necesară; proiect eșuat încă din start, căci *ființa-în-sine*, adică ființa plenară dar, în același timp, opacă, brută nu are rațiune de a fi, nu are cauză și nici necesitate; ea este profund întâmplătoare și, pur și simplu, *este*, fără să se justifice prin nimic.

Dar, în încercarea ei de autoîntemeiere, *ființa-în-sine* se detașează de sine negându-se și astfel apare o nouă structură a realului: neantul, imaginat de Sartre oarecum după modelul *Altului platonician*, cu alte cuvinte, neființa relativă, care nu poate exista decât pe baza ființei, termenul primordial.

Neantul sau golul de ființă din sânul ființei este, de fapt, o altă dimensiune a ființei: *ființa-pentru-sine*, numită de Sartre și *ființa-care-este- ceea-ce-nu-este-și-nu-este- ceea-ce-este*. Ea reprezintă conștiința

¹ John Wild, *The Challenge of Existentialism*, Bloomington and London, Indiana University Press, 1970, p. 160.

umană care, în efortul mereu eșuat de a-și atinge sinele, identificat cu valoarea, are capacitatea de a se face altfel decât a fost sau este, neantizându-se astfel în grade din ce în ce mai profunde, exprimate de prezența la sine, facticitate, posibili și ipseitate, adică de structurile imediate ale *pentru-sinelui*.

Datorită faptului că se depășește continuu, motivându-se singură în procesul creării și recreării de sine, neținând cont de nici un fel de cauzalitate și scăpând oricărui determinism, *ființa-pentru-sine*, conștiința, este absolut liberă; mai mult, se identifică acestei libertăți. Și deoarece ființa omului, în ceea ce are ea caracteristic, nu este nimic altceva decât conștiință, la rândul său omul este, în mod fundamental, libertate.

Ca atare, din punctul lui Sartre de vedere, libertatea nu poate fi o proprietate care să-i aparțină esenței ființei umane, ci reprezintă chiar această ființă, a cărei existență îi precede esența, de vreme ce, atâta timp cât este, ea se face pe sine în permanență și numai moartea o poate încremeni definitiv, conferindu-i, în sfârșit, o esență imuabilă.

Omul capătă conștiința de sine ca libertate în angoasă, care este cu totul altceva decât frica și care îi descoperă faptul că, indiferent de trecutul și de datele concrete ale prezentului său, nimic din toate acestea nu-l condiționează în ceea ce urmează a face, iar în consecință el este obligat să se recreeze în oricare moment prin actul ireductibil al unei inevitabile alegeri de sine. Singura care-i permite omului să fugă de angoasă, este atitudinea de rea credință, pe care acesta o adoptă în mod spontan și care, plasându-l într-o zonă a valorilor „obiective”, aparent impuse de către societate, este capabilă să-i ascundă absoluta lui necondiționare, diminuându-i astfel sentimentul responsabilității față de propriile opțiuni, care, în fond, îi aparțin în exclusivitate.

Dar, în momentul în care omul, evitând capcanele relei credințe, înțelege că este proiect originar de sine, ceea ce implică faptul că, fără nici un fel de excepție, își alege din start și în mod liber modul său concret de a fi, el trebuie să accepte realitatea că este responsabil nu numai de întreaga sa existență particulară, ci și de tot ceea ce se întâmplă în lume, neavând nici dreptul, nici posibilitatea de a se sustrage, indiferent sub ce motiv, acestei responsabilități absolute.

Așadar, de aceea omul este libertate – pentru că, pornind de la facticitatea sa, adică de la datul existenței sale, de care nu este inițial răspunzător, de vreme ce îl primește în momentul nașterii sale, el se construiește permanent pe sine în funcție de propriile opțiuni, pe care nimeni nu i le poate, în nici un fel, impune. De aici, responsabilitatea totală față de actele sale, responsabilitate care devine, printr-un proces inevitabil de solidarizare umană, responsabilitate pentru actele tuturor semenilor săi.

Ontologia dezvoltată de Sartre pune astfel bazele unei teorii a libertății care accentuează capacitatea practic nelimitată a individului de a-și construi propriul destin, sfârșind într-o etică a demnității și responsabilității umane absolute.

Totuși, ar fi o mare greșeală dacă am înțelege libertatea absolută a lui Sartre *à la lettre*, în planul strictului cotidian. Fiindcă nu este vorba atât de o libertate fizică ci, în primul rând, metafizică, în ciuda faptului că Sartre nu acceptă ca ontologiei sale să i se acorde calificativul de „metafizică”, el făcând o distincție clară între aceste două concepte și insistând asupra ei.

Chiar dacă Sartre vrea să valorifice experiența imediată a individului și imaginează în acest sens, ca punct de plecare al vastelor sale argumentații, exemple ce țin de banalul vieții, discursul lui filosofic vizează implicațiile metafizice ale actelor noastre, astfel încât el nu se desfășoară pe același plan cu cel al simplei lor descrieri. În analiza acestora, accentul nu se pune pe a putea să faci ce vrei, atunci când vrei și cum vrei, ci pe *responsabilitate*, pe răspunderea față de tine și față de toți ceilalți semeni ai tăi, care este, în primul rând, tot o răspundere de natură metafizică.

Această răspundere este, astfel, foarte asemănătoare culpei metafizice evidențiate de Karl Jaspers, care nu implică neapărat și o culpă politică sau „criminală”, de exemplu. Numai că, la Sartre dimensiunea ei morală este mult mai pregnantă, consubstanțială, cerând o implicare directă și profundă a insului, care este vizat, indubitabil, ca persoană, ca strictă individualitate. De aceea pedeapsa pe care acesta o suportă este întotdeauna, în primul rând, de ordin moral; în același timp, ea este concretă și inevitabilă, fiind, de fapt, o

autopedepsire, pusă în practică în mod firesc de cel căruia i s-a revelat, la un moment dat, caracterul profund, total, al libertății sale, precum și responsabilitatea sa de natură grav existențială.

Aceasta ține de însăși condiția omului, fiind un dat care-l caracterizează, pe care nu-l poate eluda, de care nu poate scăpa nici măcar negându-se – căci negația îi este structurală și este, de fapt, afirmare de sine – ci doar într-un mod radical, dar care nu înseamnă deloc o rezolvare a problemei, adică anulându-se ca om. Originalitatea lui Sartre constă în aceea că face din această responsabilitate o problemă acută, imediată și concretă a individului, care o trăiește în mod tragic, ca pe ceva ce-l privește personal – aici, acum și mereu – în loc s-o trateze neutru, ca vagă responsabilitate colectivă a genului uman.

Dar, dacă ar fi fost prezentată în acest ultim mod, ceea ce, de altfel, ar fi rupt logica sistemului ontologic în care este perfect inserată, ea n-ar mai fi fost încărcată cu atâta forță de impact asupra conștiinței individului, s-ar fi disipat iremediabil și n-ar mai fi avut nici un efect real, căci o răspundere a tuturor este, de fapt, o răspundere a nimănu.

În societatea noastră actuală, în care problemele libertății, demnității și responsabilității se pun cu maximă acuitate, dezbaterile nu pot ignora dimensiunea lor filosofică, singura care poate oferi o perspectivă suficient de amplă, de nuanțată și de profundă asupra acestora. Iar punctul de vedere sartrean merită toată atenția pentru argumentele pe care le aduce în favoarea capacității omului de a-și lua soarta în propriile mâini, fără să se lamenteze sau să dea vina pe ceilalți pentru propriile sale eșecuri.

1. FIINȚA-ÎN-SINE ȘI FIINȚA-PENTRU-SINE

Pomind în special de la fenomenologia lui Husserl și de la filosofia lui Heidegger dar resemnificând într-o manieră proprie conceptele împrumutate de la aceștia și, în plus, folosindu-se de modelul dialecticii hegeliene, de meditația lui Descartes asupra subiectivității, ca și de marea lecție a lui Platon privind neființa relativă, Sartre încearcă să ne ofere o descriere a ființei în structurile sale fundamentale, punând accent pe aceea care i se pare cea mai interesantă dintre toate: omul.

Caracterizată printr-un mod de manifestare derutant, contradictoriu, care implică o permanentă insuficiență și autodepășire, ființa omului forțează, practic, deschiderea ființei compacte, omogene către altceva decât sine, făcându-se astfel răspunzătoare, atât de ea însăși, cât și de apariția lumii. În raporturile complexe apărute între cele două tipuri de ființe, cea a omului are întotdeauna rolul activ, punându-și amprenta specifică asupra întregii deveniri. De aceea, ea aruncă o lumină semnificativă asupra ființei în genere, care nu poate fi corect înțeleasă decât din perspectiva acestei structuri care, deși nu este primordială, deține totuși o poziție cheie în geografia generală a ființei.

Rolul ontologic revelator de prim ordin al ființei omului face ca ontologia elaborată de Sartre, deși ocupată cu precădere de dezvăluirea naturii și a resorturilor interne ale aceleia, să fie mai mult decât o ontologie regională, deci o simplă ontologie a umanului. Cu atât mai puțin este ea o antropologie, căci nu este interesată de o descriere integrală a omului, căruia îi ia în discuție latura materială, corporală doar în măsura în care aceasta poate fi socotită o dimensiune a conștiinței – definitorie pentru om – iar conștiința o privește în primul rând în calitate de structură aparte a ființei.

Ca urmare, ontologia lui Sartre este o ontologie a ființei în genere centrată în om, adică o revelare și o descriere a acesteia prin mijlocirea ființei omului. Numai că, spre deosebire de Heidegger de exemplu, care, accentuând și el asupra omului ca *Dasein*, deci în

calitate de loc privilegiat de deschidere spre, sau de dezvăluire a ființei, depășește întotdeauna omul către ființă, cea care pare să-l intereseze în primul rând, pe Sartre îl preocupă chiar ființa omului, omul în calitate de ființă și ca denivelare de ființă în cadrul ființei. Iar întregul acesteia din urmă, în toată complexitatea sa, se conturează ulterior și parcă de la sine, abia după ce s-a spus tot ce se putea spune referitor la om și la conștiința lui ca dimensiune a ființei.

În același timp însă, conceptul general al ființei rămâne ca un fundal permanent și ca punct de reper central al tuturor demersurilor cognitive, conturând perspectiva globală care orientează întreaga cercetare. De aceea, Sartre își începe propria investigație filosofică încercând să circumscrie, în mare și cu titlu de provizorat, domeniul ființei, urmărind să-i găsească structurile și să-i pună în evidență natura.

În acest scop, el analizează eforturile fenomenologilor de a înlătura clasicele dihotomii stabilite în cadrul realului de către filosofi, și anume, între a fi și a părea, între esență și aparență, între ființă și apariție, între interior și exterior, între act și potență, și de a ne convinge astfel că ființa oricărui existent se identifică apariției sale, în spatele aparenței nemaiaflându-se nici o altă ființă, calificată drept esențială. Procedând în felul acesta, Husserl și Heidegger au ajuns la ideea de fenomen, care, deși este ceva relativ, de vreme ce implică pe cineva căruia să îi apară (cf.gr. φαίνω, φαίνομαι = a se arăta, a apărea), el exprimă, în același timp, și un absolut, fiindcă nu mai vizează nici o altă ființă decât pe sine, mai mult: se dezvăluie exact așa cum este, ceea ce facilitează enorm cunoașterea, garantându-i acesteia autenticitatea.

Așadar, din perspectivă fenomenologică, ființa diverselor apariții trebuie să fie, la rândul ei, tot o apariție, iar dacă apare, ea este grevată, inevitabil, de condiția fenomenală; în consecință, pentru Sartre ea reprezintă, de fapt, fenomenul de a fi sau fenomenul de ființă: o apariție de ființă, susceptibilă de a fi descrisă chiar în felul în care apare. Fenomenul de ființă poate fi surprins, în autenticitatea lui, prin diverse metode, cum ar fi reducția eidetică la Husserl sau plictiseala, dezgustul și angoasa la Heidegger, metode care ne conduc la el în mod direct, fără intermediar.

Întrebarea lui Sartre este însă dacă „fenomenul de ființă, astfel atins, este identic cu ființa fenomenelor, adică: ființa care mi se dezvăluie, care *îmi apare* este de aceeași natură cu ființa existențelor care *îmi apar*”.² Cu alte cuvinte, atunci când depășești, printr-un mijloc sau altul, existentul către fenomenul de ființă, înseamnă să-l depășești, automat, către ființa sa? Răspunsul lui Sartre este însă negativ, fiindcă obiectul sau existentul nu posedă ființa ca pe o calitate sau ca pe o semnificație, nici nu „participă” în vreun fel la ființă, astfel încât el nu este în măsură nici să o ascundă nici să o descopere.

În virtutea faptului simplu că este și că apare, existentul nu trimite decât la sine. Singura lui relație cu ființa este că aceasta, în calitate de condiție a oricărei dezvăluiri, și care, tocmai de aceea, se și sustrage dezvăluirii, face posibilă propria lui apariție ca, de altfel, pe cea a tuturor fenomenelor, a căror ființă este în aceeași măsură. Prin urmare, existentul, care este fenomen, poate fi depășit numai către *ființa-fenomen*, adică fenomenul de ființă, care și el este tot o apariție. De exemplu, *masa-fenomen* poate fi depășită către ființa sa imediată, particulară, care este *ființa-masă (ființa-în-calitate-de-masă)*. Acest fenomen de ființă, care este, într-adevăr, o dezvăluire, se indică, la rândul său, numai pe sine, însă doar pe baza ființei, care, așa după cum spuneam, este temeiul și condiția oricărei dezvăluiri.

E-adevărat că nu putem spune nimic despre ființă, decât dezvăluind acest fenomen de ființă, dar ființa fenomenului nu se transformă și nu se dezvăluie niciodată în fenomenul de ființă. „Ceea ce este implicat de considerațiile precedente este că ființa fenomenului, deși coextensivă fenomenului, trebuie să scape de condiția fenomenală – care este de a nu exista decât în măsura în care se revelează – și că, în consecință, ea depășește și întemeiază cunoașterea pe care o dobândim despre ea”³, în aceeași măsură în care depășește și întemeiază fenomenul.

Idealismului subiectiv, care, ghidându-se după deviza lui Berkeley *esse est percipi*, reduce ființa la cunoaștere, socotind deci că

² Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 13.

³ *Ibidem*, p. 15.

ființa apariției este chiar actul concret al manifestării sale fenomenale, care implică percepția ei, Sartre îi răspunde că, pentru a-și întemeia punctul de vedere, el ar fi obligat mai întâi să justifice cunoașterea în calitate de ființă; or, acest lucru nu se poate realiza tot prin cunoaștere. și, prin urmare, ființa cunoașterii depășește fenomenalitatea, neputând fi închisă în simpla apariție, ceea ce este valabil și pentru ființa în genere, care este ființa tuturor existențelor.

Chiar și așa fiind, unii ar putea să creadă că această ființă transfenomenală este conștiința, care, într-adevăr, deși poate exercita o activitate cognitivă îndreptată atât asupra ei, cât și asupra lucrurilor, este capabilă de o serie de alte activități specifice, fiind altceva și mai mult decât un mod de a cunoaște; practic, conștiința este „dimensiunea de ființă transfenomenală a subiectului.”⁴

Pentru a explica acest mod de a fi al conștiinței, Sartre se folosește de caracterul ei intențional, evidențiat deja de către Husserl. În virtutea lui, orice conștiință, atunci când nu este în mod expres reflexivă, este întotdeauna conștiință de altceva decât sine, adică se transcende concentrându-se asupra unui obiect exterior, iar ea aproape că se pierde pe sine în obiectul respectiv, care-i constituie întreg conținutul, devenind conștiință „thetică” a acestuia, adică fiind capabilă să și-l pună în față, făcând din el obiectul unei teze.

În același timp, orice conștiință thetică (pozițională) a obiectului său este, într-un plan secund, conștiință nonthetică (nepozițională) de ea însăși. Cu alte cuvinte, deși nu se are pe sine în prim plan, conștiința își simte într-un mod extrem de vag, dar indubitabil, ființa proprie ca distinctă de cea a obiectului pe care și-l pune permanent în față. „ceea ce se poate exprima în acești termeni: orice existență conștientă există în calitate de conștiință de a exista.”⁵

Relațiile atât de strânse dintre sine și obiectul său, înlătură pentru conștiință pericolul unui mod abstract de a fi, astfel încât, în fiecare din manifestările sale, ființa conștiinței ne apare ca „un eveniment concret, plener și absolut”, în care, deoarece se desfășoară pe tărâmul purei subiectivității, aparența este identică cu existența. În

⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁵ *Ibidem*, p. 19.

plus, este vorba de un absolut lipsit de orice substanțialitate, de vreme ce conștiința, neposedând nici un fel de conținuturi proprii, este un gol care, pentru a fi umplut, are nevoie de un act de ieșire din sine, către obiecte exterioare.

Acest mod special de a fi este însă, totodată, un plin de existență, chiar dacă de natură subiectivă, căci el reprezintă mai mult decât un subiect oarecare, fiind însăși subiectivitatea, caracterizată printr-o „imanență de sine la sine”. Asta înseamnă că ea, conștiința, sesizându-se pe sine chiar în momentul manifestării sale, nu are nevoie de o cunoaștere propriu-zisă pentru a-și întemeia ființa; dimpotrivă, ființa sa proprie este cea care întemeiază cunoașterea, deținând astfel o poziție transfenomenală.

Dat fiind acest statut privilegiat al conștiinței, să fie el, oare, suficient pentru a justifica ființa conștiinței în calitate de ființă a fenomenului, condiție de dezvăluire deopotrivă pentru toate fenomenele și pentru orice fenomen de ființă? Încă o dată, răspunsul lui Sartre este: nu! Căci dincolo de conținuturile de conștiință, care reprezintă reflexii subiective ale unor obiecte exterioare, ființa acestora se conturează distinct și autonom, fiind imposibil de redus la o simplă subiectivitate.

„Masa este în fața cunoașterii și n-ar putea fi asimilată cunoașterii pe care o dobândim despre ea, altfel ea ar fi conștiință, adică pură imanență, și ar dispărea ca masă. Din același motiv, chiar dacă o pură distincție de rațiune trebuie s-o separe de sinteza de impresii subiective prin intermediul căreia este sesizată, cel puțin ea nu poate fi această sinteză: ar însemna s-o reducem la o activitate sintetică de legătură. Deci, în măsura în care cunoscutul nu se poate resorbi în cunoaștere, trebuie să-i recunoaștem o *ființă*”⁶ proprie, diferită de cea a conștiinței.

De altfel, însuși faptul că întotdeauna conștiința este conștiință de ceva care ea nu este, care-i este exterior, transcendent, este o mărturie în acest sens. Și așa cum obiectele percepute de conștiință nu există, efectiv, în conștiință, ci în spațiu, tot așa, ființa lor îi este

⁶ *Ibidem*, pp. 24-25.

acesteia exterioară, fiind plasată întotdeauna în fața ei; prin urmare, conștiința nu intră în contact cu ființa ca atare, rămasă întotdeauna ca un „dincolo”, neputând acționa direct asupra acesteia, după cum nici ființa obiectelor nu are cum să intre în conștiință, neafectând-o niciodată într-o manieră directă, abruptă.

În felul acesta „Sartre o rupe complet cu subiectivismul kantian, care crede într-un lucru în sine în spatele aparențelor, precum corpul în spatele hainelor care-l ascund. Când noi descriem fenomene nu descriem nimic. Ființa este un dat și, în plus, această ființă este independentă de cunoașterea noastră asupra ei. [...] De aceea, este absurd să presupui că conștiința dă ființă obiectului din ea însăși. Dacă *a fi* se reduce la *a fi perceput*, atunci conștiința trebuie să fie percepută în ordinea lui a fi și suntem implicați într-un regres infinit. Structura intențională a conștiinței funcționează contrar întregului sens al idealismului. Ea sugerează foarte convingător că ființa obiectului este independentă de ființa cunoașterii sale.”⁷

Caracterizată, din acest punct de vedere, prin pasivitate (căci, în fond, nu este decât o reflectare a altceva decât sine), conștiința nu are forța de a întemeia fenomenele, neputând fi condiția dezvăluirii lor; ea nu poate deci juca rolul ființei fenomenelor, în ciuda faptului că propria sa ființă s-a dovedit a fi transfenomenală. Numai că, această ființă transfenomenală este, în același timp, o ființă relativă, a cărei posibilitate de manifestare este condiționată de faptul că există lucruri care să-i apară și pe care să le poată reflecta. Prin urmare, ființa transfenomenală a obiectelor conștiinței este originară în raport cu ființa ei transfenomenală.

Toate acestea conturează ceea ce Sartre numește „dovada ontologică”, pe care el o sintetizează astfel: „A spune despre conștiință că este conștiință *de* ceva înseamnă a spune că ea trebuie să se producă ca revelație-revelată a unei ființe care nu este ea și care se dă ca existând deja atunci când ea o revelează. [...] E de la sine înțeles că această ființă nu este alta decât ființa transfenomenală a fenomenelor și nu o ființă

⁷ John Wild, *The Challenge of Existentialism*, Bloomington and London, Indiana University Press, 1970, pp. 90-91.

noumenală care s-ar ascunde în spatele lor. Ființa acestei mese, a acestui pachet de tutun, a lămpii, – mai general – ființa lumii este cea care este implicată de către conștiință. Ea pretinde pur și simplu ca ființa a ceea ce *apare* să nu existe *doar* în măsura în care apare.”⁸ Ființa în cauză, fiind diferită de ființa conștiinței, deci de tot ce presupune relație, revelare și condiționare, își este sieși suficientă, existând numai în sine, așa încât nu poate fi altceva decât *ființa-în-sine*.

Conștiința nu are însă niciodată în mod direct de-a face cu *ființa-în-sine*. Ea este conștiință thetică doar pentru diverșii existenți/fenomene, singurii care îi apar în față; numai că, într-adevăr, ei se revelează doar pe baza *ființei-în-sine*, prezentă fără excepție în cadrul tuturor manifestărilor fenomenale, deși nicăieri în mod expres, și, ca atare, ea nici nu poate fi sesizată decât prin intermediul acestor diverse moduri de a fi.

Mijlocirea se dovedește a fi însă mult mai complexă și anevoioasă, deoarece conștiința nu poate accede la ființă sprijinindu-se numai pe existent. Depășirea acestuia, obligatorie, nu reprezintă decât o primă etapă, în care conștiința nu poate atinge decât sensul ființei lui, care nu este altul decât fenomenul de ființă. La rândul său, acesta reclamă o nouă depășire, abia în urma căreia putem avea certitudinea unei plasări mai adecvate în raport cu ființa, pe care fenomenul de ființă o implică și la care face o trimitere mult mai directă.

„Fenomenul de a fi, ca orice fenomen prim, este imediat dezvăluit conștiinței. Aici avem în orice moment ceea ce Heidegger numește o comprehensiune preontologică, adică una care nu se însoțește de fixare în concepte și de elucidare.”⁹ Pentru a realiza, totuși, această elucidare trebuie întreprinsă o analiză mai amplă a fenomenului, pe baza căreia să poată fi clarificat sensul ființei. Sartre ne atrage însă atenția că precizarea sensului ființei în urma acestui tip de demers nu este valabilă decât pentru ființa fenomenului, de vreme ce ființa conștiinței este total diferită, practic opusă *ființei-în-sine*, fiind, din această cauză, numită de el *ființa-pentru-sine*.

⁸ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 30.

⁹ *Ibidem*, pp. 31-32.

Prin urmare, încercând să afle în ce măsură sunt justificate eforturile de a impune viziunea unei naturi unice pentru ființă și pentru aparițiile acesteia, eforturi care, din dorința înlăturării dihotomiilor evidențiate în cadrul realului, a omogenizării lui ontice și a asigurării accesului la ființă, ajungeau s-o dizolve pe aceasta în aparență. Sartre descoperă că, de fapt, sfera ființei nu este câtuși de puțin compactă, împărțindu-se în două mari zone, distinct conturate: pe de o parte *ființa-în-sine*, ființa obiectivă a fenomenelor, adică a existențelor susceptibili de apariție, iar pe de altă parte *ființa-pentru-sine*, ființa conștiinței sau a *cogito*-ului prereflexiv, subiectivitatea pură, în fața căreia ei apar și care este capabilă să-i reflecte.

Dintre acestea două, *ființa-în-sine* este primordială, fiind dată înainte de orice, în vreme ce *ființa-pentru-sine*, în ciuda dinamismului și a spontaneității sale, este ulterioară și relativă. Dar, pentru că nici una nu ar putea acționa direct asupra celeilalte, dând astfel senzația că ar fi incomunicabile, nici realismul nici idealismul nu i se par lui Sartre potrivite să le explice în mod corect, așa încât propria sa concepție, menită să le surprindă acestora autentică natură, și-o apreciază ca fiind deopotrivă dincolo de realism și de idealism.

Totuși, în ciuda autonomiei și a lipsei lor de întrepătrundere sau de contiguitate, între *ființa-în-sine* și *ființa-pentru-sine* se stabilesc, în mod inevitabil, anumite raporturi, care reușesc să le confere acestora o oarecare unitate, schițând, în același timp, dincolo de ele deși destul de vag, un contur al ființei în genere. Aceasta din urmă însă, nu poate încă intra în discuție, atâta vreme cât nu avem o descriere suficient de clară a principalelor sale structuri, precum și a relațiilor dintre ele.

Procedând la o asemenea descriere, Sartre constată că, dintre cele două mari domenii ale ființei, *ființa-în-sine* este cea mai ușor abordabilă și mai lesne de înțeles, pentru că, în fond, este cea mai simplă, ilustrând într-un mod de-a dreptul exemplar riguroasa logică a lui a fi. Din această perspectivă, *ființa-în-sine este*, pur și simplu, fiindu-și „propriul său suport”, fără să fie în vreun fel creată, nici de către sine nici de către altceva/altcineva, decât sine.

Neputând fi deci cauză de sine, ea este, de fapt, dincolo de condiția activă sau de cea pasivă – amândouă determinații ulterioare.

care o presupun – ca și de orice afirmație sau negație, care fac întotdeauna distincție între ceea ce afirmă/neagă și ceea despre care se afirmă/neagă. Or, *ființa-în-sine* este perfect omogenă, neavând părți care să se raporteze, cumva, una la cealaltă, astfel încât ea reprezintă „inerența la sine fără cea mai mică distanță. Din acest punct de vedere, n-ar trebui s-o numim «imanență», căci imanența este, oricum, *raport* cu sine, ea este cel mai mic recul pe care l-ar lua sinele față de sine. Dar ființa nu este raport cu sine, ea este *sine*. Este o imanență care nu se poate realiza, o afirmație care nu se poate afirma, o activitate care nu poate acționa, pentru că s-a umplut de sine însăși.”¹⁰

Plinătatea sau autosuficiența exprimă, în realitate, absoluta identitate cu ea însăși a *ființei-în-sine*, care face ca aceasta să nu fie nimic altceva decât ceea ce este, iar faptul implică deplina masivitate, opacitate și izolare a ființei față de tot ceea ce nu este sine. De altfel, ea este atât de compactă, lipsită de orice denivelare încât nici nu are un *înăuntru* și un *în afară* care, prin simpla lor distincție, să-i provoace vreun dezechilibru oarecare. De aceea, nu poate intra în hora devenirii, care presupune lipsă congenitală și efort în vederea împlinirii, mișcare, trecere continuă spre altceva, a fi altfel decât ai fost, neliniște, negație de sine, transformare.

„Trecerile, devenirile, tot ceea ce ne permite să spunem că ființa nu este încă ceea ce va fi și că este deja ceea ce nu este, toate acestea îi sunt refuzate din principiu. Căci ființa este ființa devenirii și, de aceea, este dincolo de devenire. Ea este ceea ce este, asta înseamnă că, prin ea însăși, ea nici măcar n-ar putea să nu fie ceea ce ea este.”¹¹

Dar dacă este redusă strict la ceea ce este, înseamnă că ființa-în-sine nu cunoaște alteritatea, revenindu-i să fie mereu ea însăși și, astfel, se sustrage oricărei temporalități, nefiind afectată nici măcar de distrugerile inevitabile la care sunt supuși existenții particulari. „Ea este, și când se distruge nu se poate nici măcar spune că nu mai este. Sau, cel puțin, o conștiință este cea care poate să capete conștiință de ea ca nemaifiind, tocmai pentru că conștiința este temporală. Dar, ea însăși nu există ca o lipsă acolo unde era: completa pozitivitate de

¹⁰ *Ibidem*, p. 34.

¹¹ *Ibidem*, p. 35.

ființă s-a reformat pe baza distrugerii sale. Ea era, iar acum sunt alte ființe: asta-i tot.”¹²

Faptul că ființa este și numai este, exclude orice legătură a acesteia deopotrivă cu posibilul și cu necesarul, din care nu poate fi în nici un fel derivată. De fapt, ființa nu poate fi derivată din nimic, ceea ce o face să fie absolut „contingentă”, adică pur și simplu întâmplătoare și complet nejustificabilă. „Nu este nimic sacru, nimic inspirat, nimic divin în fenomenul ființei-în-sine așa cum Sartre, în opoziție fundamentală cu viziunea lui Martin Heidegger despre ființa transcendentă, îl percepe; spre deosebire de «Ființa» majorității predecesorilor lui Sartre în tradiția ontologică, ființa-în-sine este radical contingentă. «de prisos pentru eternitate». Dacă conceptul sartrean al ființei-în-sine are vreo funcție «utilă», aceasta este în primul rând ca un punct de contrast.”¹³

Așadar, nu sunt prea multe de spus despre ființa-în-sine, atunci când aceasta este analizată în limitele stricte ale propriului concept; practic, Sartre îi face o descriere de abia câteva pagini, pe care le sintetizează în trei formule extrem de scurte: „Ființa este. Ființa este în sine. Ființa este ceea ce este.”¹⁴ Acestea toate însă, ca și descrierea ca atare, până la un punct, ne trimit cu gândul la ființa absolută, pe care anticii greci o așezau în postura de principiu, rațiunea de a fi a tuturor lucrurilor, temeiul ultim justificator al lumii și, în general, al oricărei posibile deveniri.

Într-adevăr, deplina autarhie a ființei-în-sine, absoluta ei omogenitate, faptul că se sustrage devenirii rămânând mereu aceeași, opacitatea, masivitatea, închiderea imperturbabilă în sine și izolarea de orice altceva, toate acestea sunt desprinse parcă din poemul parmenidian al ființei-sferă, închisă iremediabil în sine: indestructibilă, atotcuprinzătoare dar, în același timp, impasibilă, ba chiar intolerantă față de tot ceea ce nu cade sub incidența sensului „tare” al lui „a fi”.

¹² *Idem.*

¹³ William Leon McBride, Jean-Paul Sartre, în George Alfred Schrader (editor), *Existential philosophers: Kierkegaard to Merleau-Ponty*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1967, p. 265.

¹⁴ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 35.

Pe de altă parte însă, dacă ființa parmenidiană trebuie să fie și nici nu se poate să nu fie, deoarece este cuprinsă din toate părțile și ținută strâns de lanțurile necesității, ființa-în-sine evidențiată de Sartre este perfect contingentă și, departe de a reprezenta rațiunea de a fi a tuturor lucrurilor, nu poate fi nici măcar propriul ei temei; mai mult decât atât: nici nu pare să aibă vreun temei al existenței sale, dând astfel senzația că este, pur și simplu, ceva în plus, adică nejustificabil, pe scurt: „de prisos”.

De fapt, *ființa-în-sine* este cu adevărat ființa absolută, pentru că un alt absolut de a fi în afara acestei existențe pure, perfecte, plene, nu poate fi închipuit. Numai că, spre deosebire de vechii greci, Sartre nu acceptă că o asemenea ființă poate fi făcută răspunzătoare de existența lumii, cu atât mai mult, cu cât însuși conceptul lumii este la el radical distinct de acela al cosmosului tradițional. Astfel încât, deși reprezintă datul primordial, necondiționatul, care trebuie luat ca atare, căci asupra lui nu putem avea nici o putere, și care, în plus, ne condiționează pentru că de la el primim, în fond, propria noastră ființă, *ființa-în-sine*, absolută, nu mai reprezintă decât un fundal indispensabil, condiție obligatorie dar total insuficientă pentru a justifica multiplele și variatele aspecte ale existenței.

Ca urmare a acestei imposibilități de întemeiere care grevează asupra *ființei-în-sine*, Sartre caută să pună în evidență un alt tip de ființă, complementar, care, în ciuda inevitabilei sale imperfecțiuni și relativități, de vreme ce trebuie să fie neapărat altceva decât ființa compactă, impenetrabilă și imuabilă, să poată da totuși socoteală de complexitatea realului, iar eforturile sale se concentrează cu precădere asupra acesteia din urmă, căreia încearcă să-i descrie în amănunt structurile și să-i ghicească mecanismele ascunse.

De altfel, pentru descoperirea acestei ființe deosebite, care încalcă principiile logice ale identității și noncontradicției, Sartre nici nu a fost nevoie să se îndepărteze foarte mult de greci, care aveau deja un îndelung exercițiu filosofic al diverselor tipologii și grade ale ființei, de la cele plasate în imediata proximitate a neființei până la ființa plenară, absolută, exercițiu început chiar înainte ca Platon, din nevoia de a justifica posibilitatea falsului în cunoaștere, să afirme explicit în *Sofistul*: „neființa este”.

Parmenide însuși, atât de radical în menținerea purității și unității ființei, era obligat să recunoască existența pluralității, cu amestecul ei de ființă și neființă, admitând că, deși nu dezvăluie ceea ce este cu adevărat, cunoașterea existenței sensibile exprimă, totuși, verosimilul – iar câteva generații mai târziu, atomiștii acordau neființei, adică golului care le permitea atomilor să se miște, aceeași demnitate ca și ființei (plinului, atomilor), considerându-le structuri originare ale principiului lucrurilor.

Cunoscând bine istoria filosofiei și încurajat de importanța pe care Heidegger i-o acorda neantului, pe care, în calitate de negație a întregii ființări, ajungea să-l identifice cu însăși ființa, Sartre ajunge la concluzia că ființa cu totul specială de care avea nevoie pentru a putea realiza o descriere corectă a lumii nu este alta decât neființa relativă, despre care se poate afirma cu aceeași îndreptățire că este și că nu este. Aceasta, dat fiind faptul că se opune ființei absolute, poate fi, la rigoare, calificată cu numele de neant iar pentru că ființa absolută este numită de el *ființă-în-sine*, neantului îi va acorda, folosind o sintagmă împrumutată de la Hegel, titulatura de *ființă-pentru-sine*.

Modul de a fi al acesteia nu mai este atât de simplu ca cel al *ființei-în-sine*. Caracterizată printr-o permanentă mișcare, manifestările ei sunt variate, complexe, iar rezultatul lor este o vastă țesătură în care ființă și neființă, având drept fundal implacabila și indispensabila *ființă-în-sine*, se împletesc într-un mod inextricabil, pentru a genera realul, cu toate aspectele lui, familiare sau ascunse, multe dintre ele contradictorii, dar toate inserate în aceeași logică a ființei, care, atât ca ființă relativă, cât și în calitate de ființă absolută, încearcă să se instituie ca temei de sine și să-și justifice existența ca necesară.

Ca atare, natura *ființei-pentru-sine* imaginată de către Sartre se dezvăluie numai treptat, într-un fascinant joc al relațiilor cu sine și cu *ființa-în-sine*, menținută ca permanent punct de reper și ca partener de drum legitim, compensând prin stabilitate cele mai aventuroase îndrăzneli ale neantului – destabilizator, negator și mereu gata să depășească tot ceea ce el a acumulat și este – dar sperând, în secret, să profite ea însăși din plin de pe urma lor.

Deocamdată știm numai că această *ființă-pentru-sine* este profund subiectivă și, prin urmare, este reprezentată de conștiință, care, în ciuda

spontaneității sale, este ulterioară în raport cu *ființa-în-sine* a fenomenelor și dependentă de ea, nefiind nimic altceva decât un „reflex-reflectant” al existențelor, pe care și-i pune drept obiect, identificându-se aproape în totalitate cu ei și reușind să-și ofere astfel un conținut, deoarece prin ea însăși este numai un gol, o lipsă de ființă, un neant, căruia, întotdeauna, doar îi revine să fie ceea ce este, nefiind, de fapt, niciodată ca atare sau în mod deplin. De aceea, Hazel E. Barnes poate afirma: „Conștiință și neant sunt dependente de ființă, dar ele nu sunt ființă. Ontologia lui Sartre este o descriere fenomenologică a relațiilor acestui nimic, care este conștiința, cu ființa de care el depinde.”¹⁵

Dar tocmai acest deficit de ființă care o caracterizează funciar este cel care îi imprimă conștiinței un puternic activism, acordându-i un rol cheie în ampla desfășurare de forțe pe care ea însăși le declanșează cu scopul de a încerca să facă din sine, chiar în măsura în care reprezintă o lipsă, nici mai mult nici mai puțin decât un plin de ființă. Cu alte cuvinte, *ființa-pentru-sine* urmărește să fie, în calitate de *ființă-pentru-sine*, deci, în formula lui Sartre, de ființă care nu este ceea ce este și este ceea ce nu este, *ființă-în-sine*, adică ființă care este ceea ce este și nu este ceea ce nu este.

Consecințele acestui efort niciodată încheiat, și care, de altfel, este destinat, încă din start, eșecului, sunt, totuși, lumea și omul ca existent special în cadrul ei, răspunzător, în ultimă instanță, atât de sine, cât și de modul de configurare a ceea ce se numește real. Dar în multiplul și complexul act al instituirii realului este antrenată, chiar de la început, întreaga ființă, astfel că în descrierea *ființei-pentru-sine*, cu toate structurile ei, și a relațiilor pe care aceasta le stabilește dincolo de sine, se etalează o ontologie completă, capabilă să ofere date nu numai despre o parte sau o determinație a ființei, ci și despre ființa în genere, care, în fond, condiționează întregul proces sau, cel puțin, îi conferă un sens anume.

Această ontologie este gândită de Sartre în afara oricăror legături cu metafizica, deoarece, în viziunea lui, demersurile implicate de fiecare dintre ele sunt total distincte. Astfel, ontologia se interesează

¹⁵ Hazel E. Barnes, *Sartre's ontology: The revealing and making of being*, în Christina Howels (editor), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, 1998, p. 13.

de structurile ființei, de felul în care se ordonează, evidențiind raporturile dintre acestea, modul lor de funcționare, efectele lor. În schimb, metafizica se întreabă de ce există ființa, ocupându-se, în același timp, de „studiul proceselor individuale care au dat naștere la această lume ca totalitate concretă și singulară. În acest sens metafizica este, față de ontologie, ca istoria față de sociologie.”¹⁶

Dar din punctul de vedere al lui Sartre „ar fi absurd să te întrebi de ce ființa este, nu numai pentru că întrebarea nu ar putea avea sens decât în limitele unui pentru-sine, ci și pentru că ea presupune chiar prioritatea ontologică a neantului asupra ființei, în vreme ce noi am demonstrat prioritatea ființei față de neant; [...] într-adevăr, toate «de ce»-urile sunt ulterioare ființei și o presupun. Ființa este, fără motiv, fără cauză și fără necesitate”.¹⁷

Prin urmare, lăsând deoparte tot ce înseamnă „istorie”, adică ipoteză fără posibilitate de a fi verificată, întreaga atenție a lui Sartre se îndreaptă către ceea ce etalează direct ochilor noștri (experienței imediate) această ființă profund contingentă, care nu se justifică prin nimic și care, pur și simplu, este. Totuși, distincția dintre metafizică și ontologie nu pare să primească adeziunea comentatorilor, care o privesc cu destulă rezervă și ca pe un semn de fisură a construcției sale.

„Ceea ce nu încetează să uimească la Sartre, în contrast cu o gândire a ființei și a diferenței ontologice, este această grijă constantă, inspirată poate de o profundă neîncredere față de metafizică, de a separa radical metafizica și ontologia, astfel încât aceasta să se dezvolte independent de aceea. Totul se petrece ca și cum, în termeni heideggerieni, problema ființei fiindului ar putea fi pusă independent de problema diferenței ființei și fiindului. Din asta ni se pare că rezultă că omul sartrean este condamnat la o iremediabilă contingentă și solitudine.”¹⁸

Datorită faptului că își construiește ontologia pe dihotomia dintre *ființa-în-sine* și *ființa-pentru-sine*, lui Sartre i s-a reproșat că promovează un dualism ontologic incapabil să mențină unitatea și deci coerența ființei.

¹⁶ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 827.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 827-828.

¹⁸ Philippe Cabestan, *L'être de la conscience. Recherche sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2004, pp. 367-368.

Dar dacă, începând cu Merleau-Ponty, i s-a imputat filosofului mai ales radicala distincție dintre *ființa-în-sine* și *ființa-pentru-sine*, punctul de vedere al lui Claude Romano este că, în același timp, Sartre n-a reușit suficient de mult să opună cele două structuri de ființă. Argumentul său este că, în calificarea *ființei-în-sine*, Sartre ia ca punct de reper modul de a fi al *ființei-pentru-sine*, negându-i în mod nejustificat *în-sinelui* atribute care, e-adevărat că nu-i aparțin, dar care nici nu ar fi trebuit raportate, ca un fel de lipsă, la *în-sine*, de vreme ce ele, de drept, nu caracterizează decât *pentru-sinele*.

Căci a-i nega unei pietre de exemplu, orice fel de relație cu ceilalți existenți, în virtutea faptului că nu are intenționalitate deci o conștiință care să-i reveleze acesteia propria poziție în raport cu tot restul, înseamnă a-ți asuma un punct de vedere antropomorf, și, ca atare, lipsit de obiectivitate, în analiza ființei. Acest lucru, adăugat la faptul că Sartre menține tot timpul o relație ambiguă între *ființa-în-sine* și *ființa-pentru-sine*, ar evidenția o profundă slăbiciune a premiselor ontologiei sartrice, ceea ce este de natură să submineze întreaga construcție întemeiată pe ele.

„Căci, pe de o parte, Sartre vrea să poată defini Pentru-sinele ca detașându-se de În-sine prin operarea unei negativități, ca o «țâșnire» pornind de la el, ceea ce presupune între ei un fel de conivență, o «continuitate» ontologică; [...] pe de altă parte, el vrea să poată menține între aceste două regiuni de ființă o eterogenitate radicală, un abis de netrecut. În consecință, dacă În-sinele este prost definit, și de vreme ce Pentru-sinele se detașează de În-sine prin negarea determinațiilor sale esențiale, întreaga ontologie a lui Sartre, și nu doar caracterizarea sa a În-sinelui este cea care devine aporetică.”¹⁹

Fără să afirmăm că relația dintre *în-sine* și *pentru-sine* ar fi lipsită de orice dificultate sau că ontologia lui Sartre nu comportă destule semne de întrebare, trebuie să evidențiem faptul că jocul asemănării și neasemănării, al apropierii și detașării *pentru-sinelui* de *în-sine* este unul dialectic, merit să sublinieze atât unitatea fundamentală

¹⁹ Claude Romano, *L'ontologie sartrienne: réflexions sur son arché et son télos*, în Nicole Tambourgi-Hatem (dir.), *Sartre sans frontières*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, Faculté des lettres et des sciences humaines, 2007, pp. 15-16.

a ființei în genere, cât și inevitabilele ei structuri interne, care ne apar ca niște denivelări, sau ca „rupturi” individualizatoare, posibile însă doar pe baza unui fundament comun. Altfel s-ar ajunge la postularea fie a unor falii de ființă total incomunicabile, fără nici un raport reciproc, poate extrem de coerente fiecare în propria sa logică internă, dar incapabile să iasă din sine pentru a contribui la justificarea întregului care se conturează dincolo de ele, fie a unui întreg omogen și inert, în care nimic nou nu poate să mai survină.

În ambele situații, scopul ontologiei sartrice: explicația lumii și a omului, cu tot ceea ce acesta adaugă ca sens ființei în genere, îmbogățind perspectiva din care ea poate fi analizată și valorizată, ar fi în întregime ratat.

În ceea ce privește faptul că prezentarea *în-sinelui* ar fi marcată de un antropomorfism secret și nepermis, care ar evidenția lipsa lui în raport cu ceva față de care el, practic, manifestă o totală indiferență, considerăm că, dată fiind absoluta simplitate a *ființei-în-sine*, prin ea însăși aceasta nu ne poate oferi o descriere prea amplă de sine, iar apelul, ca punct de reper, la modul de a fi al *pentru-sinelui*, mai bogat și mai complex, nu este decât o modalitate de a marca diferențele care opun cele două tipuri esențiale de ființă. Nu înseamnă că în felul acesta, *ființei-pentru-sine* i s-ar acorda o demnitate superioară, mai ales că Sartre subliniază constant preeminența *ființei-în-sine* în raport cu *pentru-sinele*.

La reproșul că orice tip de relație este înțeleasă de filosof ca una eminentemente conștientă, iar acolo unde aceasta nu este întâlnită, el nu admite că ar mai exista nici un alt fel de raport, putem spune că, într-adevăr, pentru Sartre, toate raporturile dintre lucruri, deși se întemeiază pe proprietăți obiective ale acestora, sunt mijlocite întotdeauna de către o conștiință care să ia act de ele și să manifeste o atitudine, și că din punctul său de vedere nu poate exista o lume, deci un sistem de obiecte aflate în anumite relații, decât dacă intervine o conștiință care, luându-și un suficient recul față de pluralitatea eminentemente izolată și în sine indiferentă a existențelor, să o strângă într-un întreg coerent, care să poată primi un sens.

Felul în care Sartre însuși își justifică propriile opțiuni teoretice îl vom vedea în continuare.

2. NEANTUL CA STRUCTURĂ A REALULUI

Așadar, în încercarea de a răspunde la întrebarea ce este ființa, Sartre pornește de la analiza fenomenului de ființă sau a fenomenului de a fi și descoperă că, de fapt, există două regiuni distincte ale acesteia: *ființa-în-sine* și *ființa-pentru-sine* (conștiința). Dar constată că fiecare dintre ele este ceva abstract, în sensul că nu poate exista izolat, ambele fiind relative una la cealaltă: reprezentantul *ființei-în-sine*, fenomenul, trebuie să-i apară conștiinței ca să fie cu adevărat fenomen (cf.gr. φαινόμενος = *în mod vizibil, manifest*), în vreme ce conștiința este întotdeauna conștiință de ceva care o transcende, neavând niciodată un conținut propriu. Iar dacă cele două regiuni ale ființei nu pot exista separat, concluzia lui Sartre este că relația dintre ele este necesară, originară, că face parte din însăși structura acestor ființe, fiindu-le constitutivă.

Filosoful consideră că relația dintre regiunile ființei se descoperă pe terenul unde se realizează unirea dintre ele, adică prin analiza omului, care, în calitate de *om-în-lume* sau de *ființă-în-lume* întruchipează totalitatea concretă, întregul care unește ființa și conștiința – momentele lui abstracte; așadar omul în relație cu lumea exprimă raportul sintetic dintre regiunile ființei și, prin urmare, studiindu-l pe acesta vom ajunge să punem în evidență și legăturile dintre ele.

Dar relația omului cu lumea se reliefează cel mai bine în acțiunile sau conduitele sale. Practic, „fiecare din conduitele umane, fiind conduită a omului în lume, ne poate oferi în același timp omul, lumea și raportul care le unește, cu condiția ca noi să privim aceste conduite ca realități obiectiv-sesizabile și nu ca afecțiuni subiective care nu s-ar descoperi decât față de reflexie.”²⁰ Și cu toate că fiecare conduită umană este reprezentativă în această privință, sensul profund

²⁰ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Esecu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, pp. 40-41.

al relației om-lume se dezvăluie abia prin descrierea mai multor conduite.

Cea mai la îndemână dintre ele, crede Sartre, este atitudinea interogativă față de ființă, pe care o adoptăm chiar prin cercetarea ființei, căci cercetând-o o întrebăm despre modul ei de a fi. De fapt, în orice întrebare noi ne aflăm în fața unei ființe pe care o interogăm. Orice întrebare presupune deci o ființă care întrebă și o ființă care este întrebată. Întrebarea nu reprezintă raportul originar al omului cu *ființa-în-sine*, ci îl presupune, desfășurându-se pe baza și în limitele lui. Iar pentru că întrebarea se pune întotdeauna în vederea unui răspuns, ea ne apare ca o variantă a așteptării în calitate de conduită umană.

„Cu alte cuvinte, pe fondul unei familiarități preinterogative cu ființa, aștept de la această ființă o dezvăluire a ființei sale sau a modului său de a fi. Răspunsul va fi un da sau un nu.”²¹ Dar întrebarea implică faptul că eu nu sunt sigur de răspuns și că mă pot aștepta la unul negativ. De exemplu, întrebând dacă există o conduită care să-mi dezvăluie raportul omului cu lumea, este clar că am în minte și gândul că aceasta ar putea foarte bine să nu existe, iar singura care îmi oferă răspunsul la această întrebare este chiar ființa.

„Există deci, pentru cel care pune întrebarea, posibilitatea permanentă și obiectivă a unui răspuns negativ. În raport cu această posibilitate, cel care întrebă, prin însuși faptul că întrebă, se pune în stare de nedeterminare: el *nu știe* dacă răspunsul va fi afirmativ sau negativ. Astfel, întrebarea este o punte aruncată între două neființe: neființă a cunoașterii în om, posibilitatea de neființă în ființa transcendentă.”²² În plus, intervine și neființa limitării, căci dezvăluirea ființei o limitează la un acesta în raport cu altul, care este neființa – iar tripla neființă pe care am pus-o astfel în evidență stă la baza oricărei interogații și în special a celei de tip metafizic, configurând, tototată, și răspunsul.

În concluzie, studiul interogației „ne revelează imediat că suntem înconjurați de neant. Posibilitatea permanentă a neființei, în

²¹ *Ibidem*, p. 41.

²² *Ibidem*, p. 42.

afara noastră și în noi, este cea care ne condiționează întrebările asupra ființei. Și tot neființa e cea care va circumscrie răspunsul: ceea ce ființa *va fi* se va înălța cu necesitate pe fondul a ceea ce ea *nu este*. Oricare ar fi acest răspuns, el se va putea formula astfel: «Ființa este *aceasta* și, în afară de aceasta, *nimic*.» Astfel o nouă componentă a realului tocmai ne-a apărut: neființa.²³

Sartre își pune totuși problema dacă nu cumva neființa sau neantul este doar un concept apărut în urma judecăților noastre prin care comparăm o stare de fapt cu cea presupusă. De exemplu, spun că nu sunt 1000 de franci în portmoneu, deoarece mă așteptam să găsesc această sumă acolo și nu pentru că am descoperit în portmoneu neființa a 1000 de franci. În această situație, neantul n-ar mai fi ceva real, ci ar exprima doar unitatea conceptuală a judecăților noastre negative, care sunt niște acte subiective, de conștiință, rezultate ale operațiilor noastre psihice.

Pentru a putea demonstra statutul negației ca realitate de fapt, Sartre vrea să înlăture mai întâi prejudecata că ea ar fi o simplă însușire a judecății și evidențiază faptul că întrebarea, care reclamă un răspuns eventual negativ, nu este o judecată ci o „conduită prejudicativă”, care doar în subsidiar poate lua forma unei judecăți interogative. Căci, de fapt, eu pot întreba nu numai cu ajutorul cuvintelor, ci și din privire, sau din gesturi și nu neapărat pe cineva, ca și mine, ci lucrurile ca atare. De exemplu, în cazul unei mașini stricate, îi întreb piesele despre ceea ce se întâmplă, controlându-le efectiv, iar în cadrul actului meu eminent practic, ele îmi fac „o dezvăluire de ființă” în virtutea căreia eu pot, ulterior, să formulez o judecată.

„Și dacă eu *aștept* o dezvăluire de ființă, e pentru că sunt pregătit totodată pentru eventualitatea unei neființe. Dacă întreb carburatorul, e pentru că socotesc posibil să «*nu fie nimic*» în carburator. Astfel întrebarea mea cuprinde prin natură o anumită comprehensiune prejudicativă a neființei; ea este, în ea însăși, o relație de ființă cu neființa, pe fondul transcendenței originare, adică al unei relații de ființă cu ființa”.²⁴

²³ *Ibidem*, p. 43.

²⁴ *Ibidem*, p. 45.

Sartre admite că exemplul interogației este poate mai dificil de înțeles, deoarece întrebările sunt întâlnite, de regulă, între oameni, așa că abordează o altă conduită, de data asta evident nonjudicativă: distrugerea. Din punctul său de vedere, ea este o conduită specific umană, pentru că, practic, fenomenele naturale nu distrug, ci doar reordonează ființa, care nu este niciodată, în întregul ei, diminuată. Distrugerea presupune un martor care s-o recepteze astfel, adică o conștiință care să țină la vechea configurație a ființei și care să sesizeze, în cadrul ei, măcar o ființă ca destructibilă, deci închizând în sine posibilitatea neantului.

Așadar, cel care face ca neantul, sub forma distrugerii în acest caz, să ajungă la ființă, este omul, dar numai pentru că el posedă o comprehensiune prejudicativă a neantului din cadrul ei. De aceea, distrugerea este totuși „un *fapt obiectiv* și nu un gând. Fragilitatea s-a imprimat chiar în ființa acestui vas de porțelan, iar distrugerea sa ar fi un fapt ireversibil și absolut pe care eu aș putea numai să-l constat. Există o transfenomenalitate a neființei, ca și a ființei”²⁵, care face ca neființa să-mi fie un transcendent nedepinzând de conștiința mea. Prin urmare, neantul este ceva real.

Totuși, filosoful nu își oprește aici demonstrația privitoare la realitatea neantului, ci se angajează în analiza unei judecăți negative, de exemplu: „Pierre nu-i aici.”, pe care o fac atunci când, să zicem, am întâlnire cu Pierre într-o cafenea, la o anumită oră, iar el, în momentul în care eu intru pe ușă, lipsește. Lipsa lui o constat printr-o intuiție directă iar aceasta apare în urma unei duble neantizări, pe care o realizez în actul percepției. Cea dintâi neantizare este transformarea cafenelei, care este un plin de ființă, într-un fond vag, indistinct, pe care încerc în zadar să-l localizez pe Pierre. Dacă Pierre ar fi aici, el ar fi forma, plinul de ființă, în jurul căruia s-ar organiza acest fond. Dar cum el nu este prezent, forma-Pierre plutește ca un alt neant peste neantul fondului. Aceasta este a doua neantizare. Iar judecata mea privitoare la absența lui Pierre abia acum este posibilă, adică în urma sesizării realității neantului lui Pierre.

²⁵ *Ibidem*, p. 47.

Dar absența lui Pierre este un fapt obiectiv, doar pentru că Pierre are o legătură reală cu această cafea, altfel așteptarea lui n-ar putea să neantizeze cafeaua într-un fundal vag, indistinct pe care neantul formei sale să-și facă simțită prezența. Căci dacă spun, de exemplu: „Paul Valery nu e aici”, pur și simplu aplic. în mod nejustificat, principiul negației, formulând un gând abstract, incapabil să creeze o legătură reală între cafea și Valery. Concluzia este că „neființa nu vine la lucruri prin judecata de negație: dimpotrivă, judecata de negație este condiționată și susținută de neființă.”²⁶

Această metodă reflexivă de căutare a condițiilor necesare de posibilitate ale unei judecări, prin care Sartre urmărește să stabilească existența neantului, i se pare lui Roger Garaudy mai aproape de reducția transcendențială a lui Kant, decât de reducția fenomenologică a lui Husserl și, oricum, „încă și mai riscantă decât metoda folosită pentru a stabili existența ființei.”²⁷ În urma aplicării ei, Sartre vrea să demonstreze faptul că neființa trebuie să existe ca ceva distinct, altfel, dacă ar fi numai ființa, nu s-ar putea concepe nici o judecată negativă, căci din *ființa-în-sine*, ca pură pozitivitate și plenitudine de sine, nu poți deriva niciodată negația. Aceasta, departe de a fi un mod anume al spiritului de a se raporta la diverse cunoștințe ale sale, este, în mod originar, „refuz de existență”, aruncare a ființei în neant.

Prin urmare, ca să poți formula o judecată negativă, trebuie ca neființa să fie prezentă peste tot, deci ca ființa să fie „bântuită” de neant. Asta nu presupune că trebuie să le socotim în aceeași măsură originare pe amândouă sau, și mai puțin, să derivăm ființa din neființă, căci lucrurile stau tocmai invers, ne spune Sartre. Căci dacă ființa este bântuită de neant înseamnă că ființa este înaintea neantului, că ea „nu are nici o nevoie de neant pentru a se concepe și că i se poate cerceta exhaustiv noțiunea, fără să găsim în ea nici cea mai mică urmă de neant. Dimpotrivă, neantul, *care nu este*, n-ar putea avea decât o existență împrumutată; din ființă își ia el ființa; neantul său de ființă nu se întâlnește decât în limitele ființei, iar dispariția totală a ființei n-ar însemna instaurarea domniei neființei,

²⁶ *Ibidem*, p. 49.

²⁷ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris, P.U.F., 1969, p. 81.

ci, dimpotrivă, dispariția concomitentă a neantului: *nu există neființă decât la suprafața ființei.*²⁸

În mod concret însă, neantul se afirmă, adică se „neantizează” ca refuz al lumii, așadar este un neant al lumii. În același timp, el este și un neant intramundan pentru că dă socoteală de mulțimea zonelor ei de neființă, adică de tot felul de situații cotidiene, exprimate prin judecăți negative de tipul: „Pierre nu-i aici! Nu mai am bani!”, etc. Dar, Sartre ne atrage atenția că acest neant intramundan n-ar putea fi produs de *ființa-în-sine*, căci ființa plenară nu conține neantul ca pe una din structurile sale; ea nici măcar nu-l exclude ci, pur și simplu, este fără nici un raport cu el.

Francis Jeanson sintetizează astfel situația: „1. El n-ar putea fi în afara Ființei, sub formă de noțiune complementară și abstractă – căci Neantul nu poate succeda Ființa, el are nevoie de Ființă pentru a-și menține propriul său neant de ființă, în timp ce Ființa nu implică existența Neantului. 2. El n-ar putea fi nici „în afara” Ființei ca mediu infinit în care Ființa ar fi suspendată – e ceea ce arată existența de realități [...] pe care Sartre le numește „negativități” [...] 3. N-ar putea fi conceput pornind de la Ființă căci am văzut că Ființa, fiind plină de pozitivitate, nu implică Neantul ci este, prin ea însăși, fără raport cu el. 4. În sfârșit, el n-ar putea fi conceput pornind de la el însuși”²⁹ deoarece nu are suficientă forță pentru a se neantiza.

Înseamnă atunci că neantul vine la lucruri printr-o cu totul altă ființă decât ființa-în-sine și care, pentru a-l putea produce, trebuie să se neantizeze pe ea însăși, devenind totuna cu neantul ființei sale. Ființa respectivă nu poate fi decât aceea a omului. Pentru că numai omul, prin diverse conduite față de lume, se îndepărtează de *ființa-în-sine*, conferindu-și astfel o doză de neant și totodată realizând un „recl neantizator” față de datul lumii. De exemplu, în cadrul conduitei interogative, individul nu numai că neantizează existentul, punându-l într-o stare de indeterminare, ci se neantizează și pe sine însuși, în măsura în care nu știe cum este acel lucru despre care

²⁸ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 56.

²⁹ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 162.

întreabă. Prin urmare, ca să poată întreba, omul se desprinde de ființă, neantizându-se, neantizând totodată și lucrul chestionat. „În felul acesta neantul ca putere de neantizare a în-sinelui devine *ființa-pentru-sinelui*, care este deci ceea ce nu este și nu este ceea ce este.”³⁰

Omul este, așadar, ființa prin care neantul vine în lume, de vreme ce apariția sa în mijlocul ființei constituie negația originară. Și chiar dacă el nu poate neantiza întreaga ființă, ci doar un existent particular, tot înseamnă că se detașează de ființa pleneră, plasându-se în afara ei și realizând o breșă în structura compactă a acesteia. În același timp, neantizarea existentului are drept revers neantizarea omului vizavi de existentul în cauză, care astfel nu-l mai poate afecta în nici un fel. Neantizarea nu înseamnă altceva decât faptul că omul s-a retras, în raport cu ceva anume, dincolo de un neant. Iar posibilitatea omului de a genera un neant care să îl izoleze de lucruri, nu este, pentru Sartre, decât libertatea. Deci neantul vine în lume prin libertatea umană.

Așadar, ca să poată realiza o serie de atitudini indispensabile desfășurării normale a vieții dar care implică negația (ex.: interogația, absența, repulsia, regretul, neatenția) și totodată ca să-și explice o mulțime de realități ale lumii care conțin în mod structural negația ca o condiție a propriei existențe – toate numite de Sartre „negatități” – omul trebuie să se desprindă de ființă, adică să se elibereze de determinismul riguros al înlănțuirilor cauzale care guvernează lucrurile, cu alte cuvinte să genereze neantul, iar pentru asta el trebuie să fie libertate. „Astfel libertatea, în calitate de condiție cerută pentru neantizarea neantului, nu este o *proprietate* care ar aparține, între altele, esenței ființei umane. [...] Libertatea umană precede esența omului și o face posibilă [...] Ceea ce noi numim libertate este deci imposibil de distins de *ființa* realității-umane. Omul nu este câtuși de puțin *mai întâi* pentru a fi *apoi* liber, ci nu există diferență între ființa omului și «*ființa-sa-liberă*».”³¹

Ca să evidențieze felul în care libertatea condiționează apariția neantului până și în cele mai banale acte ale omului, Sartre ia ca

³⁰ Eduard Morot-Sir, *La pensée française d'aujourd'hui*, Paris, P.U.F. 1971, p. 27.

³¹ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 67.

exemplu percepția unei camere cu toate mobilele ei: masa, scaunele, rafturile de cărți, lumina care o pătrunde. Această percepție, prin ea însăși, este un fapt concret, o anumită plenitudine de ființă care nu trimite decât la sine. Pentru ca, pornind de la ea, conștiința mea să poată gândi absența lui Pierre, acela care, să spunem, o locuiește de obicei, va trebui să formulez despre ea o judecată negativă prin care relievez faptul că această cameră nu mi-l oferă acum pe Pierre ca obiect de perceput. În plus, formând imaginea lui Pierre pe acest fond perceptiv al camerei, va trebui să neg faptul că imaginea este percepție și, totodată, să neg că Pierre, a cărui imagine o formează, ar fi aici prezent.

Toate aceste acte de gândire, care implică negația, nu sunt câtuși de puțin determinate sau motivate de percepția mea ca stare anterioară a conștiinței, căci dacă ele ar continua-o pe aceasta, fără a marca cel mai mic hiatus în raport cu ea, negația n-ar mai avea unde să se infiltreze, iar ființa ar continua să dăinuie neștirbită. Prin urmare, pentru a putea realiza un act de neantizare, trebuie ca eu, cel care percep, să produc o ruptură între trecut și prezent, un gol; acest gol nu este altceva decât însuși neantul, de vreme ce, în fond, stările mele psihice care se succed una alteia nu sunt separate de nimic. Acest nimic, care nu poate fi depășit în nici un fel tocmai fiindcă nu este nimic, conștiința îl pune din ea însăși; în actul ca atare al neantizării, ea însăși se constituie pe sine ca separată de trecutul său, iar asta înseamnă că ea poartă neantul în sine.

„Astfel, condiția pentru ca realitatea-umană să poată nega toată lumea sau o parte a lumii este ca ea să poarte neantul în ea drept *nimicul* care separă prezentul său de tot trecutul său.”³² Acest lucru nu este un fenomen sporadic, ci reprezintă modul de a fi al conștiinței, care-i exprimă, de fapt, libertatea. „Libertatea este ființa umană înlăturându-și trecutul, secretându-și propriul său neant. [...] În libertate ființa umană *este* propriul său trecut (ca și propriul său viitor) sub formă de neantizare.”³³ În concluzie, pentru Sartre, conștiința neantizatoare funcționează perpetuu în om și ea nu este altceva decât expresia ființei umane ca libertate.

³² *Ibidem*, p. 71.

³³ *Idem*.

Omul își conștientizează libertatea doar în angoasă. Ea îi descoperă raporturile de neființă față de trecutul și viitorul său. Ca să înțelegem angoasa, trebuie s-o distingem de frică. Frica este provocată de felul în care lumea mă poate afecta, în vreme ce angoasa este temerea că n-am să pot face față situației. De exemplu, mobilizatului poate să-i fie frică să nu fie omorât, dar se va angoasa doar la gândul că s-ar putea să-i fie teamă în luptă. La fel, omul care tocmai și-a pierdut averea se poate teme de sărăcie, dar angoasa acestuia va începe numai în momentul când el se va lamenta că poate nu va fi în stare să se descurce în noile condiții. Așadar, „frica este aprehensiune nereflexivă a transcendentului, iar angoasa este aprehensiune reflexivă de sine.”³⁴

Preocupat să-și întemeieze filosofia pe experiența subiectivă a omului în lume, Sartre continuă să imagineze, referitor la angoasă, tot felul de situații concrete, familiare, cărora le conferă semnificații inedite dar verosimile, revelatoare pentru pozițiile teoretice avansate. Să presupunem, spune el, că mă aflu pe o potecă de munte, de-a lungul unei prăpăstii, așa încât pot muri dacă mă împiedic sau alunec, deci dacă intervin niște cauze exterioare. De aceea mi se face frică și atunci posibilităților care-mi vin din afară le opun posibilitățile mele, gândindu-mă la o serie de conduite de prudență, cum ar fi să merg cu și mai mare atenție, să stau cât mai departe de prăpastie, să privesc înainte, niciodată în jos, etc.

Numai că, la un moment dat, îmi dau seama că acești posibili nu sunt suficienți prin ei înșiși ca să fie îndepliniți. Tocmai pentru că sunt ai mei și depind de mine, ei nu mă pot determina să acționez cu prudență, deci nu pot fi cauze ale desfășurării ulterioare a conduitei mele. Dintr-o dată, îmi dau seama că „*nimic* nu mă constrânge să-mi salvez viața, *nimic* nu mă împiedică să mă arunc în prăpastie.”³⁵ Sunt absolut liber să fac așa sau altfel. Astfel izbucnește angoasa și apare amețeala. Cel care îmi va decide conduita reală, în orice moment viitor, este un eu care încă nu sunt, de care mă separă, pe de o parte, timpul, dar mai ales neantul dintre prezent și viitor, care face ca ceea

³⁴ *Ibidem*, p. 73.

³⁵ *Ibidem*, p. 76.

ce eu sunt acum să nu determine ceea ce voi fi. „Cum totuși sunt deja ceea ce voi fi (altfel nu voi fi interesat să fiu cutare sau cutare), *eu sunt cel care voi fi în modul de a nu fi acela*. [...] Tocmai conștiința de a fi propriul tău viitor sub chipul de a-nu-fi o vom numi angoasă.”³⁶

Aceasta este angoasa în fața viitorului. Există însă și angoasa în fața trecutului, declanșată de situația jucătorului care a hotărât să nu mai joace, dar care își încalcă decizia. Practic, vechea hotărâre nu a dispărut, există încă, dar ea a devenit inefficientă, nu mai este decât unul din posibiliti săi, un simplu obiect pentru conștiință. Ca s-o regăsească în întregime și să se identifice cu ea, individul trebuie s-o recreeze din nimic, în mod liber. Căci, practic, nimic nu îl împiedică să joace, nici măcar o hotărâre a sa trecută, decât dacă tot el este acela care îi dă din nou existența re alegând-o, în acest moment, din mulțimea posibilitilor săi.

Aceste diverse experiențe evidențiază neantul care în fiecare clipă îl separă pe om de sine însuși, distingând prezentul de trecutul său. Și oricâte motive ar avea individul să acționeze într-un fel sau altul, Sartre consideră că ele nu sunt niciodată suficiente pentru a-i determina acestuia realmente conduita. El va trebui deci să aleagă, în orice moment, în mod liber, una dintre toate conduitele sale posibile. Astfel, ineficiența motivelor acțiunii este condiția libertății sale. Iar libertatea este o structură permanentă a ființei umane.angoasa este tocmai sesizarea de către subiect a acestei libertăți absolute care separă trecutul omului de prezentul său și prezentul său de viitor. „În angoasă libertatea se angoasează față de ea însăși în măsura în care ea nu este niciodată nici provocată nici împiedicată de *nimic*.”³⁷

Dacă omul se caracterizează prin libertate și dacă angoasa este cea care o exprimă, cum se explică atunci faptul că angoasa nu este o regulă a vieții sale, ci dimpotrivă, așa după cum ne arată experiența, ea este un fenomen de excepție? De ce omul nu este conștient de neantul care-i constituie ființa? Aceasta se întâmplă, explică Sartre, deoarece, de regulă, conștiința mea este una în acțiune și, de aceea, ea este o conștiință nereflectată, îndreptată exclusiv spre complexul de ustensile

³⁶ *Ibidem*, pp. 75-76.

³⁷ *Ibidem*, p. 80.

cu ajutorul cărora se realizează acțiunea – care îmi apare ca o structură de necesitate a lumii. Așa încât, pentru a-mi conștientiza libertatea și deci neantul din mine însumi, trebuie mai întâi să mă ridic la nivelul reflexiei, deci să conștientizez posibilitatea permanentă de a-mi abandona actele pe care eu le desfășor.

De obicei însă, acest act reflexiv nu se realizează, deoarece în permanență noi suntem angajați în lume iar asta înseamnă că acționăm (din obișnuință, din educație) ca răspuns la anumiți stimuli, înainte de a ne sesiza posibilitățile ca posibili ce ne aparțin. Astfel, atunci când deșteptătorul sună dimineața, el trimite la posibilitatea *mea* de a merge la serviciu. Și tocmai pentru că este vorba de posibilitatea *mea*, eu aș putea foarte bine să nu mă scol, să refuz să muncesc, pentru că sunt liber. Dar faptul că totuși mă scol (să zicem, în virtutea obișnuinței) mă sustrage întrebării sau îndoielii dacă, într-adevăr, munca este o posibilitate a mea, ceea ce mă scutește să descopăr că tot o posibilitate a mea este și refuzul muncii, refuz care poate merge, în ultimă instanță, până la abandonarea lumii, adică la acceptarea morții.

În plus, consideră Sartre, angoasa etică, care apare atunci când conștientizez faptul că posibilitatea de a inversa scara valorilor este chiar o posibilitate a mea reală, de vreme ce libertatea mea este temeiul tuturor valorilor, este cel mai adesea mascată de morala cotidiană. De altfel, valorile îmi apar de regulă ca transcendente, adică impuse din exterior, iar eu le preiau ca atare, subordonându-mă lor, fără să le conștientizez în calitate de posibili ai mei. Asta pentru că, „în ceea ce vom numi lumea imediatului, noi nu ne apărem *mai întâi* pentru a fi aruncați *apoi* în acțiuni. Ființa noastră este imediat «în situație», adică *survine* în întreprinderi și se cunoaște mai întâi în măsura în care ea se reflectă în aceste întreprinderi. Noi ne descoperim deci într-o lume populată de exigențe, în sânul a proiecte «în curs de realizare»: scriu, voi fuma, am întâlnire în această seară cu Pierre, nu trebuie să uit să-i răspund lui Simon, n-am dreptul să-i mai ascund mult timp adevărul lui Claude”³⁸, etc.

Și cu toate că în realitate sunt liber și mă aleg în orice clipă, despărțit fiind de eul meu dinainte de *nimic*, adică de un strat de neant,

³⁸ *Ibidem*, p. 84.

care izvorăște din mine pentru că exprimă însăși ființa mea în calitate de negație a ființei-în-sine, eu nu sunt conștient de acest lucru și mă defininesc pornind de la obiectele din jurul meu. lăsând astfel deoparte ca imposibile acțiunile pe care nu sunt în curs de a le realiza și sesizând sensul pe care, de fapt, libertatea mea l-a dat lumii, ca sens venind de la lume, și deci ca fiind ceva constitutiv obligațiilor și ființei mele.

Dar, cu toate că în felul acesta neantul este mascat conștiinței noastre, el nu rămâne mai puțin stuctura esențială a acestei conștiințe, prin care ea se delimitează de ființa-în-sine în calitate de ființă-pentru-sine și, în consecință, o structură fundamentală a realului, real care cuprinde în sine toate tipurile de existență, indiferent dacă acestea sunt ceva anume sau se reliefează ca *nimic*.

3. ANGOASĂ ȘI REA-CREDINȚĂ

Neantul este constitutiv ființei umane, care îl creează atunci când se manifestă în cele mai obișnuite situații de viață, fără să-l realizeze însă deliberat, ci pur și simplu exercitându-și modul de a fi, condiția sa existențială. El însoțește ființa umană în permanență și în mod necesar, și chiar atunci când nu se manifestă în mod evident, el este întotdeauna în ea însăși, căci apare o dată cu omul, ca o dimensiune constitutivă a lui. De aceea ființa umană își este sieși propriul său neant, neantizându-se în permanență în raport cu ea însăși, adică punându-și între prezentul, trecutul și viitorul său, un nimic neantizator, care-i permite să se recreeze mereu, reconstituindu-se pe sine ca altul.

Condiția esențială a generării neantului este libertatea, căci omul trebuie să se sustragă determinismului universal, respingând fatalitatea ca element al propriei sale conduite și asumându-și întreaga responsabilitate pentru fiecare act al său viitor. De aceea, el se identifică libertății: ființa omului este *ființa-sa-liberă*. În plus, existența-libertate a omului îi precede acestuia esența, deoarece esența umană nu este un dat, ci se constituie în permanență, cu fiecare act pe care îl întreprinde individul, iar aceste acte sunt realizate de el într-o deplină libertate. Omul este absolut liber să facă tot ceea ce vrea în raport cu sine și cu lucrurile lumii, numai în raport cu libertatea nu poate fi liber, în sensul că el nu este liber să-și respingă libertatea, care reprezintă structura lui ontologică, ființa sa definitorie. De aceea, pentru om libertatea este ca un fel de fatalitate, ceea ce îl determină pe Sartre să afirme, cu o formulă voit contradictorie, că omul este constrâns să fie liber, fiind „condamnat” la libertate.

Am văzut că, atunci când individul conștientizează această absolută libertate de care dispune și de care el nu se poate nicicum debarasa, i se declanșează angoasa. De fapt, angoasa este însăși descoperirea acestei libertăți, de vreme ce ea „e cea care-mi revelează că eu sunt viitorul meu în perspectiva constantă a posibilității de a nu-l

fi”³⁹, în așa fel încât „alegerea mea originară are tot timpul nevoie să fie susținută.”⁴⁰ Angoasa este deci conștiința libertății umane și este o trăire de un extrem disconfort interior. De aceea omul încearcă prin toate mijloacele s-o înlăture, reușind să facă din ea o apariție foarte rară în prim-planul conștiinței.

Mecanismul obișnuit este acela de a-și privi actele ca pe niște exigențe ce vin din partea lumii, făcute în virtutea unor valori pe care le primește din exterior, și de a socoti ca inexistenți posibilitățile care îi contrazic posibilul în curs de realizare. De exemplu, faptul că mă scol când sună ceasul pentru a pleca la serviciu nu-l socotesc un posibil ci o necesitate impusă de relațiile mele în lume, bazată pe niște valori incontestabile: munca, nevoia subzistenței, respectul față de ceilalți, etc. – iar posibilul de a nu pleca la serviciu nu-l iau în calcul ca posibil al *meu*, deci el nu există ca posibil pentru mine.

Prin urmare, conduita noastră „esențială și imediată” față de angoasă este fuga. Sartre consideră că până și concepțiile noastre teoretice pot fi astfel de conduite. Cazul pe care îl ia în discuție în acest sens este cel al determinismului psihologic, pe care îl socotește în primul rând o conduită de scuză, chiar „fundamentul tuturor conduitelor noastre de scuză. El este o conduită reflexivă față de angoasă, afirmă că există în noi forțe antagoniste, al căror tip de existență e comparabil cu cel al lucrurilor, încearcă să umple golurile care ne înconjoară, să restabilească legăturile trecutului cu prezentul, ale prezentului cu viitorul, ne înzestreză cu o *natură* producătoare a actelor noastre”⁴¹, căreia îi dă numele de *eu* și pe care o înțelege ca fiind mereu identică sieși, făcându-ne astfel prizonierii *ființei-în-sine*, negând libertatea ființei umane, posibilitatea ei de a o rupe cu ființa și cu sine, pentru a se genera ca altul și pentru a-și crea mereu o esență nouă, de care este în întregime responsabilă.

Introducând în conștiință, care este transluciditate pură, acest obiect psihic, eul, înțeles ca ceva opac, ferm, care își menține

³⁹ Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Tome II, Paris, P.U.F., 1971, p. 767.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neașu, Editura Paralela 45, 2004, p. 86.

identitatea dincolo de orice transformare, și făcând din el subiectul actelor mele libere, neg libertatea absolută a ființei mele, neg faptul că libertatea ar fi neantizatoare și astfel o diminuez la infinit. Ea n-ar mai fi identică ființei mele, ci simplă proprietate a eului meu. Acest eu stabil, care mi-ar locui conștiința, nu mai permite totala neantizare a ființei mele și noua ei creație din nimic în fiecare moment al existenței mele, ci îmi conferă un element de continuitate care mă face să fiu mereu același, identic cu mine însumi, și să împrumut felul de a fi al lucrurilor, așadar al *ființei-în-sine*. Înseamnă că mă percep pe mine însumi „din afară ca altul sau ca un lucru”, negându-mi implicit libertatea – iar acesta este prețul plătit pentru a putea disimula angoasa, „veritabilul «dat imediat» al libertății” mele.

Dar această disimulare, prin faptul că ceea ce vreau să îmi ascund nu este ceva diferit de mine ci sunt chiar eu însumi, este de un tip aparte. Într-adevăr, eu pot foarte ușor să-mi iau ochii de la un obiect și să nu mă mai gândesc la el, ascunzându-mi-l astfel, iar acest lucru nu mă afectează în nici un fel. Dar dacă vreau să nu mai văd un aspect al propriei mele ființe, atunci sunt nevoit să-l am pe acesta tot timpul în conștiință, tocmai pentru a-l putea ignora. „Prin asta trebuie să înțelegem că trebuie, în mod necesar, să duc mereu cu mine ceea ce vreau să evit și că trebuie să am în vedere obiectul evitării mele pentru a-l evita, ceea ce înseamnă că angoasa, o vizare intențională a angoasei și fuga de angoasă către miturile liniștitoare sunt date în unitatea aceleiași conștiințe. Într-un cuvânt, fug pentru a evita dar nu pot ignora ceea ce evit, iar fuga de angoasă nu este decât un mod de a dobândi conștiința angoasei. Astfel, ea nu poate fi, la drept vorbind, nici mascată nici evitată.”⁴²

Totuși, într-o oarecare măsură omul reușește să-și mascheze angoasa, ceea ce înseamnă că el dispune în raport cu aceasta de o putere neantizatoare, pe care Sartre o numește *rea-credință*. Prin intermediul ei, omul poate nega faptul că este angoasa care este, cu alte cuvinte neantul care el este în raport cu el însuși și care îl înspăimântă, în condițiile în care negarea implică tocmai acest neant pe care-l neagă. În același timp, în calitate de conduită de scuză,

⁴² *Ibidem*, pp. 90-91.

reaua-credință este actul „prin care conștiința se prefacă că este un lucru, se prefacă că-și face din trecut un tot rigid al cărui viitor ar fi prelungirea sa ineluctabilă. În consecință, te eschivezi de orice responsabilitate: *sunt* laș așa cum arama este roșie. Slăbiciunile mele ulterioare sunt deja înscrise în această definiție care-mi fixează viața într-un destin.”⁴³

Deoarece în reaua-credință omul este și, în același timp, nu este angoasă, asta implică faptul că aceeași conștiință cuprinde și pe a fi și pe a nu fi, așadar *ființa-pentru-a-nu-fi*. Iar, de vreme ce conștiința/omul neagă despre sine că ar fi angoasă, actul acesta negator este de natură internă. Reaua-credință se dovedește astfel o atitudine esențială a realității umane, fiind chiar *actul originar, prin care omul își este sieși propriul său neant*. Căci reaua-credință nu este un proces deliberat, reflexiv, ci apare instantaneu în *cogito*-ul prereflexiv. „Astfel conduita de rea-credință se sprijină pe comprehensiunea preontologică a ființei realității umane și analiza sa ne conduce la dezvăluirea acestei infrastructuri a *cogito*-ului prereflexiv pe care o desemnează prezența la sine, care, ca atare, nu este ceea ce este și este ceea ce nu este.”⁴⁴

Ce este, așadar, reaua-credință? Din start, Sartre ne atrage atenția că ea nu trebuie confundată cu minciuna. În primul rând, minciunosul neagă/afirmă în sinea lui un fapt pe care îl afirmă/neagă față de altcineva, iar faptul enunțat este transcendent conștiinței. În al doilea rând, el neagă, în fața celui/alt (niciodată față de sine), adevărul, care reprezintă un tip aparte de transcendență. În al treilea rând, intenția minciunosului este pozitivă: el vrea să înșele pe altul, nu pe sine, și este perfect conștient de asta. „Astfel minciuna nu pune în joc infrastructura conștiinței prezente, toate negațiile care o constituie se referă la obiecte care, din această cauză, sunt alungate din conștiință, ea nu reclamă un temei ontologic special. [...] Minciuna este o conduită de transcendență.”⁴⁵

⁴³ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris, P.U.F., 1969, p. 86.

⁴⁴ Cabestan, Philippe, *L'être de la conscience. Recherche sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2004, p. 331.

⁴⁵ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 95.

În schimb, în cazul relei-credințe, eu sunt, totodată și înșelător și înșelat, deținând adevărul doar cu scopul de a mi-l ascunde. În plus, pentru a avea succes în această întreprindere, eu nu trebuie să fiu conștient că mă mint, așadar, reaua mea credință este condiționată de buna mea credință. Căci, în momentul când vreau să mă mint, știind că mint, înșelăciunea n-ar mai fi posibilă.

Dificultățile de înțelegere pe care le ridică reaua-credință sunt însă mari și, de aceea, consideră Sartre, diversele interpretări ale conduitei umane esențiale nu fac apel la ea. De exemplu, psihanaliza recurge la ipoteza inconștientului și a cenzurii dintre el și conștiință, menținând astfel distincția între cel care înșală și cel înșelat. Aici ansamblul instinctelor reprezintă realitatea inconștientă care, pe planul conștiinței, apare transfigurată simbolic sub forma faptelor psihice reale: fobia, visul, etc., pe care subiectul încearcă să le interpreteze. De cele mai multe ori însă, datorită cenzurii inconștientului, el se înșală asupra semnificației lor, apelând de aceea la intervenția psihanalistului.

Astfel, pe de o parte, subiectul psihanalitic se identifică cu sine, de vreme ce fenomenele psihice pe care le trăiește îi aparțin, dar se distinge totuși de sine, dacă cel care i le dictează este inconștientul, iar pentru a le înțelege, are nevoie de tratament psihanalitic, ceea ce înseamnă că el nu se poate cunoaște decât prin intermediul celuilalt, sau, decât dacă se raportează la sine, ca față de celălalt.

În felul acesta, consideră Sartre, înlocuind ipoteza relei-credințe cu cea a unei „minciuni fără mincinos”. psihanaliza ne permite să înțelegem cum pot eu să mă înșel fără să am conștiința acestui lucru. Dar el respinge faptul că cenzura ar fi inconștientă, de vreme ce ea trebuie să aleagă între impulsurile permise și cele nepermise pentru a le lăsa doar pe primele în conștiință; căci, pentru a alege, ea trebuie să-și reprezinte, iar reprezentarea este conștiință a celui reprezentat, conștiință care implică, într-o anumită măsură, și cunoașterea lui. Nu se explică altfel faptul că, de regulă, pe măsură ce psihanalistul se îndreaptă către adevăr, subiectul îi opune o rezistență din ce în ce mai dâră.

Prin urmare, cenzura nu poate fi decât conștientă de sine. „Dar de ce tip poate fi conștiința (de) sine a cenzurii? Trebuie să fie conștiință (de) a fi conștiință a tendinței de a refuza, dar tocmai *pentru a nu fi conștiință de asta*. Ce să însemne asta dacă nu că cenzura

trebuie să fie de rea-credință?”⁴⁶ Iată-ne nevoiți să admitem din nou existența relei-credințe la nivelul unei atitudini esențiale a subiectului față de sine dar Sartre socotește că nu este nevoie să recurgem în acest scop la subconștient deoarece reaua-credință caracterizează însăși conștiința noastră, fiind actul fundamental prin care aceasta își conferă sieși neantul, devenind neantul ființei sale.

Pentru a ne da seama de acest lucru filosoful consideră necesară analiza câtorva conduite de rea-credință. În acest sens, el prezintă pe larg cazul unei femei aflată la prima întâlnire și care, deși este conștientă de implicațiile sexuale ale intențiilor bărbatului, ca și de posibilitățile de dezvoltare ale relației lor, își percepe pe moment partenerul doar prin prisma conduitei lui prezente pline de respect, căreia îi recunoaște numai semnificația imediată, ca și când aceasta ar fi pur și simplu un lucru, definitiv închis în modul său de a fi. Ea neagă astfel dorința ca atare a bărbatului, pe care o acceptă numai în forma sublimată a admirației. Dar, în momentul în care i se ia mâna, iar ea nu dorește să și-o retragă, dar nici să accepte astfel un angajament, femeia adoptă față de propria mână aceeași atitudine ca față de un lucru străin de ea, încercând să/să-și dea impresia că, datorită faptului că este cu totul „prinsă” în cea mai elevată discuție, nu se mai consideră, în acel moment, decât „spirit”.

„Vom spune despre această femeie că este de rea-credință. Dar observăm imediat că se folosește de diferite procedee pentru a se menține în această rea-credință. A dezarmat conduitele partenerului său, reducându-le la a nu mai fi decât ceea ce sunt, adică la existența în forma în-sinelui. Dar, își permite să se joace cu dorința sa în măsura în care o va sesiza ca nefiind ceea ce este, adică în măsura în care îi va recunoaște transcendența. În sfârșit, simțind profund prezența propriului său corp – în punctul de a fi poate tulburată – ea se realizează ca *nefiind* propriul său corp și îl contemplă din înălțimea sa, ca pe un obiect pasiv căruia *i se pot întâmpla* evenimente, dar care n-ar putea nici să le provoace, nici să le evite, pentru că toți posibili săi sunt în afara lui.”⁴⁷

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 100-101.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 104-105.

Din acest exemplu, rezultă că reaua-credință se exprimă prin conduite contradictorii, în care aspectele de facticitate ale omului în situație sunt considerate ca transcendente și invers, astfel încât, păstrându-le diferențele de natură, ea ia unele, drept altele, în mod nepermis. Dacă însă reaua-credință poate să schimbe după plac perspectiva din care privește diversele comportamente ale ființei umane, este pentru că se sprijină pe însăși structura lor contradictorie, pentru că ele însele sunt deopotrivă într-un fel și într-altul. Iar asta se întâmplă pentru că omul însuși este ființa care este ceea ce nu este și care nu este ceea ce este. A fi ceea ce este reprezintă doar o caracteristică a lucrului. Pentru om, acest mod de a fi nu poate reprezenta decât un deziderat, prin care el tinde, în zadar, să-și instituie sinceritatea drept ființă.

Pentru a ne face să înțelegem asta, Sartre recurge la un alt exemplu, cel al unui piccolo care servește într-o cafenea și care, prin tot ceea ce face, se străduiește să-și realizeze condiția de piccolo, identificându-se cu ea. Dar, dacă face eforturi în acest sens, înseamnă că piccolo, în ființa sa, nu poate fi pur și simplu piccolo, așa cum paharul este pahar, sau cum masa este masă. Desigur că, într-un fel, el este chiar piccolo, ceea ce e dovedit cu prisosință de faptul că piccolo, oricât s-ar strădui să joace rolul de marinar sau de diplomat, nu va fi în continuare decât piccolo. Dar, pe de altă parte, el nu se poate identifica, în ființa sa, cu nici una din conduitele sale, nici măcar cu aceea de piccolo, iar ființa lui îi transcende condiția de piccolo, ca un etern dincolo.

Astfel, oricât s-ar strădui piccolo să fie piccolo, deci *să fie ceea ce este*, tocmai pentru faptul că el nu este doar piccolo, nu va reuși decât să fie ceea ce nu este și să nu fie ceea ce este. *Ființa-în-sine* de piccolo este un ideal care nu poate fi atins, căci ființa individului uman nu se poate identifica până la disoluție cu o anume condiție, cu un rol social oarecare: a fi băcan, croitor, elev, profesor, tată, bun vorbitor, etc. Neputându-mă epuiza în nici una din stările, conduitele, atitudinile mele, nu pot spune niciodată despre mine, în calitate de om, așa cum spun despre un obiect, că sunt sau că nu sunt aici sau dincolo, ori într-o anumită poziție, pentru că eu sunt întotdeauna mai mult decât corpul meu. În concluzie, oricum aș privi lucrurile, eu sunt și nu sunt, în același timp.

Nici măcar când sunt trist, deci atunci când sunt într-o stare care mă privește în mod exclusiv, eu nu mă pot identifica tristeții, nu sunt ființa ei, nu sunt ea în modul de a fi ceea ce sunt, pentru că nu sunt trist așa cum o masă este masă. Tristețea nu există în conștiință ca un obiect inert, ci doar în calitate de conștiință de a fi trist. „Dacă mă întristează, înseamnă că nu *sunt* trist; ființa tristeții îmi scapă prin și în chiar actul prin care mă afectez de ea. *Ființa-în-sine* a tristeții îmi bântuie perpetuu conștiința (de) a fi trist, dar e ca o valoare pe care nu o pot realiza, ca un sens reglator al tristeții mele, nu ca modalitatea sa constitutivă.”⁴⁸ Iar eu sunt și, în același timp, nu sunt propria mea tristețe.

Acest statut ambiguu al omului, ne atrage Sartre atenția, este generator de neliniște, de disconfort uneori extrem, de aceea el încearcă să-l contracareze pe cât poate, astfel că întreaga sa existență este un efort continuu de a se constitui ca o ființă care este ceea ce este, având o esență neproblematică, stabilită o dată pentru totdeauna, efort finalizat însă de fiecare dată cu un eșec.

Căci omul însuși, adică acela care dorește cu aviditate să se constituie ca lucru, definindu-se o dată pentru totdeauna ca: onest, curajos, demn, capabil, etc., – este cel care o rupe în permanență cu trecutul său, în diverse modalități, depășindu-se pe sine însuși către altceva, constituindu-se astfel ca o ființă care este ceea ce nu este și care nu este ceea ce este. Astfel, eu mă apăr de resentimentele cuiva, datorate unui act trecut al existenței mele, afirmând că nu mai sunt cel care eram. Tot așa, noi credem sincer că un vinovat nu mai este același cu omul care a făcut o faptă reprobabilă, deși îi pretindem să recunoască, la fel de sincer, că este vinovat. În acest fel, sinceritatea însăși apare ca un fenomen de rea-credință căci doar în reaua-credință, realitatea umană se constituie ca o ființă care este ceea ce nu este și nu este ceea ce este.

Un alt exemplu de rea-credință este cel al homosexualului care are un acut sentiment al vinovăției și care, de foarte multe ori, refuză cu toată forța să se considere un homosexual, socotindu-se un caz atipic. Deși nu dezmente nici una din fapte sale, el nu acceptă ca

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 111-112.

datorită lor să fie definitiv etichetat într-un mod anume. Într-un fel, el are dreptate, intuind că nu i se poate acorda condiția de homosexual, așa cum unui lucru i se recunoaște statutul de lucru. Dar el este de rea-credință, tocmai pentru că, negând faptul că este homosexual, se înțelege pe sine ca nefiind homosexual, exact în sensul în care un lucru nu este alt lucru.

Dar și chiar dacă ar fi sincer și s-ar recunoaște ca atare, homosexualul nu și-ar putea conferi ființă de homosexual, în sensul în care o masă ori un scaun au ființă. „Cine nu vede că omul sincer se constituie ca un lucru, tocmai pentru a scăpa de această condiție de lucru, prin însuși actul de sinceritate? Omul care își mărturisește că este rău și-a schimbat neliniștitoarea sa «libertate-pentru-rău» pe o trăsătură neînsufletită de rău: el *este* rău, aderă la sine, este ceea ce este. Dar, totodată, el se eliberează de acest *lucru*, de vreme ce el este cel care-l contemplă, de vreme ce, de el depinde ca să-l mențină sub privirea sa, ori să-l lase să se prăbușească într-o infinitate de acte particulare.”⁴⁹

Mărturisind că sunt rău, îmi pun în fața răutății mele propria-mi libertate, iar viitorul nu mai îmi stă într-un mod fatalist sub auspiciile răului. În același mod, un om laș nu este pur și simplu un laș, el nu poate coincide cu al său „a fi laș”, izolându-se o dată pentru totdeauna în lașitate, rămânând să fie definit de ea ci, prin însuși faptul recunoașterii sale ca laș, el se poate detașa de lașitatea sa, negând despre sine că ar fi totuna cu această lașitate, negându-se deci ca laș.

Astfel, prin sinceritate, omul trece dincolo de propria sa răutate sau lașitate, devenind, prin asumarea a ceea ce este, ceea ce nu este. În felul acesta, Sartre dovedește că sinceritatea are o structură identică celei a relei-credințe. Acest lucru este ușor de înțeles, de vreme ce omul nu poate fi pur și simplu ceea ce este, iar efortul constant pentru a adera la sine este totodată o încercare de desolidarizare de sine, chiar prin actul prin care se face obiect pentru sine.

Dar, cu toate că se dovedește a avea în ultimă instanță același scop ca și sinceritatea, fiind radical diferită de cinism, reaua-credință rămâne, totuși, rea-credință, adică o credință de un tip aparte, care are

⁴⁹ *Ibidem*, p. 116.

la bază o decizie ambiguă, ce „nu îndrăznește să-și spună numele, ea se crede și nu se crede de rea-credință, ea se crede și nu se crede de bună-credință”.⁵⁰ Pentru a putea afișa o astfel de atitudine, ea schimbă perspectiva asupra lumii, pe care o transformă în lume de rea-credință, înlăturând normele și criteriile adevărului, caracteristice buneicredințe și instaurând evidența nepersuasivă, în virtutea căreia își permite să adere la adevăruri nesigure și să se considere satisfăcută chiar atunci când este, de fapt, „prost convinsă”. Dar, numai într-o astfel de lume, poate ființa să fie ceea ce nu este și să nu fie ceea ce este.

De altfel, conștiința adoptă în mod spontan această atitudine, căci ea reprezintă una din determinațiile ființei noastre; de aceea reaua-credință este unul din modurile firești de a fi ale omului în lume. Posibilitatea ei se întemeiază pe însăși natura credinței, caracterizată de Sartre drept „o ființă care se pune în discuție în propria sa ființă, care nu se poate realiza decât în distrugerea sa, care nu se poate manifesta conform cu sine decât negându-se. <de vreme ce> a crede înseamnă a ști că crezi și a ști că crezi înseamnă a nu mai crede. Prin urmare, a crede înseamnă a nu mai crede pentru că nu înseamnă decât a crede.”⁵¹

Acest lucru ruinează buna-credință, al cărei ideal este de a crede ceea ce crezi, ca și sinceritatea, cu idealul ei de a fi ceea ce ești – lăsând loc liber pentru a nu crede/fi ceea ce crezi/ești și pentru a crede/fi ceea ce nu crezi/ești. În felul acesta, apare reaua-credință, care se constituie ca un permanent pericol pentru orice proiect al ființei omului, pe care, în încercarea de a o smulge de sub autoritatea ființei-în-sine, o supune unei intime dezagregări, deși „ea neagă însăși această dezagregare, așa cum neagă despre ea însăși că ar fi rea-credință.”⁵²

Scopul relei-credințe este, așadar, de a salva specificitatea ființei umane, evitând identificarea acesteia cu în-sinele (homosexualul neagă faptul că este, în sens absolut, homosexual) deși, în același

⁵⁰ *Ibidem*, p. 120.

⁵¹ *Ibidem*, p. 122.

⁵² *Ibidem*, p. 123.

timp, pentru a o elibera de disconfortul angoasei, proiectează asupra ei un mod de a fi identic în-sinelui (homosexualul afirmă că nu e homosexual în sensul în care afirmă despre o masă că nu este scaun). Astfel încât, reaua-credință își dezvăluie încă o dată statutul ambiguu: în demersul său, se bazează pe faptul că realitatea umană, în ființa sa cea mai imediată, este ceea ce nu este și nu este ceea ce este – dar caută să (se) convingă cum că, în însăși neidentitatea cu sine, aceasta există totuși în forma unui lucru, care este ceea ce este și nu este ceea ce nu este.

În ultimă instanță, reaua-credință se dezvăluie ca urmărind, într-un mod specific, aceleași țeluri de menținere a integrității ființei noastre ca și buna-credință, astfel încât „este indiferent că ești de bună sau de rea-credință, pentru că reaua-credință se repliază asupra bunei-credințe și se strecoară la însăși originea proiectului său.”⁵³

Este de dorit însă ca omul să facă tot posibilul de a înlătura reaua-credință din viața lui, fiindcă, totuși, aceasta, „în sens ontologic de «necoincidență de sine cu sine», este un rău al conștiinței, însuși modul său de a exista dar căruia este necesar să nu-i acordăm, din această cauză, o semnificație morală pozitivă. Ca toate conceptele ce definesc umanul, acesta este ambiguu: omul există cu rea-credință, dar el poate, pornind de aici, să se realizeze în conformitate cu reaua-credință sau să se facă autentic.”⁵⁴ Iar autenticitatea presupune să-și asume condiția umană, adică să-și accepte absoluta libertate, care-i constituie ființa și să-și edifice, în cunoștință de cauză, cu sentimentul (angoasant) al deplinei responsabilități, esența în permanentă devenire.

⁵³ *Ibidem*, p. 124, nota (1).

⁵⁴ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 181.

4. CONȘTIINȚA CA NEANT SAU FIINȚA-PENTRU-SINE A OMULUI

Din tot ceea ce am prezentat până acum, rezultă că, potrivit lui Sartre, omul are, ca dimensiune esențială, neantul, de aceea, el poate fi definit ca ființa care este ceea ce nu este și nu este ceea ce este. De acest statut al lui este răspunzătoare conștiința, care, chiar dacă nu se identifică întregii ființe umane, este, totuși, nucleul acesteia. Prin urmare, conștiința însăși se caracterizează prin faptul că este ceea ce nu este și nu este ceea ce este.

Numai ființa-în-sine este ceea ce este și nu este ceea ce nu este. Fiind mereu identică cu sine și lipsită de orice posibilitate de schimbare, „singura aventură care i se poate întâmpla ființei, în-sinelui care este și a cărui plenitudine este fără fisură pentru a se putea afirma el însuși, este de a fi dezvăluit de către o conștiință care nu există decât în măsura în care se îndreaptă în întregime în afara ei însăși către această lume care ea nu este și care, totuși, nu se contopește cu această lume.”⁵⁵

Într-adevăr, pentru Sartre conștiința reprezintă un alt mod de a fi decât cel al ființei, caracterizat printr-un soi de „decomprimare” în raport cu aceasta. Căci dacă despre o masă pot spune că este masă și atâta tot, credința mea nu poate fi doar credință: ea este conștiință de credință. Asta deoarece credința nu poate exista în conștiință ca un obiect inert, asemenea unei mese sau a unei pietre; ea nici măcar nu există înainte de a fi conștientă, adică înainte de a fi conștiință de credință – conștiința fiind măsura ființei ei. (De altfel, tot așa se întâmplă și cu plăcerea, bucuria, etc., cu adică toate elementele vieții noastre psihice).

Dar, din însuși faptul că această credință este conștiință de credință, ea trebuie să fie sesizată în calitate de credință de către

⁵⁵ Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Tome II, Paris, P.U.F., 1971, p. 760.

conștiința al cărei conținut este. Acest lucru însă, tulbură credința în identitatea sa cu sine, făcând-o să nu mai fie credință pur și simplu, ci o credință tulburată. Pe de altă parte, conștiința de credință, deși alterează credința, nu se distinge de aceasta și este absolut necesară pentru a produce actul credinței. Nici n-ar putea să fie altfel, de vreme ce conștiința nu există niciodată prin ea însăși, ci doar în vederea a ceva; conștiința nu este niciodată goală de conținut, în calitate de conștiință pur și simplu, ci ea trebuie să fie întotdeauna conștiință *de* ceva: plăcere, durere, iubire, ură, mânie, credință, etc. – identificându-se cu obiectul ei, dar rămânând, chiar prin acest act de identificare, conștiință, deci ceva diferit de el.

Prin urmare, în cazul nostru, suntem obligați să admitem că, întotdeauna, conștiința de credință este, în același timp, credință, iar credința este conștiință de credință, fără să le identificăm însă una cu cealaltă, căci ele sunt în mod radical diferite, deși se află în unitatea indisolubilă a aceleiași ființe. „Astfel conștiința (de) credință și credința sunt una și aceeași ființă, a cărei caracteristică este imanența absolută. Dar, în momentul în care vrem să sesizăm această ființă, ea ne alunecă printre degete și ne găsim în fața unei aparențe de dualitate, a unui joc de reflexe, căci conștiința este reflex; dar tocmai în calitate de reflex, este ea reflectantul, iar dacă încercăm s-o sesizăm ca reflectant ea dispare și vom da din nou peste reflex. Această structură de reflex-reflectant [...] ne obligă [...] să concepem un mod de a fi diferit de în-sine: nu o unitate care conține o dualitate, nu o sinteză care depășește și suprimă momentele abstracte ale tezei și antitezei, ci o dualitate care *este* unitate, un reflex care *este* propria sa reflectare.”⁵⁶

Așadar, credința, care este pur și simplu fenomen de conștiință, care nu reflectează asupra ei, asupra faptului că este credință și deci nu este conștiință reflexivă de credință, este totuși conștiință de credință, deci are o oarecare conștiință de sine. Înseamnă că orice conștiință prerenflexivă este și conștiință *de sine*, chiar dacă, în primul rând, și în mod evident, ea este conștiință *de altceva* decât de sine, neputând exista doar în calitate de pură conștiință de sine. Acest

⁵⁶ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, pp. 130-131.

sine, de care conștiința nu se poate lipsi, reprezintă pentru Sartre chiar *ființa conștiinței*.

El consideră că, pentru a demonstra faptul că lucrurile stau chiar așa și nu altfel, putem apela la analiza oricărei propoziții, iar în acest sens ia ca exemplu propoziția: „El *se* plictisește”. Pune apoi în evidență că *se*-ul din cadrul ei nu poate fi subiectul – căci atunci subiectul ar fi identic cu *sine* și ar încremeni în modul de a fi al în-sinelui, iar *sinele* însuși ar dispărea – dar că, fără să fie ceva real, este totuși o indicație a subiectului, exprimând modul acestuia de a fi la cea mai mică distanță de *sine*, adică de a fi el însuși, fără a fi în identitate cu *sine*. Acest raport special al subiectului cu el însuși, raport pe care îl indică *sinele*, este numit de Sartre *prezența la sine*, pe care o consideră legea de a fi a subiectului, adică a *ființei-pentru-sine*, deci fundamentul ontologic al conștiinței. Datorită faptului că exprimă, fie și foarte vag, depărtarea și neidentitatea cu *sine*, *prezența la sine* rupe omogenitatea conștiinței, care, prin urmare, nu mai poate fi o ființă plenară.

„Prezența este o degradare imediată a coincidenței, căci ea presupune separația. Dar, dacă întrebăm acum: *ce este* cel care separă subiectul de el însuși, suntem constrânși să mărturisim că nu este *nimic*. Ceea ce separă, de obicei, este o distanță în spațiu, un interval de timp scurs, un diferend psihologic sau doar individualitatea a doi co-prezenți, pe scurt, o realitate *calificată*. Dar, în cazul care ne preocupă, *nimic* nu poate separa conștiința (de) credință de credință, de vreme ce credința nu e *nimic altceva* decât conștiința de credință”⁵⁷. Altfel, ar însemna să socotești credința ca un obiect opac așezat în conștiință, iar transparența absolută a conștiinței ar dispărea; ar exista în conștiință ceva ce n-ar fi conștiință, ceea ce este imposibil, căci asta ar însemna distrugerea conștiinței.

Prin urmare, limita care separă credința de *sine*, în calitate de conștiință de credință, nu este ceva ca atare, dar nici nu poți să faci abstracție de ea, de vreme ce, atunci când vrei să sesizezi credința pur și simplu, imediat apare limita, în calitate de fisură impalpabilă între credință și *sinele* său. Prin urmare, ființa limitei nu se manifestă decât

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 132-133.

în și ca negație. „Această fisură este deci negativul pur. [...] Acest negativ, care este neant de ființă și putere neantizatoare totodată, este neantul. Nicăieri nu l-am putea sesiza într-o astfel de puritate. Peste tot în altă parte, trebuie, într-un fel sau altul, să-i conferim *ființa-în-sine* în calitate de neant. Dar neantul, care apare în inima conștiinței, *nu este*. El «*este fost*»”.⁵⁸

Neantul exprimă un anume raport al ființei cu ea însăși, cu sinele său, și anume: prezența la sine, care înseamnă existență la distanță de sine, în neidentitate cu sine. Neantul este chiar această distanță pe care o presupune modul de a fi al conștiinței, distanță calificată drept „nulă”, căci ea este de fapt semn al „decomprimării” de ființă. Iar el, de fapt, nu este, deși este prezent. Ființa care admite în ea însăși neantul, cuprinde în sine propriul său neant, adică se neantizează pe ea însăși în calitate de identitate cu sine. De exemplu, neantul din credință, care o determină să devină conștiință de credință, este neantul *credinței-în-sine*, care este credință pur și simplu, și nimic altceva (în nici un caz conștiință de credință).

În concluzie, conștiința nu poate fi sine, existând doar ca prezență perpetuă la sine, la distanță de sine, pe scurt: în calitate de pentru-sine, fiind mereu altceva și altundeva decât ea însăși, configurându-se astfel ca un iremediabil gol. Cu alte cuvinte, pentru-sinele sau conștiința este ființa care își este propriul său neant. Apariția pentru-sinelui, care implică trecerea de la *ființa-în-sine* la modul de a fi exprimat prin prezența-la-sine, este calificat de Sartre drept actul ontologic primar. „un eveniment absolut care vine la ființă prin ființă și care, fără să aibă ființă, este perpetuu susținut de către ființă.”⁵⁹ Responsabilitatea declanșării acestui eveniment însă nu îi poate reveni *ființei-în-sine*, care, plenară fiind, nu poate genera decât tot ființa ci ființei omului, al cărei nucleu, conștiința, nu este niciodată identic sieși ci doar prezent la sine, așadar nu este sine ci pentru-sine.

De altfel, „neantul» exprimă ontologic situația fundamentală a omului (interzicând orice sinteză În Sine/Pentru Sine) de vreme ce el este deja gândibil ca fiind ceea ce nu este și ca nefiind ceea ce este.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 133.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 134.

[...] Dialectica neantului rezidă în natura sa contradictorie în raport cu ființa, care el nu este, și pe care o neagă în calitate de neant activ, în neantizare, și, ca atare, în reflexivitatea dureroasă a angoasei.⁶⁰

Chiar dacă, în felul acesta, termenii «conștiință», «neant» și, în consecință, «realitate-umană» se apropie vertiginos, relația dintre conștiință și neant este ceva mai subtilă decât aceea de pură identitate. „Un lucru este sigur: unde există neant, este conștiință, dar cele două nu sunt chiar sinonime. [...] Deși acceptăm ferm ideea că introducerea neantului și conștiința intențională sunt unul și același lucru, nu vom cădea în absurditatea să întrebăm dacă conștiința *este* neantul, iar dacă este astfel, cum poate fi ea act. În măsura în care *este*, conștiința *este* actul obiectelor intenționale, care *este* negația ce dezvăluie obiectele ca existând în mod independent de percepția acestora. Conștiința *este* reflexia obiectelor, iar aceasta, la rândul său, este numai distanțarea (de sine), pe care Sartre o numește neantizare.”⁶¹

Întemeierea neantului de către conștiință se realizează, în ciuda faptului că ea, la fel ca și *ființa-în-sine*, nu-și poate întemeia propria ființă și nici n-o poate primi din altă parte, aceasta rămânând mereu contingentă, lipsită de orice necesitate. Dar, dacă conștiința nu poate fi temei al ființei sale, ea este totuși propriul ei temei, în calitate de conștiință. Astfel, îmi este sete pentru că am conștiința de sete, setea neexistând decât în calitate de conștiință de sete. Tot așa, sunt mâniaș pentru că mă determin în calitate de conștiință de mânie. Mânia nu există nici ea în afara conștiinței de mânie, care este mânia însăși, și de aceea, este propriul său fundament. Dacă n-ar exista conștiința-de-mânie sau conștiința-de-sete, nici mânia, nici setea nu ar mai exista în conștiință, mai mult: nici conștiința nu ar mai fi, pentru că ea nu poate exista decât în calitate de conștiință de ceva anume.

Este însă cu totul altceva atunci când vreau să știu pentru ce sunt sete, pentru ce sunt mânie, conștiință a acestei mese, a acestui eu.

⁶⁰ André Guigot, *Sartre. Liberté et histoire*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, pp. 98-99.

⁶¹ Hazel E. Barnes, „Sartre’s ontology: The revealing and making of being”, în Christina Howels (editor), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, 1998, pp. 13, 19-20.

așadar ce anume a declanșat conștiința-de-sete, de mânie, etc., căci, în cazul acesta, eu nu mai vizez conștiința ca atare, ci ființa acestei conștiințe, ființă al cărei sens este contingenta; cu alte cuvinte, Sartre consideră că este întâmplător faptul că-mi este sete sau că sunt mânios, căci această sete sau această mânie nu își au propria necesitate în chiar ființa lor, ele nefiind propriul lor fundament ci apar numai cu ocazia prezenței mele la lume, a faptului că omul se află întotdeauna într-o situație dată.

Contingenta, care caracterizează în mod original ființa pentru-sinelui, este urma pe care în-sinele, suportând actul ontologic primar, neantizator, o lasă în pentru-sinele astfel generat. Sartre o numește *facticitatea pentru-sinelui* și ea exprimă determinația *pentru-sinelui*, de care acesta nu poate dispune după plac, *datul* din situația concretă a omului în lume. Facticitatea *pentru-sinelui* dă socoteală de *pentru-sine* (de om) în măsura în care el a fost aruncat în lume într-o anumită situație, în care nu el își alege poziția. „Fără facticitate, conștiința ar putea să-și aleagă relațiile cu lumea în felul în care în *Republica* sufletele își aleg condiția: aș putea să mă determin «să mă nasc muncitor» sau «să mă nasc burghez». Dar, pe de altă parte, facticitatea nu mă poate constitui ca *fiind* burghez sau ca *fiind* muncitor [...] de vreme ce, doar reluând-o în infrastructura *cogito*-ului *prereflexiv*, îi voi conferi sensul și rezistența”⁶².

Cu alte cuvinte, chiar dacă nu sunt de la început răspunzător de statutul pe care-l primesc la naștere, trebuie, până la urmă, să mă aleg eu însumi, în mod liber, ca muncitor ori ca burghez, pentru a fi, într-adevăr, muncitor sau burghez, adică trebuie să-mi accept condiția și s-o realizez în permanență prin actele mele, iar tot ceea ce se află deja în ea este de reluat și de construit de către mine. Astfel încât, deși în virtutea facticității sale omul este *total* nejustificabil, nenecesar (căci nu pot să justific de ce sunt muncitor mai degrabă decât burghez, de ce am această condiție și nu alta) el este, în același timp, total responsabil de ființa sa, pentru că își alege singur sensul situației sale în lume, constituindu-se pe sine ca temei al său în situație.

⁶² Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 140.

În măsura în care se întemeiază pe el însuși, *pentru-sinele* este necesar și, în acest sens, el poate fi obiectul unei intuiții apodictice: nu mă pot îndoii că sunt. Dar este vorba numai de o necesitate de fapt, căci, pe de altă parte, în măsura în care acest *pentru-sine*, așa cum este, ar putea să nu fie, el are toată contingența faptului, fiind totodată conștient de facticitatea sa. Dialectica aceasta a necesității și întâmplării, pusă în acțiune de către Sartre pentru a contura modul de a fi al *pentru-sinelui*, nu a înregistrat însă numai adeziuni, ci și critici, care s-au străduit să-i evidențieze slăbiciunea:

„Această incalificare prin întâmplare sau necesitate, a ființei conștiinței, este o exemplificare tipică pentru ce poate însemna opțiunea lui *nici* într-o ontologie fenomenologică. Contingența și facticitatea reprezintă singura «legătură» între atemporalitatea în-sinelui și finitudinea temporală a *pentru-sinelui*. Aici este ceea ce aș numi *fisura ontologică* a tuturor filosofiilor care, voit sau nu, ignoră imperativul coerenței organice dintre cosmos și logos uman, dintre necesitate și hazard. Susținând, ca și alții, ideea contingenței conștiinței în ființă, Sartre se închide fără ieșire în cercul paradoxal al lui *a alege* și *a nu alege*, nu la nivel etic, ci la nivel maxim ontologic.”⁶³

Indiferent însă de eventualele ei slăbiciuni, nu i se poate totuși nega lui Sartre armonia viziunii sale integraliste, după cum nici coerența, rigoarea și soliditatea construcției lui ontologice, în care tezele cresc unele din altele în mod firesc, elegant și pline de forță persuasivă.

Prin urmare, *pentru-sinele* se întemeiază pe sine printr-un act de neantizare: el neagă despre sine că ar fi o anumită ființă și o anumită stare. Credința, în calitate de *pentru-sine*, deci de conștiință de credință, neagă despre sine că este credința pur și simplu, *credința-în-sine*. Ceea ce neagă *pentru-sinele* este *ființa-în-sine*, dar această ființă *în-sine* este sinele său. *Pentru-sinele* se determină ca o continuă neidentitate cu sine, iar această neidentitate îl face să nu fie ceea ce este și să fie ceea ce nu este. Identitatea cu sine ar face *pentru-sinele* să fie ceea ce este, iar atunci el ar deveni ființa plenară, neștirbită.

⁶³ Tudor Ghideanu, *Temeiuri critice ale creației*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 100.

ființa-în-sine, ceea ce, de fapt, el nu poate fi niciodată. Asta înseamnă că, deși *pentru-sinele* este prezent perpetuu la sine, el este în același timp absent la el însuși sub forma identității.

Pentru-sinele se definește astfel ca lipsă. „Ceea ce îi lipsește pentru-sinelui este sinele – sau el însuși ca în-sine.”⁶⁴ Dar, aici nu este vorba de în-sinele facticității, adică de datul ca atare din orice situație în care se află angajat omul, ci de în-sinele care desemnează ființa completă a *pentru-sinelui*, ceea ce aceasta ar trebui să fie dacă ar dobândi plenitudinea de ființă. Este deci un ideal pentru *pentru-sine*, este, în cazul credinței de exemplu, credința în puritatea sa absolută, credința-ca-credință în raport cu credința în realitatea ei contingentă, adică conștiința de credință. Este ceea ce *pentru-sinele* nu poate realiza niciodată, căci atingând acest ideal s-ar transforma în *ființa-în-sine*, dispărând în calitate de *pentru-sine*, și tocmai de aceea el (idealul) se află în *pentru-sine* ca o pură absență.

Dar *pentru-sinele* are mereu nostalgia acestei totalități originare, a acestei plenitudini de ființă și, din această cauză, el se percepe pe sine însuși ca pe o ființă incompletă, ca pe o lipsă. Astfel, deși absentă, această totalitate bântuie în permanență *pentru-sinele*, ca cea spre care el tinde să se depășească, fără a reuși niciodată, căci ființa respectivă înseamnă *pentru-sinele* realizat sub forma în-sinelui, *în-sinele-pentru-sine*, adică „imposibila sinteză a *pentru-sinelui* și a *în-sinelui*: ea ar fi propriul său fundament nu în calitate de neant, ci în calitate de ființă și ar păstra în ea transluciditatea necesară conștiinței în același timp cu coincidența cu sine a *ființei-în-sine*.”⁶⁵

Un astfel de mod de a fi reprezintă perfecțiunea însăși, absolutul întruchipat de către divinitate, fiind, de fapt, sinele, pe care deja l-am întâlnit și care, deși nu poate exista în mod substanțial, realizează, totuși, sensul realității-umane, de vreme ce aceasta este permanentă depășire de sine către o identitate cu sine niciodată realizată. Rezultă că „realitea-umană este suferindă în ființa sa, pentru că ea apare în ființă ca perpetuu bântuită de o totalitate care este ea fără a putea să o fie, de vreme ce chiar ea n-ar putea să atingă *în-sinele* fără a se pierde

⁶⁴ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 147.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 148-149.

ca *pentru-sine*. Ea este deci prin natură conștiință nefericită, fără depășire posibilă a stării de nefericire”⁶⁶.

Conform lui Roger Garaudy, această concluzie radicală s-ar datora influenței lui Kierkegaard asupra lui Sartre: „Din «conștiința nefericită», moment al dialecticii hegeliene, Kierkegaard a făcut realitatea exclusivă a «existenței». El s-a închis în ea cu iluzia de a scăpa de lume și de istorie. În *Ființa și neantul* Sartre critică în mod constant pe Hegel din punctul de vedere al lui Kierkegaard. Îi reproșează lui Hegel de a fi trecut prea repede peste momentul subiectivității, cel al conștiinței și al libertății, dar o atenție excesivă față de subiectivitate îl conduce să priveze adesea omul de dimensiunea sa istorică, socială, chiar naturală, oferindu-l unei disperări fără ieșire. [...] Sartre îi reproșează lui Hegel [...] optimismul său epistemologic, care anticipează asupra unei cunoașteri totale și admite coincidența ființei și conștiinței, și optimismul său ontologic. [...] Acestui idealism Sartre îi opune sistematic postulatul unei imposibilități de a învinge, precum și al unei imposibilități de a cunoaște. Acest postulat e introdus arbitrar prin aceeași lovitură de sabie, care a impus ființei fisura neantului.”⁶⁷

Sartre însă va și ști să mențină această „disperare” la nivelul strict ontologic, fără să o extindă asupra planului istoric și a celui social, pe care nici pe departe nu le-a pierdut din vedere și, în raport cu care, și-a socotit concepția extrem de optimistă. În ceea ce privește așa-zisa imposibilitate a cunoașterii, cu greu s-ar putea ea susține de vreme ce, așa cum vom vedea, Sartre îi conferă cunoașterii modul de a fi al *prezenței la*, exprimând intuiția directă și spontană a obiectului de către conștiință, care nu este îngrădită în acest act al ei în nici un fel.

Oricum, teza conștiinței nefericite are la Sartre rolul de a sublinia că *pentru-sinele* se definește în permanență în raport cu un ideal, deci cu un absolut al ființei sale, către care tinde în permanență în vederea împlinirii de sine dar pe care este conștient că nu-l va atinge niciodată, fără însă ca asta să-l facă să-și înceteze vreodată eforturile. Existența acestui ideal este valabilă nu doar în cazuri speciale ci caracterizează, practic, toate actele și stările conștiinței.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 149.

⁶⁷ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris, P.U.F., 1969, p. 87.

De exemplu, sentimentul meu de suferință se determină ca atare, ca suferință, doar vizavi de o realitate care-l exprimă în plenitudinea sa: suferința, care este ceea ce este, suferința-în-sine. Ea funcționează asupra suferinței mele concrete ca un ideal și ca o normă, căci ea este aceea care îi dă măsura. Iar, pentru că suferința mea nu poate atinge plenitudinea de ființă a suferinței-în-sine, această normă sau totalitate a sinelui-suferință este direct prezentă în mine ca lipsă suferită în însuși centrul suferinței mele. Iar atunci, deși realmente sufăr, sufăr în plus, pentru faptul că nu sufăr suficient.

O aproximație a suferinței-în-sine, care ne obsedează propria suferință, este cea întâlnită pe chipurile altora, încremenită în portrete sau pe fața unei statui. În schimb, suferința pe care eu o resimt nu este suferință pură și absolută, căci ea nu poate exista decât în calitate de conștiință de a suferi și, prin asta, evadează din sine, se transcende către conștiința de a suferi, neantizându-se ca în-sine, astfel încât, nu mai este niciodată suferință destulă, căci este separată de ea însăși, de sinele său, adică de suferința plenară printr-un neant căruia ea însăși îi este temeiul.

Ființa aceasta atât de contradictorie a sinelui conștiinței nu este altceva decât valoarea, a cărei caracteristică esențială este de fi în mod necondiționat și, totodată, de a nu fi. Ca atare, valoarea are ființă, dar această ființă a ei este doar un existent normativ, prin urmare nu are ființă ca realitate. „Ființa sa este de a fi valoare, adică de a nu fi ființa. Astfel, ființa valorii în calitate de valoare este ființa a ceea ce nu are ființă. [...] Valoarea este dincolo de ființă. Totuși, [...] această ființă, care este dincolo de ființă, posedă, cel puțin într-un mod arecare, ființa”⁶⁸, căci reprezintă acel ceva ideal, plenar, către care o ființă se depășește pe sine.

Practic, valoarea este întregul în puritatea, în identitatea, în permanența sa. Ea este idealul, norma care exprimă integritatea absolută de ființă, totalitatea nerealizată către care o ființă tinde și în virtutea căreia aceasta se determină ca ființă, iar din această cauză, valoarea întemeiază orice depășire de ființă. Asta înseamnă că valoarea apare numai în contextul libertății umane, căci numai datorită

⁶⁸ Jean-Paul Sartre. *op. cit.*, pp. 152-153.

libertății și prin libertate datul existent poate fi neantizat și depășit către altceva; dar, în același timp, ea se manifestă în limitele facticității, de care *pentru-sinele* nu poate deloc scăpa, atâta vreme cât ființa lui este profund contingentă.

„Valoarea, în apariția sa originală, nu este deloc *pusă* de către *pentru-sine*, ea îi este consubstanțială – astfel încât nu există defel conștiință care să nu fie bântuită de valoarea *sa*, iar realitatea-umană în sens larg cuprinde și *pentru-sinele* și valoarea [...] vietuind simplu ca sensul concret al acestei lipse care face ființa mea prezentă.”⁶⁹ Dar cu toate că face parte integrantă din statutul ontologic uman, ea nu este decât într-un moment ulterior cunoscută ca atare, când *cogito*-ul prereflexiv devine conștiință reflexivă și, prin urmare, *pentru-sinele* poate formula despre ea o judecată.

Abia atunci el conștientizează și valoarea ca sensul intangibil al sinelui meu, al realității plenare care sunt tot eu, dar sub chipul de a nu fi. „Astfel conștiința reflexivă poate fi socotită, la drept vorbind, conștiință morală, de vreme ce nu poate apărea fără să dezvăluie, în același timp, valorile. E de la sine înțeles că eu rămân liber, în conștiința mea reflexivă să-mi îndrept atenția asupra lor sau să le neglijez – tot așa cum de mine depinde să privesc mai în detaliu, pe această masă, stiloul sau pachetul meu de tutun. Dar, fie că sunt sau nu obiectul unei atenții detaliate, ele sunt”⁷⁰, făcând un cuplu permanent cu *pentru-sinele* meu.

Dar Sartre consideră că *pentru-sinele* nu poate să atingă niciodată valoarea. Îi lipsește ceva fundamental, transcendent față de sine și, în același timp, complementar, pentru ca împreună să poată reconstitui întregul ideal. Acest ceva care îi lipsește *pentru-sinelui* ca să fie sine și să se integreze la sine, este chiar *pentru-sinele*, așa cum ceea ce-i lipsește cornului de lună pentru a fi lună plină este tot o bucată de lună; dar este vorba de *pentru-sine* în modul de a nu fi el, adică sub forma *posibilului* său. El rezultă din însuși modul de a fi al *pentru-sinelui* ca prezentă la sine, adică în neidentitate cu sine, la distanță de el însuși. Astfel posibilul este o formă distinctă de neantizare, exprimând un mod

⁶⁹ *Ibidem*, p. 155.

⁷⁰ *Idem*.

de a fi sub chipul de a nu fi. Iar „realitatea-umană este și, deopotrivă nu este propriile sale posibilități.”⁷¹

Reprezentând o formă de neființă, posibilii nu vizează direct *ființa-în-sine*. Numai *pentru-sinele* poate stabili anumite legături exterioare între o stare de fapt a lucrurilor și alta viitoare, mai mult sau mai puțin probabilă. De exemplu, cornul de lună ca atare este plină pozitivitate, el nu este în potență lună plină, adică lipsă de lună, decât dacă eu, comparându-l cu realitatea, și ea pe deplin pozitivă, a lunii pline, îl transcend, îl depășesc spre luna plină. La fel, norii nu sunt ploaia în potență, decât dacă eu îi depășesc către ploaie.

Prin urmare, posibilul vine în lume prin realitatea-umană. Asta nu înseamnă, din punctul lui Sartre de vedere, că posibilitatea ar fi simpla gândire a posibilităților de către om, dimpotrivă, ea este „o proprietate concretă a realității deja existente”, pe care omul o percepe și-i dă un anume sens. Fiindcă, deși ploaia nu este o posibilitate a norilor în sensul că norii ca nori ar fi o realitate nedesăvârșită a cărei realitate complementară ar fi ploaia, totuși „structura de a fi a norului e transcendență către ploaie”, astfel încât, ei se pot depăși către ea; această depășire norii o poartă în ei înșiși, nu eu sunt cel care le-o confer, eu doar o stabilesc în calitate de posibilitate a ploii făcând legături exterioare între nori, cer și ploaie.

Așadar, posibilul ca proprietate a lucrurilor reprezintă o depășire a lucrului către ceva ce nu este el. Depășirea ca atare se află în structura de ființă a lucrurilor dar ea nu poate fi sesizată ca posibil decât pentru că omul însuși, prin ființa lui, este depășire de sine către sine. Aceasta reprezintă, de fapt, depășirea originară și numai pe baza ei este sesizat primul tip de depășire, care este doar o legătură exterioară pe care omul o stabilește între două lucruri pe baza unor proprietăți reale ale acestora. Posibilul originar este numai al omului și el exprimă ceea ce îi lipsește acestuia pentru a fi el însuși în identitate cu sine.

Prin urmare omul/*pentru-sinele*/conștiința este o evadare din sine către sine, o transcendere perpetuă a ființei sale prezente, definită ca lipsă, către ființa sa deplină. De aceea el se arată drept ființa care

⁷¹ *Ibidem*, p. 157.

este ceea ce nu este și nu este ceea ce este. El este și, în același timp, nu este propriii săi posibili, el este propriii săi posibili sub formă de a nu fi ei. Asta pentru că sinele, cel în identitate cu care ar trebui să fie *pentru-sinele* pentru a fi el însuși, așadar *în-sinele pentru-sinelui*, bântuie mereu cu prezența sa ca lipsă acest *pentru-sine* concret.

De exemplu, setea mea, în calitate de conștiință nereflexivă de sete, și care este un *pentru-sine*, este bântuită de prezența sinelui, adică a setei-sine, care-i dă măsura de sete, în funcție de care ea se determină drept ceea ce este. Ea nu se poate identifica setei-în-sine, decât dacă încorporează ceva ce acum îi lipsește și anume: posibilul său. Iar posibilul conștiinței de sete este conștiința de a bea, a cărei asimilare nu vizează suprimarea setei ci, dimpotrivă, realizarea ei desăvârșită, setea în plenitudinea sa de ființă. Căci „setea se cunoaște ca sete chiar în momentul în care băutul o împlinește, în care, din însuși actul satisfacerii își pierde caracterul său de lipsă, determinându-se să fie sete, în și prin umplere”⁷², devenind astfel pură pozitivitate.

De aici, rezultă că omul care bea pentru a scăpa de sete, posedă o conștiință posterioară, reflexivă a setei sale, în vreme ce setea ca dorință pură, care este conștiință nereflexivă de sete, tinde să se mențină ca lipsă, în însuși actul satisfacerii sale. De altfel, pentru Sartre, această coincidență cu sinele a *pentru-sinelui* este imposibilă, căci în momentul în care *pentru-sinele* își realizează posibilul său ei nu rămân uniți în coincidența cu sine ci realizează un nou *pentru-sine*: vechiul posibil devenit realitate, care, în calitate de *pentru-sine*, va avea propriii săi posibili. De aici decepția care însoțește inevitabil orice dorință împlinită – și care, nu vizează plăcerea reală obținută, ci exprimă doar disconfortul generat de pierderea identității cu sine, realizată pentru o clipă în actul respectiv.

Dacă încercăm acum să aflăm ce anume separă *pentru-sinele* de posibilul său, vom constata că *nimic*. Nimic nu separă conștiința mea de sete de conștiința mea de a bea; ele se succed una alteia, nefiind despărțite de nimic. Dar, în măsura în care *pentru-sinele* care lipsește (adică posibilul) este prezentă la o anumită stare a lumii, în vreme ce *pentru-sinele* existent este prezentă la o altă stare a lumii, ceea ce îi

⁷² *Ibidem*, p. 164.

desparte este totalitatea existentului din lume, pe scurt: lumea întregă. În consecință, lumea poate fi definită ca „ființa dincolo de care pentru-sinele proiectează coincidența cu sine [...] distanța de ființă infinită dincolo de care omul trebuie să se reunească cu posibilul său [...] ceea ce realitatea-umană depășește către sine”⁷³.

Iar, pentru că acest raport al pentru-sinelui cu posibilul care este el însuși, și prin care se urmărește obținerea identității cu sine a pentru-sinelui, este numit de Sartre *circuitul ipseității*, el mai definește lumea și ca „totalitatea ființei în măsura în care ea este traversată de circuitul ipseității [...] adică totalitatea ființelor în măsura în care ele există în interiorul circuitului de ipseitate.”⁷⁴ Ea este lumea „mea”, în sensul că este „bântuită” de posibilii mei, care îi conferă „unitatea și sensul său de lume”, posibili către care eu mă transcend în permanență, căutând să devin ei, pentru ca, prin mijlocirea lor să-mi ating sinele, care rămâne, totuși, intangibil, pentru că nu este altceva decât valoarea, a cărei existență este doar normativă, stând iremediabil în fața mea în calitate de ideal.

În același timp, alergarea neobosită către sine a pentru-sinelui, este și o continuă depărtare de sine. „Să notăm că noțiunea de ipseitate este aici înțeleasă ca circuit de *fugă* de identitatea cu sine. Rezultă că fuga sinelui către posibilii nerealizați presupune, ghicim, *o ontologie a descalificării identitare a trecutului*. Un neant de ființă separă conștiința de trecutul său și, în acest sens, trecutul este întotdeauna deja depășit, în măsura în care identitatea s-ar putea aici înțelege ca identitate cu sine în timp, ca subiectivitate constituită într-un nucleu de aceitate.”⁷⁵

Afirmarea drept o caracteristică a omului a acestui efort de îndepărtare și de apropiere în vederea realizării de sine, efort neobosit tocmai pentru că este permanent eșuat, i-a determinat pe unii comentatori să vorbească de o obsesie de sine și, deci, de un fel de narcisism al ființei umane sartrene.

⁷³ *Ibidem*, pp. 164, 167.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ Claude Poulet, Sartre ou les aventures du sujet. Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique du premier Sartre, Paris-Budapest-Torino, Éditions L'Harmattan, 2001, p. 193.

„Determinat, nu de către o natură umană oarecare, ci, dimpotrivă, de către imposibilitatea sa de coincidență ontologică cu sine, omul sartean se prezintă ca o urmărire neîntreruptă de valoare care, chiar și atunci când el se apropie de ea, ea în același timp i se sustrage și îi amintește astfel în mod constant că este o «ființă incompletă». De aceea, existența sa se manifestă prin ceea ce Sartre numește permanente «circuite ale ipseității». Nu se poate mai bine semnifica faptul că ființa umană este funciar narcisistă. Obsesia de sine este la Sartre prioritară.”⁷⁶

În realitate, nu este deloc vorba de narcisism, ci de o permanentă încercare a unei ființe marcate de o relativitate consubstanțială, dar și de capacitatea nelimitată de a se autodepăși, de a accede la o stare utopică de desăvârșire, care să exprime dintr-o dată, în act toate posibilitățile pe care le bănuiește în sine și care nu i se revelează în mod normal decât parțial și succesiv.

Oricum, posibilul nu este ființă; el este „un real lipsit de ființă, care, în calitate de lipsă, este dincolo de ființă. El are ființa unei lipse și, ca lipsă, e lipsit de ființă. Posibilul nu este, posibilul se posibilizează, chiar în măsura în care pentru-sinele se face ființă, el determină, prin schiță schematică, o amplasare de neant care pentru-sinele este dincolo de el însuși”⁷⁷, dincolo de orizontul prezenței sale în mijlocul lumii.

În tot acest joc de raporturi ale pentru-sinelui, adică ale conștiinței, cu sine și cu posibilul său, *eul* nu intervine niciodată iar asta pentru că *ego*-ul nu ține de pentru-sine ci de în-sine. În argumentarea lui Sartre, *eul* nu poate fi conștiință, de vreme ce se caracterizează prin identitatea cu sine, fiind dincolo de orice devenire; în plus, departe de a fi transparent, *eul* are zone ascunse, profunde, pe care conștiința le pătrunde numai în mod treptat. Aceasta îl percepe ca fiind întotdeauna acolo, înaintea ei, dincolo de sine, și anume în lume. Astfel, *eul*, deși este *eul* conștiinței, nu se află în conștiință, ca „locatar” de drept al ei.

Absența *ego*-ului din conștiință n-o face însă pe aceasta impersonală, deoarece Sartre consideră că *ego*-ul este numai „semnul personalității”, nu ceea ce conferă personalitate, care rezultă doar din

⁷⁶ Rudolf Gutwirth, *L'homme narcissique. Freud, Sartre, Edelman*, Éditions Ousia, Bruxelles, 2004, p. 186.

⁷⁷ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 165.

faptul de a exista ca prezență la sine. Prin urmare, conștiința este personală de la început, făcându-se astfel prin actul neantizator original al prezenței la sine, iar acesta atrage imediat după sine *ipseitatea*, care reprezintă un nivel de neantizare mai profund decât simpla prezență la sine, exprimând necesitatea de a fi „ceea ce ești sub formă de lipsă”, adică o „prezență-absență”, în raport cu ceea ce se afirmă drept posibilul tău.

Ipseitatea este astfel al doilea aspect esențial al persoanei, care nu este altceva decât un „liber raport cu sine”. Apariția *ego*-ului este fenomenul transcendent al acestei ipseități. Prin urmare, conștiința, în ipseitatea ei fundamentală, în necesitatea de a fi ceea ce este sub formă de lipsă, este aceea care permite apariția *ego*-ului, fiind departe de a i se identifica acestuia, care-i este transcendent și exprimă totodată efortul ei de a atinge un nivel de stabilitate, care nu-i este în nici un fel caracteristic.

„Iluzia egologică, mai mult decât o simplă aprehensiune a lucrurilor, orăbă la constituirea lor, prin și pentru conștiință, este o conduită de evitare a conștiinței față de ea însăși. [...] Astfel *ego*-ul definește un caz particular, dar exemplar, de autodisimulare a conștiinței în obiectivitate, care caracterizează pentru Sartre atitudinea naturală. Sartre tematizează în același timp o depășire a conștiinței de către *eu* (subjugare a spontaneității într-o falsă reprezentare de ea însăși) și o depășire a *eu*-lui de către conștiință (fatalitate a spontaneității, eliberându-se de orice fixare obiectivă), dincoace de clivajul voluntar-involuntar.”⁷⁸

Atât prezența la sine, facticitatea, raportul cu valoarea, cât și posibilul și ipseitatea sunt toate structuri primare ale pentru-sinelui, configurându-i realitatea extrem de complexă, dinamică și în mod firesc contradictorie, de vreme ce aparține unui mod de a fi lipsit de identitatea cu sine, care întotdeauna este ceea ce nu este și nu este ceea ce este. De aceea, ele reprezintă și diverse modalități de neantizare a pentru-sinelui, care nu există ca atare decât în măsura în care se neantizează pe el însuși, adică în măsura în care își este propriul său neant.

⁷⁸ Jean-Marc Mouillie, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 55-56.

Neantizarea pentru-sinelui sau pentru-sinele-ca-neant este singura posibilitate de existență autonomă, distinctă, a *pentru-sinelui*, în condițiile în care ființa autentică, deplină, este reprezentată de pura pozitivitate, de în-sinele compact, opac, omogen și inert, în care nu există loc pentru nici un fel de dezechilibru ontic, pentru nici un fel de mișcare. Născut de altfel din nevoia acestei ființe (care, deși plenară, este profund contingentă) de a se întemeia pe sine însăși, pentru-sinele nu reușește decât să o neantizeze, apărând ca prezență la sine în actul neantizării, fiind însăși această neantizare și perpetuându-se în toate modalitățile posibile ca negație de sine, deci ca neant.

Adâncirea continuă a procesului de neantizare îi este vitală pentru-sinelui, exprimând însuși procesul întemeierii sale. Numai că, această întemeiere este doar în calitate de pentru-sine; ființa sa, atâta câtă este, împrumutată oricum de la ființa-în-sine, nu și-o poate întemeia nici singur nici în alt fel, astfel că pentru-sinele, deși temei al ființei-pentru-sine, adică al ființei-care-este-ceea-ce-nu-este-și-nu-este-ceea-ce-este, nu este și temei al ființei sale, care rămâne, asemenea ființei-în-sine, în mod iremediabil nenecesară, contingentă. De aceea, și omul, a cărui determinație principală este conștiința, adică pentru-sinele, nu se va simți niciodată altfel decât „de prisos” în lume.

Însă continua neliniște, dată de sentimentul iremediabilei sale contingente, nu poate fi decât benefică pentru om. Definindu-se ca opoziție și negație față de tot ceea ce el nu este, în primul rând vizavi de ființa opacă și inertă, dar manifestând aceeași atitudine neantizatoare în raport cu propria sa ființă, lipsită de orice fundament, pe care o depășește în fiecare clipă într-un efort mereu eșuat, prin care încearcă să-și dobândească absoluta plenitudine, omul se creează și se recrează continuu în propria sa lume, potrivit propriului proiect, într-o deplină libertate și fiind în întregime responsabil de tot ceea ce reușește să facă din el însuși, ca și de toate neîmplinirile sale.

5. ONTOLOGIA TEMPORALITĂȚII

Efortul permanent al ființei-pentru-sine de a-și atinge propriii posibili, care nu pot apărea toți dintr-o dată, ci numai în mod treptat, demonstrează faptul că temporalitatea este indispensabilă pentru o mai profundă înțelegere a pentru-sinelui, ea fiind sensul în care acesta își realizează depășirea de sine.

Lui Sartre temporalitatea îi apare ca o „structură organizată, iar [...] trecut, prezent, viitor nu trebuie privite ca o serie infinită de «acum»-uri din care unele nu sunt încă, din care altele nu mai sunt – ci ca momente structurate ale unei sinteze originare [...] care-și domină structurile secundare și care le conferă semnificația”⁷⁹, în caz contrar fiecare moment se neantizează, atrăgând după sine neantizarea întregului. Dar cu toate că este obligatoriu să păstrăm mereu perspectiva întregului, temporalitatea nu poate fi abordată ca fenomen global fără analiza separată a celor trei dimensiuni ale sale.

În ceea ce privește trecutul, Sartre se ridică, în primul rând, împotriva concepțiilor „bunului-simț”. Una dintre acestea, socotește că doar prezentul există cu adevărat, alimentând astfel teoria, potrivit căreia ne putem aminti trecutul, doar pentru că el a lăsat o urmă încă prezentă în creier. Reluându-și punctul de vedere deja prezentat pe larg în *L'imagination*, Sartre contraargumentează, punând în evidență distincția spontană pe care o face conștiința între percepție și amintire, distincție care n-ar putea avea loc dacă ambele ar fi deopotrivă prezenturi. Cum însă conștiința este capabilă să facă în orice situație deosebirea între prezent și trecut, înseamnă că specificul fiecăruia, ca și legătura dintre ele trebuie să-i fie acesteia foarte clare încă de la început.

A doua concepție despre trecut îi admite acestuia ființa, dar îi neagă eficiența, socotind că un eveniment trecut ar fi ceva încremenit

⁷⁹ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 169.

o dată pentru totdeauna, care nu mai poate acționa în nici un fel asupra noastră. Dar atunci, se întreabă filosoful, cum explicăm faptul că, totuși, el este capabil să ne influențeze încă în numeroase chipuri? Concluzia sa este că ambele concepții despre trecut sunt incapabile să dea socoteală de ființa trecutului iar asta se întâmplă doar pentru că îl privesc separat, izolându-l de prezent; totodată, ele au adoptat această poziție, deoarece consideră conștiința drept ceea ce este, conferindu-i existența în-sinelui.

Sartre este de acord cu faptul că, pentru a rezolva corect problema trecutului trebuie să admitem faptul că trecutul nu există ca atare; dar dacă trecutul nu este nimic prin sine însuși, el este, totuși, întotdeauna și în mod original, trecut al unui prezent anume, al *acestui* prezent. Asta înseamnă că trecutul nu este trecut, pur și simplu, ci că el este trecut *al meu*, *al tău* sau *al lui*, deci că există în primul rând în funcție de o anumită ființă care sunt eu sau oricine altcineva. De exemplu, atunci când spun, în 1940, despre Paul că *a fost* elev la Politehnică în 1920, spun despre acest Paul care acum, în 1940, este cuadragenar, iar trecutul: *a fost* este trecut *al* cuadragenarului Paul.

Practic, ne spune Sartre, trecutul *nu este*, adică nu există trecut pur și simplu, ci *se are* un trecut. De exemplu, acest om își are trecutul lui; asta înseamnă că el *este* acel trecut sub chipul de *a-l fi fost*, iar ființa lui trecută se ivește, în funcție de ființa lui prezentă drept ceea ce această ființă *a fost*, sau *era*. Prin urmare, *trecutul nu există decât în funcție de prezent*. Totuși, când spun despre Pierre, care a murit, că-i plăcea muzica, nu mai există Pierre actual, prezent, cel pornind de la care să-i pot reconstitui ființa sa trecută. În acest caz, Pierre căruia îi plăcea muzica este trecut numai în raport cu prezentul meu; el este trecutul actualității mele, deoarece Pierre, atâta vreme cât a trăit, a făcut parte din prezentul meu, iar eu din prezentul lui. Prin urmare, „obiectele concrete dispărute sunt trecuturi în măsura în care fac parte din trecutul concret al unui supraviețuitor. [...] Iar morții, care nu au putut fi salvați și transportați la tărâmul trecutului concret al unui supraviețuitor, nu sunt trecuturi, ci ei și trecuturile lor sunt neantizați.”⁸⁰

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 175-176.

Expresia *a avea un trecut*, care exprimă raportul dintre o ființă prezentă și trecutul său, este totuși ambiguă. „Nu poți «avea» un trecut, așa cum ai un automobil sau cai de curse”⁸¹, deci nu poți rămâne exterior propriului trecut. Acesta este motivul pentru care Sartre consideră că expresia *a avea* propriul trecut trebuie înlocuită cu *a fi* propriul trecut; căci nu există trecut decât pentru un prezent, care nu poate exista fără ca el să fie, în urma sa, trecutul său. Prin urmare, raporturile prezentului cu trecutul, ca și cele ale trecutului cu prezentul, se studiază numai dinspre prezent către trecut, niciodată invers, altfel nu vom putea găsi între ele relații interne. Asta înseamnă că ființa prezentă este fundamentul propriului ei trecut.

Așadar, eu sunt acum, în prezent, trecutul meu. Nu îl am, ci *sunt*. De aceea, nu sunt indiferent, nici când el este judecat, condamnat, blamat sau lăudat. Sunt solidar cu trecutul meu pe ansamblul vieții mele, chiar dacă, negându-i sau repudiindu-i un aspect sau altul, afirm că nu mai sunt ceea ce am fost – iar în clipa ultimă, a morții, nici nu voi mai fi altceva decât trecutul meu, care mă va defini pentru totdeauna. Astfel, moartea, „care face din mine un destin, mă oferă în întregime celuilalt, fără ca libertatea mea să poată atunci să transeandă această privire care mă transcende.”⁸²

Dar atâta vreme cât trăiesc, eu *nu sunt* trecutul meu, de vreme ce *eram* el. Paul, cuadragenarul, nu este, ci *era* elev la Politehnică. Sartre recunoaște că anticii și, mai ales, Heraclit au surprins foarte bine faptul că eu sunt în fiecare clipă altul decât cel care eram, numai că ei au explicat aceasta prin devenirea lucrurilor, concepută ca o sinteză între ființă și neființă. Într-o astfel de sinteză, ființa și neființa vor rămâne întotdeauna juxtapuse și nu se pot contopi una cu alta pentru a da o singură ființă, ci o succesiune de stări izolate, încremenite.

În schimb, în viziunea lui Sartre, devenirea nu este starea originară a ființei și, departe de a explica schimbările acesteia, ea este, dimpotrivă, efectul modului contradictoriu de a fi al unei ființe în care ființa și neființa se întrepătrund și se presupun reciproc; această ființă

⁸¹ *Ibidem*, p. 176.

⁸² Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Tome II, Paris, P.U.F., 1971, p. 773.

cu totul specială nu poate fi alta decât ființa realității umane, care își este sieși neant. Căci eu sunt și, totodată nu sunt, propriul meu trecut, de vreme ce sunt el, dar numai sub chipul lui „eram”.

„Astfel, tot ce se spune că eu *sunt* în sensul ființei în sine, cu o plină densitate compactă (este coleric, este funcționar, e nemulțumit), e *întotdeauna* trecutul meu. În trecut sunt eu ceea ce sunt. Dar, pe de altă parte, această grea plenitudine de ființă este în urma mea, [...] în afara influenței mele [...] prin urmare [...] trecutul nu este decât această structura ontologică care mă obligă să fiu ceea ce sunt *în urmă*. [...] Trecutul este în-sinele care sunt eu în calitate de depășit”⁸³, fiind tot una cu facticitatea pentru-sinelui.

Trecutul este deci pentru-sinele devenit în-sine, reprezentând, cumva, o sinteză a celor două, lucru care îl face să semene cu valoarea, și, de aceea, de câte ori este rememorat, apare cu un fel de încărcătură poetică, de liniște și de seninătate, în ciuda durerilor care, eventual, l-au încercat. Dar, trecutul nu este valoare. În valoare, avem de-a face cu perfecțiunea în-sinelui-pentru-sine, care este un ideal, un imperativ, constituindu-se astfel ca necesitate, în vreme ce trecutul nu este decât un pentru-sine recuperat pentru totdeauna de în-sine, și, cu toate că nimic în el nu mai poate fi schimbat, el își păstrează deplina contingentă. De aceea, el este datul pur, nenecesar, neinteligibil, nemotivat, pe care omul îl acumulează continuu, pe măsură ce își desfășoară existența, dat care îi constituie esența, adică exact ceea ce el *este*.

Astfel că, aparent asemenea acesteia, în realitate „trecutul este tocmai inversul valorii. [...] Dar cum trecut și valoare sunt amândouă o anumită sinteză de în-sine și de pentru-sine, se întâmplă că o conștiință dornică să evite valoarea ca valoare și să abolească în ea angoasa lipsei sale perpetue de ființă, se îndreaptă către trecut pentru a realiza acolo valoarea. Și din nou înțelegem aici remarca lui Roquentin, conform căreia diversele sale încercări pentru a-și întemeia ființa nu sunt susceptibile de a le justifica decât la trecut.”⁸⁴

⁸³ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 183.

⁸⁴ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 193.

Dacă trecutul este în-sine, în schimb, prezentul este pentru-sine, exprimând prezența acestuia la ființa-în-sine. De exemplu, eu sunt prezent la lucrurile care mă înconjoară, mergând până la întreaga lume. Invers nu se poate, căci în-sinele nu este *prezent la*, el este pur și simplu, astfel încât, lucrurile lumii sunt co-prezente în măsura în care un același pentru-sine este în același timp prezent la toate, unindu-le prin actul prezenței sale și făcând din ele o totalitate a ființei-în-sine. Prin urmare, pentru-sinele este ființa prin care prezentul intră în lume.

Prezența la ființă a pentru-sinelui este un raport negativ, de interioritate, prin care se neagă despre ființa prezentă că ar fi ființa la care este prezentă, altfel ele ar fi într-o relație de identitate. De exemplu, eu nu pot fi prezent la acest scaun decât dacă mă descopăr, în ființa lui, ca *nefiind* acest scaun. „Astfel prezența la ființă a pentru-sinelui implică faptul că pentru-sinele este martor de sine, în prezența ființei, ca nefiind ființa; prezența la ființă a pentru-sinelui este prezență a pentru-sinelui în măsura în care el nu este. [...] E ceea ce se exprimă pe scurt, spunându-se că prezentul *nu este*”⁸⁵, ci doar se prezentifică. Și el nu este, deoarece pentru-sinele nu este ființa, nefiind niciodată în identitate cu sine însuși, ci la distanță de ființa sa.

Practic, pentru-sinele este o „evadare” a ființei din sine însăși, iar prezentul, este o continuă „fugă” din fața acesteia. Prin urmare, el nu poate lua forma clipei, care ar face ca prezentul să fie. Dar fiind fugă de ființa care nu este și de ființa care era, prezentul este de fapt fugă a pentru-sinelui spre ființa sa ideală, pe care speră s-o realizeze, unindu-se cu acea parte a sinelui său, care acum îi lipsește: posibilul său, care exprimă, de fapt, viitorul. Viitorul este ființa pe care pentru-sinele o are, spre a fi dincolo de ființă, dincolo de lume, într-o altă stare a lumii, și numai cu titlul de posibilitate. Viitorul este sensul pentru-sinelui, este ființa spre care el se îndreaptă/transcende, este prezența pentru-sinelui la o ființă co-viitoare; viitorul este un pentru-sine viitor, iar acest pentru-sine viitor este tot el.

„Astfel, viitorul sunt eu, în măsura în care eu mă aștept ca prezent la o ființă dincolo de ființă. Mă proiectez către viitor, pentru a

⁸⁵ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 189.

mă contopi cu cel de care sunt lipsit, adică cel a cărui adăugire sintetică la prezentul meu va face să fiu ceea ce sunt. Astfel, ceea ce pentru-sinele are spre a fi ca prezență la ființă, dincolo de ființă, este propria sa posibilitate. Viitorul este punctul ideal, în care compresia bruscă și infinită a facticității (Trecut), a pentru-sinelui (Prezent) și a posibilului său (Viitor) fac să se ivească în sfârșit *Sinele*, ca existență în-sine a pentru-sinelui. Iar proiectul pentru-sinelui către viitorul care el *este*, este un proiect către în-sine.”⁸⁶

Dar, pentru-sinelui îi este interzis, prin natură, să poată fi, în prezent, în-sinele său. El nu va fi niciodată viitorul său, căci viitorul pentru-sinelui, în calitate de loc de apariție a sinelui, nu se poate realiza. Ceea ce se realizează, este un alt pentru-sine, care este tot pentru-sinele, care, chiar și dacă își realizează conținutul proiectat, nu mai este viitor, ci doar un alt prezent precar, care se transcende către un nou viitor. De aceea, suntem nemulțumiți întotdeauna de noi înșine, chiar atunci când am realizat tot ceea ce ne-am dorit, căci descoperim decepționați că realizarea nu ne împlinește, așa după cum credeam și speram înainte.

În plus, datorită libertății pentru-sinelui, care se neantizează continuu și se re-crează din nimic, viitorul pe care-l proiectez este întotdeauna problematic, proiectul neavând forța necesității, neputându-se predetermina să fie, de vreme ce am în față posibilități, practic nelimitate; de aceea, Sartre spune că viitorul nu este, ci doar „se posibilizează”. Iar dacă, viitorul este sensul ființei mele prezente, „înseamnă că sunt o ființă al cărei sens este mereu problematic.”⁸⁷

Toate aceste trei momente temporale sunt integrate în structura temporalității, care, într-o primă instanță, poate fi înțeleasă ca succesiune ordonată de elemente distincte. Dacă privim temporalitatea, exclusiv ca separație, ca totalitate fărămițată de „înainte” și de „după”, vom ajunge la atomul temporal, la clipa „netemporală”, iar lumea se va „năru” într-o infinitate de clipe și noi nu o vom mai putea înțelege, pentru că nu vom reuși să mai justificăm permanența în timp.

Concluzia lui Sartre este că, timpul nu poate fi separație pură, ci o separație care unește, căci intervalul dintre punctele A și B îi permite

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 195-196.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 197.

gărdirii să meargă de la unul la altul și să le unească într-o judecată de succesiune. Asta indică faptul că, temporalitatea nu este un receptacul dat ansamblu infinit de clipe separate unele de altele, ci doar un raport de ființă în sânul aceleiași ființe, prin care aceasta se disociază în interiorul propriei unități. Prin urmare, *temporalitatea nu este*, doar o ființă poate fi temporală, adică întreține cu ea însăși un raport intern de succesiune, „înainte-după”. Este temporală doar acea ființă care este „înainte” față de ea însăși și este, totodată, și „după” sine.

„Înseamnă că temporalitatea nu poate decât să desemneze modul de a fi al unei ființe care este ea însăși în afara sa. [...] Nu există temporalitate decât ca infrastructură a unei ființe care are spre a fi ființa sa, adică în calitate de structură a pentru-sinelui. Nu că pentru-sinele ar avea o prioritate ontologică asupra temporalității. Dar temporalitatea este ființa pentru-sinelui, în măsura în care el are spre a fi ea în mod ek-static. Temporalitatea nu este, ci pentru-sinele se temporalizează în existent”⁸⁸, el neputând exista altfel decât sub forma prezentului (însuși pentru-sinele), cea a trecutului (pentru-sinele recuperat de către în-sine, adică facticitatea pentru-sinelui) și cea a viitorului (posibilul pentru-sinelui, locul de întâlnire cu sinele pentru-sinelui).

Temporalizarea pentru-sinelui se originează în faptul că, acesta, datorită naturii proprii, suferă o serie de neantizări succesive, care exprimă diverse moduri ek-stactice de existență a acestuia, ek-stactice adică în afara sa ori la distanță de sine, distanța fiind, de fapt, nimicul care separă, întotdeauna, pentru-sinele de sine. Există mai multe dimensiuni ek-stactice ale pentru-sinelui, numite ek-staze, dar cele originare, cele care marchează sensul originar al neantizării, sunt numai trei. În prima ek-stază, pentru-sinele nu este ceea ce este; în a doua ek-stază el este ceea ce nu este, iar în a treia pentru-sinele este ceea ce nu este și nu este ceea ce este.

În cadrul primei ek-staze, în care pentru-sinele nu este ceea ce este, ființa acestuia se află, ca ceva iremediabil deși încărcat de contingentă, în urma sa, iar el a depășit-o definitiv, despărțit fiind de ea de către un neant, căci ea este deja un în-sine. Această facticitate

⁸⁸ *Ibidem*, p. 207.

depășită, dar de care pentru-sinele nu se poate dezice, și care îi rămâne mereu aproape, este tocmai trecutul, care este deci o structură necesară a pentru-sinelui. De aceea, nu poate exista conștiință fără trecut, deși nu orice conștiință presupune o conștiință anterioară, căci înaintea apariției pentru-sinelui nu există trecut.

Trecutul se ivește doar o dată cu pentru-sinele, ca trecut al pentru-sinelui, și exprimă relația de solidaritate a pentru-sinelui cu ființa-în-sine, căci în-sinele este ceea ce pentru-sinele era înainte, adică trecutul lui. Asta înseamnă că trecutul meu este reprezentat de embrionul din care m-am născut; dacă însă vreau să știu cum m-am născut eu, în calitate de conștiință, dintr-un asemenea embrion (ființă-în-sine), atunci îmi pun, consideră Sartre, o problemă metafizică, nu ontologică. Din perspectivă ontologică, nu are rost să ne întrebăm cum și de unde se naște conștiința, de vreme ce statutul de conștiință nu implică geneza, iar trecutul se ivește doar pornind de la pentru-sine, singurul în funcție de care se poate stabili un „înainte” și un „după”, singurul care este astfel capabil să ordoneze mulțimea de în-sine izolate într-o lume.

De aceea „nu există *mai întâi* un timp universal, în care să apară brusc un pentru-sine, neavând încă trecut. Dar, pornind de la *naștere*, ca lege de a fi originară și *a priori* a pentru-sinelui, se dezvoltă o lume cu un timp universal, în care se poate desemna un moment când pentru-sinele nu era încă și un moment în care el apare, fiindte *din care* el nu s-a născut și ființa *din care* s-a născut. Nașterea este apariția raportului absolut de paseitate ca ființă ek-statică a pentru-sinelui în în-sine. Prin ea apare un Trecut al Lumii⁸⁹ și, practic, însăși lumea, înțeleasă ca lume a mea, de vreme ce își capătă sensul în funcție de mine însumi.

În ciuda precizării perspectivei din care este promovată, această viziune este socotită total nesatisfăcătoare de către unii comentatori: „Iată, așadar, cum o filosofie structurată pe conectorul *nici* se încurcă organic, funciar când caută să situeze *nașterea* sau *începutul* (ulterior însăși istoricitatea sau istorialitatea), numai în momentul apariției și instituirii *sensului*. Un astfel de artificiu ontologic se afundă, sau în

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 211-212.

haosul atemporal, sau în fluxul inconsistent al solipsismului.”⁹⁰ Am văzut însă că, la Sartre, atemporală este numai ființa-în-sine, care, tocmai pentru că nu presupune mișcarea, este ferită de orice fel de dezordine; iar de solipsism, filosoful nostru are mare grijă să se ferească, de vreme ce, așa după cum vom vedea, îi acordă „celuilalt” același grad de realitate ca și pentru-sinelui.

În a doua ek-stază, pentru-sinele este ceea ce nu este, pentru că ceea ce este el cu adevărat, este dincolo de sine, după sine, într-un punct pe care el nu-l va atinge niciodată și care este ființa sa plenară-sinele. În această ek-stază se pune accent pe ființa la distanță a pentru-sinelui. Ceea ce pentru-sinele este cu adevărat, este după ceea ce este el acum, iar în adevărul lui deplin, el este ceea ce nu este (în acest moment). Aceasta este ek-staza viitorului, care reprezintă ființa care pentru-sinele poate să fie. În ceea ce privește cea de a treia dimensiune, aici pentru-sinele este ceea ce nu este și nu este ceea ce este, și se află într-o continuă fugă față de ființă, tocmai pentru că este mereu prezent la ea. Aceasta reprezintă, prin urmare, ek-staza prezentului.

Așadar, pentru-sinele, în procesul neantizării sale, își conferă trei dimensiuni de ființă: prezent, trecut și viitor, adică se temporalizează (temporalitatea condiționând toate manifestările umane ulterioare în cadrul lumii) conferindu-i în felul acesta, retroactiv, coloratură umană și în-sinelui, așa încât el nu poate fi întâlnit niciodată ca atare: „într-adevăr, tot ce *apare* prin om, apare prin temporalizare pe un fond în care această manifestare nu exista. Ar fi însă o eroare să luăm acest fond anterior drept ființa însăși, înainte de intervenția omului, deoarece odată cu omul se ivește și temporalizarea, înaintele fiind omenesc.”⁹¹

Toate aceste dimensiuni ek-statice, au aceeași demnitate ontologică și se condiționează reciproc, dar Sartre consideră că trebuie pus accent pe ek-staza prezentului deoarece numai sub formă de

⁹⁰ Tudor Ghidcanu, *Temeiuri critice ale creației*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 106.

⁹¹ Jean-Paul Sartre, *Adevăr și existență*, text stabilit și adnotat de Arlette Elkaïm-Sartre, trad. Giuliano Sfichi, Iași, Polirom, 2000, p. 76.

prezent, pentru-sinele este trecutul său ca ceea ce el este în calitate de depășit, fiind totodată bântuit de viitorul său, ca revelație de sine, ca ceea ce el este în plenitudinea sa, la distanță de sine. „Astfel temporalitatea nu este un timp universal conținând toate ființele și mai ales realitățile-umane. Ea nu este nici o lege de dezvoltare, care s-ar impune din afară ființei. Ea nu este nici ființa, dar este infrastructura ființei, care este propria sa neantizare, adică *modul de a fi* propriu ființei-pentru-sine. Pentru-sinele este ființa, care are spre a fi ființa sa, sub forma diasporică a temporalității”⁹².

În concluzie, pentru-sinele nu se poate manifesta/exista decât sub forma prezentului, trecutului și viitorului – iar, din această cauză, apare și temporalitatea.

Subordonarea temporalității modului de a fi uman, al pentru-sinelui, prin urmare subiectivizarea acesteia, a provocat și ea nemulțumiri filosofilor de alte orientări: „În alți termeni, timpul nu există decât pentru o conștiință. Eu sunt cel care desfășor timpul: trecutul este eul încremenit în spatele meu, urma mea de neșters; viitorul este locul posibililor mei; prezentul este «pentru-sinele». Într-o astfel de perspectivă, istoria nu mai poate avea alt sens decât cel pe care i-l dau eu. Timpul nu mai este ritmat de epocile tehnice, de succesiunea claselor succesiv dominante, și mai puțin încă de «perioadele» de răsturnări geologice sau de evoluția speciilor animale. Nu mai există acest timp viu care mă poartă, mă definește și mă situează, eu sunt cel care desfășor acest timp. Sartre a pus pe primul plan dreptul de recucerire a trecutului, puterea pe care o are omul de a-și asuma sau de a schimba propria sa istorie. Desigur, grija de a face să intre în front accidentalul în numele legii istorice nu trebuie să ne conducă la anihilarea sau oprirea acestei surse de inițiativă și de creație. Dar, procedând așa cum o face Sartre, printr-o trecere la limită, privilegiind acest moment subiectiv al libertății, în detrimentul altor dimensiuni ale omului, ajungem să facem neconceptibilă o raționalitate a istoriei.”⁹³

⁹² Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 215.

⁹³ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris, P.U.F., 1969.

Din punctul de vedere al existențialismului dezvoltat ulterior de Sartre, dar care se sprijină necondiționat pe vechea sa ontologie, raționalitatea istorică îi devine neinteligibilă tocmai aceleia care nu este capabil să evidențieze suficient de bine subiectivitatea omului în calitate de forță activă, creatoare a istoriei, filosoful reproșându-le, în acest sens, marxștilor că încearcă să închidă, în mod nepermis, individualul în general, care devine un *a priori* explicativ al oricărei situații concrete, nereușind decât s-o denatureze și făcând astfel să-i scape definitiv realul, care înseamnă dezvoltare, depășire continuă a vechilor sale structuri.

„Singur proiectul, ca mediere între două momente ale obiectivității, poate să dea socoteală de istorie, adică de *creativitatea* umană. [...] Dar fără oameni vii, nici istorie. Obiectul existențialismului – datorită carenței marxismului – este omul singular în câmpul social, în clasa sa în mijlocul obiectelor colective și al altor oameni singurari, este individul alienat, reificat, mistificat, așa cum l-au făcut diviziunea muncii și exploatarea, dar luptând împotriva alienării cu ajutorul a false instrumente și, în ciuda a tot, câștigând cu răbdare teren. Căci totalizarea dialectică trebuie să cuprindă actele, pasiunile, munca și nevoia, tot atât cât categoriile economice, ea trebuie, în același timp, să plaseze din nou agentul sau evenimentul în ansamblul istoric, să-l definească, în raport cu orientarea devenirii și să determine, cu exactitate, sensul prezentului ca atare.”⁹⁴

Cum se realizează, totuși, devenirea din perspectiva lui Sartre? Cum prezentul alunecă în trecut, iar viitorul devine prezent? Ce se întâmplă de fapt în mod concret? Răspunsul este că, pentru ca devenirea să aibă loc, trebuie să avem de-a face cu apariția bruscă a unei noi stări a pentru-sinelui, care se constituie ca prezent actual și care, paseifică astfel vechiul prezent. Prezentul paseificat, deci devenit trecut, se transformă în prezent trecut al acestui trecut actual, iar trecutul prezentului paseificat, devine trecut al unui trecut, adică mai mult ca perfect.

La rândul său, viitorul prezentului paseificat, devine viitor al unui trecut sau viitor anterior. În cazul viitorului apropiat, el se

⁹⁴ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Librairie Gallimard, 1960, pp. 68, 85-86.

identifică noului prezent, transformând astfel un posibil în realitate. Dar, asta nu înseamnă că viitorul devenit prezent realizează viitorul în calitate de viitor, căci el promitea împlinirea sinelui, adică un lucru intangibil. De aceea, el este doar „coprezentul irealizabil al prezentului și păstrează o *idealitate totală*”⁹⁵, fapt manifest în dezamăgirea inevitabilă pe care ne-o produce realizarea oricărei dorințe și care exprimă sentimentul frustrării, ratarea identificării cu sinele.

În cazul viitorului îndepărtat, el rămâne tot viitor, în raport cu noul prezent. Dar, în funcție de devenirea ulterioară a acestui prezent, el se poate oricând transforma în posibil al unui trecut. De exemplu, dacă ieri a fost posibil să plec peste o lună la țară, plecarea mea reprezenta un viitor îndepărtat pentru prezentul meu; dar astăzi constat de exemplu că nu mai este posibil să plec, așa că această plecare s-a transformat într-un viitor a ceea ce eu am fost ieri.

În cadrul devenirii temporale, în-sinele își recuperează continuu pentru-sinele. Chiar dacă apariția unui nou prezent, înseamnă neantizare a în-sinelui, paseificarea fostului prezent și transformarea viitorului în viitor anterior, înseamnă o creștere permanentă a în-sinelui în spatele pentru-sinelui meu prezent, iar ființa-pentru-sine paseificată nu mai poate să fie decât ceea ce a fost. Este adevărat că, pentru-sinele se poate face ceea ce vrea în continuare, el fiind absolut liber, dar nu poate niciodată să nu mai fie ceea ce libertatea sa a făcut din el.

Prin urmare, trecutul este un pentru-sine care nu mai este prezență transcendentă la în-sine, care a devenit el însuși în-sine, adoptând modalitatea de a fi a lucrurilor, ca existent intra-mundan, și de aceea „în-sinele este semn al acestei amenințări permanente a căderii în obiect.”⁹⁶ Ca atare, trecerea de la prezent la trecut nu înseamnă apariția unei ființe noi, ci alunecarea pentru-sinelui în în-sine și, în același timp, evitarea transformării lui definitive în în-sine, lucru ce se va întâmpla inevitabil, dar numai în momentul morții omului.

⁹⁵ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 218.

⁹⁶ Eduard Morot-Sir, *La pensée français d'aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1971, p. 28.

Devenirea continuă este o caracteristică fundamentală a pentru-sinelui, de vreme ce, în calitate de ființă care este mereu altceva decât sine, el este spontaneitate pură, iar aceasta se constituie din negații și refuzuri succesive, evadând mereu din sine însăși, neacceptând să se configureze vreodată ca dat. Spontaneitatea pentru-sinelui presupune deci că el apare tocmai pentru a se refuza, iar acest refuz este pus pentru ca la rândul său să fie refuzat, ș.a.m.d.

Pentru-sinele este în mod necesar spontan, pentru că este în permanentă neantizare de sine; pentru-sinele durează, pentru că este o fugă permanentă de în-sinele care reprezintă propria lui contingentă, pe care îl refuză în calitate de el însuși ca depășit. Dacă n-ar fi acest refuz continuu, această veșnică neantizare, dacă nu ar fi ființa, care nu este ceea ce este și care este ceea ce nu este, pentru-sinele n-ar mai exista ca pentru-sine, s-ar dizolva definitiv în în-sine, iar temporalitatea, ca mod de a fi al pentru-sinelui, ca structură a lui originară, nu s-ar mai manifesta nici ea. Și chiar dacă „structura neantizatoare a temporalității nu este, după Sartre, neantizarea primară și fundamentul oricărei neantizări”⁹⁷, ea reprezintă, totuși, un moment fundamental al procesului complex și continuu de realizare a pentru-sinelui ca propriul său neant.

⁹⁷ Philippe Cabestan, *L'être de la conscience. Recherche sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2004, p. 331.

6. REFLEXIA CA MOD DE NEANTIZARE A CONȘTIINȚEI

Studiul temporalității ne-a demonstrat faptul că pentru-sinele (conștiința) nu poate să existe decât ca durată; iar pentru că starea lui originară este aceea a *cogito*-ului prereflexiv, Sartre ne asigură că el durează, de regulă, sub formă de conștiință nonthetică a duratei sale, deci fără să-și pună durata ca obiect. Totuși, este clar că omul are și o percepție a timpului, situație în care, conștiința sa de a dura este una thetică, adică revelându-se sieși, în mod explicit, în calitate de conștiință de durată.

Deoarece conștiința thetică de durată este conștiință a unei conștiințe care durează, ea realizează un act de reflexie, este deci o conștiință reflexivă. În cadrul reflexiei, temporalitatea nu este percepută în modalitatea ei originară, ci ca temporalitate sau durată psihică. Așadar, nu pot deveni conștient în mod explicit de propria mea temporalitate, neputând s-o percep decât sub forma temporalității psihice. Prin urmare, cea care constituie obiectul imanent al reflexiei, este durata psihică, și numai prin intermediul acesteia, deci indirect, ajungem să cunoaștem durata originară a conștiinței.

Sartre definește reflexia ca „pentru-sinele conștient *de* el însuși”. Și cu toate că, pentru-sinele este deja conștiință nonthetică de sine, filosoful respinge înțelegerea obișnuită a reflexiei ca nouă conștiință îndreptată asupra celei vechi, căci în felul acesta nu se poate explica apariția din nimic a conștiinței reflexive și nici nu se mai poate susține unitatea sa cu conștiința reflectată, lucru obligatoriu pentru a face din ea o conștiință reflexivă. „Se impune deci ca reflexia să fie unită printr-o legătură de ființă cu reflectatul, iar conștiința reflexivă să fie conștiința reflectată.”⁹⁸

⁹⁸ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Esecu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 226.

Totuși, deoarece reflectatul stă ca obiect pentru reflexiv, identitatea lor nu poate fi deplină, între ele trebuind să existe o separație de ființă: un neant. Prin urmare, reflexivul trebuie să fie și, totodată să nu fie, reflectatul. Acest tip de structură ontologică nu este nou, fiind o caracteristică a pentru-sinelui, numai că, dacă în mod obișnuit, în calitate de conștiință de altceva decât de sine, pentru-sinele este unitatea unui reflex-reflectant, acum, în cadrul reflexiei, el devine conștiință de sine, fiind unitatea dintre reflexiv și reflectat, adică dintre sine ca subiect și sine ca obiect, ceea ce, într-o primă instanță, presupune distincția clară între sine și sine, separate între ele prin nimic, deci printr-un neant de ființă.

Astfel, fenomenul reflexiei este încă un mod de neantizare a conștiinței, neantizare realizată, ca toate celelalte, din interior, deoarece însuși pentru-sinele este cel care și-o pune. Însă această neantizare este mai puternică și mai extinsă, deoarece cuprinde toate aspectele vieții pentru-sinelui, care, prin reflexie, se trăiește pe sine într-un fel dedublat, separat de sine, punându-se pe sine drept obiect. „În consecință, în prelungirea acestei prime descrieri, reflexia constă esențialmente într-o schimbare de obiect în cursul căreia, conform cu structura sa intențională, conștiința este conștiință de ea însăși, adică conștiința reflectată devine obiectul pozițional al conștiinței reflexive, care este în același timp conștiință non pozițională de ea însăși. În reflexie, în virtutea unui artificiu de stil introdus de Sartre în *Ființa și neantul*, conștiința este conștiință de ea însăși, fiind totodată și conștiință (de) sine.”⁹⁹

Apariția acestui tip de neantizare se justifică prin încercarea permanentă a pentru-sinelui de a-și dobândi ființa proprie și de a deveni astfel ceea ce este. Prin intermediul reflexiei, pentru-sinele, care în calitate de conștiință de ceva se pierde în afara lui, fiind incapabil să-și atingă sinele, încearcă să se interiorizeze în ființa sa, să se regăsească pe sine în întregime acolo și să se obiectiveze ca atare, făcând din sine un dat pentru sine însuși. Datorită actului reflexiv, pentru-sinele vrea să fie pentru el însuși nimic altceva decât ceea ce el

⁹⁹ Philippe Cabestan, *L'être de la conscience. Recherche sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2004, p. 296.

este, dobândind modul de a fi al ființei-în-sine, în scopul de a-și întemeia astfel, nu doar neființa ci însăși propria sa ființă, pe care să o salveze de la risipirea ek-statică, smulgând-o adică duratei.

Acest efort de obiectivare și interiorizare, prin care pentru-sinele urmărește să-și întemeieze propria ființă, duce în mod inevitabil la eșec, deoarece pentru-sinele vrea să fie ceea ce este, deci ființă-în-sine, în calitate de pentru-sine, adică de ființă care este ceea ce nu este și nu este ceea ce este. Se dovedește astfel că pentru-sinele, care vrea să-și întemeieze propria sa ființă, nu poate fi niciodată decât temei al neantului său. Eșecul autoîntemeierii pentru-sinelui, în urma căruia apare neantul, este însuși actul reflexiei. Căci întoarcerea pentru-sinelui asupra sa, care reprezintă o smulgere de la sine, introduce o „distanță” între cel care se întoarce și cel către care se realizează întoarcerea, distanță care nu este altceva decât neantul reflexiv.

„Subliniem totodată că această descriere a reflexiei, pornind de la un *cogito* prereflexiv se demarcă de tradiție refuzând definirea reflexiei ca percepție de percepție, și se opune în același timp definiției spinoziste, reluată de către Alain, a reflexiei ca *idea ideae*, ca adică o cunoaștere de cunoaștere. Într-adevăr, aceste diferite concepții reduc reflexia la o relație de cunoaștere în care obiectul perceput (cunoscut) *nu este* subiectul care percepe (cunoscător). Or, în reflexie, conștiința reflectată tocmai că este și nu este conștiința reflexivă.”¹⁰⁰

Dar, Sartre ne atrage atenția că reflexia nu este de un singur tip, ci că avem de-a face atât cu o reflexie pură, cât și cu una impură. „Reflexia pură, simplă prezență a pentru-sinelui reflexiv la pentru-sinele reflectat, este simultan forma originară a reflexiei și forma sa ideală; cea pe fundamentul căreia apare reflexia impură și, de asemenea, cea care nu este niciodată *dată* de la început, cea pe care trebuie s-o dobândești printr-un fel de *catharsis*”¹⁰¹, pornind de la reflexia impură. Cea din urmă, numită de Sartre „constitutivă” și „complice”, deși este strict condiționată de reflexia pură, o cuprinde și o depășește pe aceasta, având o sferă mult mai largă decât ea.

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 230.

În cadrul reflexiei pure, apare foarte clar faptul că reflexivul este chiar reflectatul deși numai sub forma pentru-sinelui, adică sub forma lui a-nu-fi-în-sine. De aceea, reflectatul nu este cu adevărat un obiect al reflexivului, ci doar un cvasi-obiect, față de care nu se poate detașa suficient, pentru că acesta nu este în afara sa, ci este, practic, el însuși. Într-un fel, reflexia este o cunoaștere căci are un caracter pozițional. Își pune obiectul: conștiința reflectată pe care o afirmă. Dar prin faptul că ea este acel obiect, de care nu se poate suficient detașa, reflexia este mai degrabă o recunoaștere decât o cunoaștere.

Căci, adevărata cunoaștere este dezvoltare a unui obiect transcendent, care ne poate surprinde pozitiv sau negativ, dar, oricum ne învață ceva nou. Această cunoaștere presupune reliefarea succesivă a unor planuri diverse, a unei ordini și a unei ierarhii. În cadrul reflexiei însă, totul este dat simultan, iar cunoașterea reflexivă este intuitivă, globală, instantanee și fără relief. Ea nu ne poate surprinde în nici un fel, căci nu ne arată nimic nou, doar pune *în fața* conștiinței, în plină lumină, ceea ce aceasta știa negreșit, deși într-un mod vag, obscur. Ființa pe care ea o dezvoltă este deja dezvoltată, iar reflexia doar face să existe pentru sine această dezvoltare.

Astfel, pentru-sinele care reflectează asupra-și devine conștiință thetică de sine; dar, cum el exista deja sub formă de conștiință nonthetică de sine, înseamnă că reflexia presupune o comprehensiune prereflexivă de sine. „Această descriere a reflexiei pure ca o recunoaștere, trimitând la o comprehensiune prereflexivă este cu siguranță valabilă; dar ceea ce este astfel revelat este un pentru-sine angajat în căutarea de sine dincolo de lume, bântuit de această dorință de ființă, este o subiectivitate care nu se părăsește pe ea însăși și care nu se poate pierde, este deci o subiectivitate care se va regăsi ca atare în reflexie. În plus, această subiectivitate este întotdeauna un proiect singular, un mod unic de a fi în lume.”¹⁰²

Dacă reflexia este un mod de a fi al pentru-sinelui, iar pentru-sinele se temporalizează, înseamnă că în cadrul ei este sesizat pentru-sinele în cele trei dimensiuni ek-stactice originare: prezentul, trecutul și

¹⁰² Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Tome II, Paris, P.U.F., 1971, p. 804.

viitorul; ea este deci conștiința thetică a duratei pentru-sinelui. Reflexia surprinde temporalitatea pentru-sinelui, așadar istoricitatea acestuia. Dar în experiența noastră cotidiană nu sesizăm această istoricitate, care exprimă temporalitatea originară, actul indivizibil al unei individualități unice: ființa-pentru-sine. Experiența imediată ne pune doar în fața temporalității psihice sau a duratei psihice, care este o succesiune de „forme temporale organizate”.

De exemplu, bucuria apărută după o tristețe înaintea căreia a existat o umilință, se distinge clar de cele două, și nici acestea nu pot fi confundate. „Între aceste unități de curgere, calități, stări, acte, se stabilesc în comun relațiile de înainte și după și aceste unități sunt cele care pot chiar să servească pentru a *data*. Astfel, conștiința reflexivă a omului-în-lume se află, în existența sa cotidiană, în fața obiectelor psihice, care sunt ceea ce sunt, care apar pe urzeala continuă a temporalității noastre, ca niște desene și motive pe o tapiserie și care se succed în felul lucrurilor lumii în timpul universal, adică înlocuindu-se fără să întrețină între ele alte relații decât relații pur externe de succesiune.”¹⁰³

Durata psihică, formată prin succesiunea de fapte psihice, deci de acte de conștiință, constituie obiectul de studiu al psihologiei. Sartre subliniază faptul că durata psihică nu este o iluzie ci, dimpotrivă, ceva real, căci numai în cadrul ei se pot stabili raporturi concrete între oameni. Dar, în același timp, ne atrage atenția că faptele psihice nu sunt chiar pentru-sinele nereflectat, cel care se istoricizează în apariția sa; căci pentru-sinele poate fi propriul său trecut, în vreme ce, este imposibil ca oricare din stările psihice să fie chiar starea care a precedat-o, fie și într-o modalitate ek-statică, adică la distanță de sine, sub chipul de a nu fi.

În plus, pentru-sinele originar nu poate fi dat în durata psihică, deoarece el s-ar distruge în multiplicitatea de existențe exterioare unele altora, pe care le întâlnim acolo. Prin urmare, trebuie să admitem că temporalitatea psihică este diferită de temporalitatea originară și că, deși nu este o iluzie, este incompatibilă cu modul

¹⁰³ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, pp. 234-235.

autentic de a fi al ființei noastre. Ea este o realitate secundă, derivată, care însă se dezvoltă totodată ca scop al acțiunilor umane de vreme ce noi întotdeauna acționăm finalist, de exemplu pentru a-i insufla cuiva simpatia, aprecierea, respectul, pentru a ne face iubiți, etc. Din această cauză acest tip de temporalitate este o realitate intersubiectivă, care se poate constitui în calitate de obiect al științei.

Temporalitatea psihică nu provine direct din temporalitatea originară, care nu se formează decât pe ea însăși, și nici nu se poate constitui pe sine, căci nu reprezintă decât o succesiune ordonată de fapte, capabilă doar să se dezvoltă reflexiei. Însă, această reflexie nu poate fi cea pură, simplă descoperire a istoricității pentru-sinelui, ci numai reflexia impură sau constituentă, care este în același timp constituire și dezvoltare a succesiunii faptelor de conștiință, deci a temporalității psihice. Reflexia impură este mișcarea reflexivă primară și spontană a pentru sinelui, cu toate că cea originară este reflexia pură, în care pentru-sinele descoperă că, indiferent ce ar face pentru a-și întemeia ființa, el nu poate fi decât temei al propriului său neant. Și deși reflexia pură reprezintă structura originară a reflexiei impure, la ea nu se poate ajunge decât pornind de la cea impură, asupra căreia se operează anumite modificări în genul unui *catharsis*.

Specificul reflexiei impure este acela de a sesiza reflectatul ca fiind în-sine și ca nefiind reflexivul iar în felul acesta el îi apare reflexivului ca obiect pur, nu doar ca un cvasi-obiect. Ca urmare reflectatul se prezintă ca fiind transcendent reflexivului iar în felul acesta neantul care separă reflexivul de reflectat se adâncește. „Reflexia impură arată bine sensul existențial al acestei reflexii; ea face din reflectat o ființă, un eu care are consistența în-sinelui, pretinzând în același timp libertatea. Prin asta, ea creează, pentru a spune astfel, umbra mea, îmi dă aproape un înafară. [...] Reflexia continuă deci, la Sartre, prereflexivul, care deja (fără a ști în mod explicit) vizează să-și atingă *sinele* dincolo de lume; să se atingă, adică să se realizeze ca o ființă, fără ca pentru asta să se piardă ca subiectivitate sau libertate.”¹⁰⁴

¹⁰⁴ Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Tome II, Paris, P.U.F., 1971, p. 805.

Reflexia impură este însă de rea-credință, deoarece ea pune reflectatul ca în-sine și ca nefiind reflexivul numai într-o primă instanță, doar pentru a stabili ulterior că acest în-sine este chiar conștiința reflexivă, reflexia apărând ca o dezvăluire a unui obiect care este ea însăși. Prin intermediul ei, pentru-sinele nu reușește să devină altul decât este rămânând, în același timp, el însuși. Totuși, în momentul în care reflectatul este pus ca obiect și considerat ca existând în sine, apare cu adevărat un obiect transcendent reflexivului, dar un obiect care este doar umbra reflectatului, proiectată în ființă. De fapt, avem de-a face numai cu o ființă aparentă, dar ea însoțește reflexia impură, ca un corelativ necesar al acesteia, iar aparența de ființă sau ființa virtuală respectivă este exact ceea ce psihologii numesc faptul psihic.

„Unitatea acestor ființe virtuale, se numește *viață psihică* sau *psyché*, în sine virtual și transcendent care subîntinde temporalizarea pentru-sinelui. [...] Prin *psyché* înțelegem *Ego*-ul, stările, calitățile și actele sale. *Ego*-ul, sub dubla formă gramaticală a lui Eu și a lui Mine, reprezintă *persoana* noastră, în calitate de unitate psihică transcendentă. [...] În calitate de *Ego*, suntem noi subiecte de fapt și subiecte de drept, active și pasive, agenți voluntari, obiecte posibile ale unei judecăți de valoare sau de responsabilitate.”¹⁰⁵ Practic, pentru filosoful nostru, psihicul desemnează numai o parte a actelor noastre cognitive, și anume actele pentru-sinelui reflexiv, care se pune pe sine drept obiect al atenției sale.

Atâta vreme cât pentru-sinele rămâne *ego* prereflexiv, el se identifică cu posibilitățile sale, care reprezintă prezențe (problematic) ale lui la o stare a lumii viitoare, iar modificările lumii necesare realizării acestor posibilități apar ca potențialități ale lucrurilor, care se vor înfăptui prin intermediul corpului nostru. „În felul acesta omul mândros vede pe chipul interlocutorului calitatea obiectivă de a cere o lovitură de pumn. De unde, expresia «mătră care cere palme», de «bărbie care atrage lovituri» etc. Corpul nostru apare aici, doar ca un medium în transă. Prin el urmează să se realizeze o anumită

¹⁰⁵ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 239.

potențialitate a lucrurilor (băutură-trebuind-a-fi-băută, ajutor-trebuind-a-fi-adus, animal-vătămător-trebuind-a-fi-zdrobit, etc.)”¹⁰⁶

Relația ontologică originară a pentru-sinelui cu posibilii săi este sesizată în actul reflexiv spontan al conștiinței, dar, pentru că este vorba inevitabil de o reflexie impură, aceasta este obiectivată, transformată în ceva autonom, în sine, considerată un obiect ca atare: furie, sete, solidaritate, sentimentul primejdiei, etc. Astfel apare actul psihic în calitate de „obiect virtual al conștiinței reflexive”. El se arată ca transcendent pentru-sinelui, fiind acel lucru pe care reflexivul, deci conștiința reflexivă îl are spre a-l fi, cu alte cuvinte, spre a-l realiza.

Viața psihică (*psyché*) este tocmai ansamblul organizat al acestor existenți virtuali și transcendente: adică obiectele psihice, care însoțesc reflexia impură, și ea este cea care face, de fapt și de drept, obiectul cercetărilor psihologice. Căci, dacă reflexia pură, cea care descoperă pentru-sinele reflectat în realitatea sa originară, nu este niciodată decât o cvasi-cunoaștere, fiind mai degrabă o recunoaștere, despre *psyché* se poate avea o cunoaștere reflexivă și ea poate fi obiect al cunoașterii științifice. Asta pentru că obiectele psihice (o iubire, o ură, o furie) nu sunt abstracții, ci au o existență reală pentru conștiința mea reflexivă, fiind transcendente în raport cu ea, care poate să le contemple sau să ia atitudine față de ele, iar în acest sens, ele nu sunt ea, deși sunt ceva ce apare numai prin intermediul ei.

Obiectul psihic, deși nu este altceva decât umbra pentru-sinelui reflectat proiectată în în-sine, este sesizat ca nefiind al pentru-sinelui; proiecția în în-sine îl face mai greu, mai opac, mai puțin transparent decât transparența absolută a pentru-sinelui. Dar, pentru că, în realitate, acest obiect ține de pentru-sine, se supune și el temporalității, fiind o sinteză concretă a celor trei dimensiuni ek-statice, în care prioritatea o deține trecutul, căci el exprimă cel mai bine transformarea pentru-sinelui în în-sine, arătând ceea ce pentru-sinele era. Astfel forma psihică nu mai este „spre a fi”, așa cum este forma obișnuită a pentru-sinelui, ci este definitivată, dată în întregime sub forma lui „a fost”. „Rezultă de aici că în forma psihică coexistă două modalități de a fi contradictorii, de vreme ce ea este *deja făcută* și

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 241.

apare în unitatea coezivă a unui organism, iar în același timp, ea nu poate exista decât printr-o succesiune de «acum» care încearcă fiecare să se izoleze în în-sine.”¹⁰⁷

De aceea, coeziunea internă a psihicului nu este dinamică, asemenea celei a pentru-sinelui. Iar dacă, pentru-sinele este viu, spontan, având în orice moment spre a fi ceea ce (încă) nu este, psihicul „este fost”, nefiind decât umbra conștiinței, proiectată în în-sine; de aceea el este incapabil să-și susțină propria ființă, menținându-se doar printr-un fel de inerție, care îl pune în relație cu existenții lumii, inerți prin însăși natura lor. Tocmai de aceea, în mod obișnuit o dragoste ne apare ca fiind determinată de obiectul iubit și tot așa o ură, un sentiment de încântare, de milă, de furie, etc.

Deși faptul psihic se prezintă ca o succesiune de „acum”, în măsura în care psihicul obiectivează unitatea ontologică a pentru-sinelui, între toate aceste „acum” există un fel de „coeziune magică”, astfel încât nici o stare, sentiment, act psihic etc. nu se poate divide în părți propriu-zise, și există forme psihice complexe, în care diverse sentimente se întrepătrund, pentru a da naștere unor sinteze afective greu de numit și dificil de descris. Mai mult, formele anterioare ale proceselor psihice au capacitatea de a acționa la distanță, în timp, asupra celor ulterioare, pe care le penetrează realizând diverse amestecuri sau pe care le motivează.

Atunci când avem de-a face cu un act de penetrație, conștiința reflexivă percepe două obiecte psihice anterior separate ca pe un singur obiect, care apare sau ca sinteză a celor două, sau, într-un mod oarecum neinteligibil, ca fiind în același timp și în întregime fiecare dintre ele. De exemplu, faptul psihic „dispreț” poate genera mila, iar rezultatul poate fi ori un amestec de milă și dispreț, ori un dispreț total impregnat de milă, ori o milă total impregnată de dispreț. În schimb, în motivație, obiectele își păstrează individualitatea, dar, deși distanțate în timp, unul este determinat în totalitate de celălalt, așa după cum arată clar exemplul unei umilințe trecute care îmi generează întreaga dispoziție actuală.

Acțiunea la distanță a faptelor psihice unele asupra altora, care, așa cum am văzut, se desfășoară toate pe fondul reflexiei impure, îi

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 244.

apare lui Sartre ca fiind în întregime magică și irațională, fapt dovedit de eșecul psihologilor intelectualiști de a o reduce la o cauzalitate rațională. Căci, analiza intelectuală, care încearcă să descompună sentimentele și să facă fel de fel de clasificări, nu reușește să-și atingă scopul decât în mod superficial, menținând fondul de totală iraționalitate al faptelor psihice.

Prin urmare, cea mai corectă atitudine este „să renunțăm la a reduce iraționalul cauzalității psihice: această cauzalitate este degradarea în magic, într-un în-sine care este ceea ce este la locul său, a unui pentru-sine ek-static, care este ființa sa la distanță de sine. Acțiunea magică la distanță și prin influență este rezultatul necesar al acestei slăbiri a legăturilor de ființă. Psihologul trebuie să descrie aceste legături iraționale și să le ia ca un dat prim al lumii psihice”¹⁰⁸, renunțând să mai caute pentru fiecare în parte o explicație inteligibil convenabilă dincolo de ea însăși.

Admitem că folosirea cuvintelor „magic” și „irațional” poate trezi suspiciuni și reacții de respingere a poziției lui Sartre din partea celor care consideră că orice cercetare care se respectă trebuie să se sprijine în primul rând pe rațiune, catalogând explicația prin magie, drept un demers cel puțin neserios. La Sartre însă, cele două concepte scot în evidență dimensiunea originarului pe care o deține de drept conștiința, mai precis, faptul că omul, în ființa lui esențială, este libertate absolută, care presupune opțiuni necondiționate și nejustificate, pentru că exprimă alegeri pure, strict subiective, care derivă, în mod spontan și creator, doar din proiectul originar de sine al individului, din felul în care el își proiectează ființa-sa-în-lume. Iar aceste alegeri sunt catalogate drept iraționale nu pentru că ar fi în contradicție cu rațiunea, ci tocmai în sensul că își sunt ele însele propria rațiune, fiind anterioare și, mai mult-temei al oricăror alte rațiuni ca și al raționalității în genere.

Așadar, pentru Sartre „psihic” și „conștiință” nu reprezintă concepte sinonime iar între cele două, „conștiința” este cea cu sfera mai largă; viața psihică, numită de el *psychè*, apare doar în momentul în care conștiința se întoarce asupra ei însăși în actul reflexiei impure.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 249.

Cu alte cuvinte, conștiința nu presupune în mod automat conștientizarea de sine sau reflexia; aceasta este numai un mod de a fi al conștiinței, în care ea se pune pe sine drept obiect de cunoaștere, manifestându-se astfel în calitate de conștiință thetică de sine.

Deși este esențial, modul thetic de a fi al conștiinței ne apare ca fiind ceva ulterior și derivat, condiția ei primară fiind aceea de conștiință nonthetică de sine, în care conștiința, îndreptându-și atenția cu prioritate asupra unui lucru străin, exterior, este totuși prezentă la sine, fiind conștientă de sine, dar fără să realizeze această conștientizare în mod explicit, adică fără să se pună efectiv ca obiect. „Orice conștiință a unui obiect este deja conștiință de sine fără a necesita cea mai mică «reflexie»: aceasta este natura sa de conștiință”¹⁰⁹, în virtutea căreia „conștiința n-ar putea fi niciodată in-conștientă de sine, <deși> ea este întotdeauna într-un fel ignorantă de sine.”¹¹⁰

În această stare prereflexivă, conștiința nu prezintă niciun fel de viață psihică; ea este doar o ființă specială, care nu este niciodată identică sieși, al cărei sine este dincolo de ea însăși, în afara sa, iar ea, negându-și/neantizându-și continuu starea prezentă, încearcă mereu, deși în zadar, să fie ceea ce este, rămânând întotdeauna ființa care nu este ceea ce este și care este ceea ce nu este. De aceea, Sartre o numește ființa-pentru-sine, opusă ființei-în-sine.

Pentru a încerca să fie ceea ce este, pentru-sinele se îndreaptă mereu către posibilitățile săi, dar aceștia, o dată realizați, nu sunt niciodată capabili să-i obțină identitatea cu sine, de aceea ei generează alți posibili, într-o serie nesfârșită, constituind astfel temporalitatea pentru-sinelui, care este însuși modul său de a fi, el neputând exista în afara ei. De fapt, toți acești posibili exprimă anumite stări viitoare ale lumii la care pentru-sinele va fi prezent, deoarece, în același timp, ele reprezintă potențialitățile ale lucrurilor actualizate cu ajutorul corpului nostru. De exemplu, potențialitatea paharului plin de a fi băut va fi transformată în realitate, prin actul de a bea al pentru-sinelui, care-și împlinește astfel unul din posibilitățile săi.

¹⁰⁹ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 153.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 155.

Totuși, atâta vreme cât toate acestea rămân pe planul nereflectat, nu avem de-a face cu niciun fel de viață psihică; atunci când pentru-sinele își îndreaptă explicit atenția către actele sale, apare reflexia, mai precis reflexia impură, deoarece tendința spontană a pentru-sinelui este de a-și întemeia propria ființă, conferindu-i statut de ființă-în-sine, iar în acest scop se privește pe sine ca altul, socotind relația cu propriii posibili un obiect autonom, diferit de sine. Astfel, posibilitatea de a bea paharul plin este transformată în senzație de sete, ca stare în-sine, transcendentă pentru-sinelui, un obiect virtual, e-adevărat, al conștiinței reflexive, totuși un lucru diferit de ea și pe care aceasta îl are spre a-l realiza.

Așa apare obiectul psihic sau faptul psihic, care reprezintă actul de conștiință în care conștiința se pune pe sine ca obiect, prin neantizare de sine, adică negând totodată că ar fi ea. Fiind o încercare eșuată a pentru-sinelui de a deveni în-sine, obiectul psihic este numai o proiecție a primului în cel de al doilea, o umbră a pentru-sinelui cu aparență de în-sine.

Toate faptele psihice reflectă conștiința, părănd însă a fi altceva decât ea; ele sunt și nu sunt conștiința, fiind conștiința sub formă de a nu fi, deci în modalitate ek-statică, la distanță de sine, având între sine și sine un neant. Diversitatea lor apare în urma reflexiei impure asupra dinamicii originare a pentru-sinelui, care caută să-și realizeze mulțimea posibililor săi iar succesiunea lor exprimă însăși temporalitatea originară, deși proiectată pe planul în-sinelui, adică sub forma improprie a temporalității psihice. Unitatea faptelor de conștiință trecute prin grila reflexiei impure formează viața noastră psihică, efect inevitabil al manifestării conștiinței thetice de sine.

Viața psihică sau *psychè* este lumea interioară care apare în conștiință în momentul în care aceasta își acordă suficientă atenție, încercând să vadă ceea ce ea este într-un mod ferm, neambiguu, sub forma ființei-în-sine, care este doar ceea ce este și nimic altceva și care, în același timp, nu este câtuși de puțin ceea ce nu este. Viața psihică este însăși conștiința care-și oferă o falsă stabilitate și continuitate, plasând un element identic la baza tuturor transformărilor pe care le suportă, ea, care în realitate, se neantizează în fiecare clipă generându-se continuu pe sine, dintr-un neant pe care-l întemeiază ea însăși, cu propria sa ființă.

Acest element stabil, compact, greoi, identic mereu cu sine, asemenea lucrurilor lumii, este *ego*-ul, care, deși creat de conștiință, nu stă în conștiință, ci îi este transcendent acesteia, pentru că este o ființă-în-sine nu pentru-sine, exprimând efortul conștiinței, de altfel întotdeauna eșuat, de a-și atinge sinele și de a deveni astfel ființă-în-sine. Și cu toate că *ego*-ul este semn al personalității conștiinței, nu el este cel care îi conferă acesteia personalitatea, ea fiind personală prin însuși actul original al prezenței la sine, prin care se detașează de ființa-în-sine negând despre sine că ar fi aceea și reușind astfel o dublă neantizare.

„Iată deci că *ego*-ul *cogito*-ului, *mine*-le meu, sau însuși acest centru formal, pe care am obiceiul să-l consider drept esența mea inalienabilă, este și el un obiect sau un cvasi-obiect, are un fel de transcendență pentru conștiință ca fond al obiectelor percepției, sau mai degrabă nu este atât de diferit de ceea ce îmi apare ca *celălalt* [...] Eul pe care îl trăiesc în modul meu de a fi în lume, acest mister în plină lumină nu este centrul conștiinței mele; conștiința, care este libertate radicală, nu coincide total cu el, l-a ales în mod gratuit, ea se poate detașa de el, nu se poate constitui prizoniera unei esențe inalienabile.”¹¹¹

În ceea ce privește raporturile acestuia cu viața mea psihică, „*ego*-ul nu este un substrat subiacent (*subjectum*) fenomenelor psihice, un subiect distinct de predicatele sale, purtător de calități care i-ar fi legate într-un raport de indiferență. Pol reflectat de unificare, el este într-adevăr transcendent aspectelor psihice unificate, dar numai în calitate de totalitate. *Ego*-ul nu este subiectul unificator pentru *psychè*, el este această *psychè* considerată sub aspectul său de unificare globală. [...] Între *ego* și categoriile psihice relația de apartenență funcționează în cele două sensuri: de la el la ele, de la ele la el. El li se supune și ele îl guvernează; el dispune de ele și ele nu există fără el. De aici o structură contradictorie, din care literatura psihologică și relațiile pe care noi le facem despre noi înșine își trag descrierile lor infinite.”¹¹²

¹¹¹ Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Tome II, Paris, P.U.F., 1971, pp. 763-764.

¹¹² Mouillie Jean-Marc, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 52-53.

Dar viața psihică este rezultatul procesului reflexiei impure, în care conștiința se manifestă ca fiind de rea credință. adâncindu-și extrem de mult gradul de neantizare și dându-se pe sine drept ceea ce nu este: adică o ființă-în-sine. De aceea, Sartre o numește reflexie derivată; totuși, în ciuda faptului că nu este originară, de la ea pornește conștiința pentru a ajunge la o reflectare autentică a modului său de a fi.

Acest lucru se întâmplă în cadrul reflexiei pure, unde conștiința se recunoaște de la început pe sine, în propriul său obiect, dezvăluindu-se sieși drept ceea ce este cu adevărat: o ființă care întreține cu ea însăși un raport intern de succesiune, care își este ei însăși atât „înainte”, cât și „după”, care ființează la distanță de sine, deci se temporalizează continuu, iar asta tocmai în virtutea faptului că se neantizează continuu. La acest nivel dispăre orice viață psihică iar conștiința este simplă și pură prezență la sine, reflectându-se sieși în modul cel mai adecvat și fiind ea însăși această reflectare de sine.

În concluzie, pentru Sartre reflexia reprezintă un mod de neantizare a conștiinței, ea constituind, în același timp, una din manierele fundamentale de a fi ale acesteia, de vreme ce conștiința este ființa cu totul specială, care nu poate exista decât ca o continuă neantizare de sine, realizată într-o diversitate de forme specifice.

7. DEPĂȘIREA REALULUI PRIN IMAGINAR ȘI CONSTITUIREA LUMII

O altă modalitate prin care conștiința își realizează funcția sa neantizoare este imaginarul, înțeles de Sartre drept „corelativul noematic” al imaginației, așadar ca semnificație a actelor imaginatoare, adică a imaginilor mentale. Imaginarul este deci produsul concret al unui mod de manifestare a conștiinței. Acest mod de manifestare nu este întâmplător, nefiind o calitate secundară de care ea s-ar putea dispensa, un aspect cu acțiune intermitentă și sporadică – ci este definitoriu pentru esența conștiinței, care nu poate fi concepută în lipsa capacității de a imagina.

Fără funcția imaginatoare, conștiința ar fi redusă la funcția realizatoare, adică funcția de a percepe și de a cunoaște strict lucrurile sensibile, aflate în mijlocul lumii, printre alte lucruri și în relație cu ele. O astfel de conștiință ar fi total cufundată în real, absorbită de intuițiile realului; în consecință, ea n-ar putea conține decât modificări reale, provocate de acțiuni reale și n-ar putea produce niciodată altceva decât realul. În acest caz, conștiința n-ar mai fi decât o succesiune de fapte psihice determinate, supuse acțiunii cauzalității naturale, mecanice, deci statutul ei ar fi de lucru printre celelalte lucruri ale lumii, de lucru în mijlocul lumii.

Sartre însă, respinge această concepție despre conștiință, caracteristică determinismului psihologic. În lucrarea sa consacrată imaginarului¹¹³, el vrea să demonstreze că, de fapt, condițiile de posibilitate ale conștiinței imaginatoare sunt identice cu cele ale conștiinței în genere și că, prin urmare, imaginația este însăși conștiința, aflată într-o anumită atitudine față de obiectul ei.

Pentru Sartre, o conștiință care nu imaginează, deci care nu produce imagini și nu creează imaginar – pe scurt o conștiință

¹¹³ Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie – phénoménologie de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940.

neimaginatoare – este o contradicție în termeni. Asta nu înseamnă cătuși de puțin că orice act de conștiință este un act imaginator, ci doar că, în orice moment, o conștiință are posibilitatea concretă de a imagina, adică de a produce un obiect imaginar. Acesta se exprimă prin intermediul unei imagini mentale, care vizează fie un lucru real (oameni, animale, plante, etc.), dar care nu e prezent, fie un lucru inexistent cu aparență sensibilă (centauri, inorogi, etc.) sau de natură eminentamente abstractă: o valoare, un gen, o relație, ș.a.

Indiferent de conținutul lor, toate obiectele imaginare sunt obiecte ireale, nefăcând parte din lumea reală și nefiind supuse legilor acesteia. Chiar și cele care la prima vedere au un aspect sensibil nu sunt cătuși de puțin sensibile și au alt statut decât cel al obiectelor percepției. Ele se prezintă ca o negare a condiției de a fi în lume, formând împreună un fel de „anti-lume”. Ele sunt ființe stranii, care se caracterizează prin faptul că nu există în mod real ci doar ca niște conținuturi ale conștiinței, ca niște creații ale ei. Acest lucru ne apare foarte clar în momentul în care comparăm modul lor de existență cu cel al obiectelor percepției.

Într-adevăr, acestea din urmă nu sunt date dintr-o dată, ci se constituie treptat, printr-o serie de profile și de proiecții, fiind sinteza unei mulțimi infinite de apariții. Ca urmare, ele se oferă percepției noastre dintr-un singur punct de vedere, dintr-un unghi particular, în vreme ce obiectele imaginate sunt văzute în același timp din mai multe părți, fiind prezentificate sub un aspect global, deoarece imaginația încearcă să le creeze așa cum sunt ele în sine. Această performanță este posibilă și pentru că obiectul imaginației se caracterizează printr-o sărăcie esențială, având un număr finit de determinații – doar cele de care noi suntem conștienți și pe care noi înșine le punem în el – determinații care nu au nici un raport cu lumea reală și pot rămâne fără nici un raport chiar între ele, în vreme ce obiectul percepției ne depășește întotdeauna percepția, deoarece posedă o infinitate de determinații, aflate într-o infinitate de raporturi reale și posibile cu ele însele și cu lucrurile lumii.

Practic, imaginea mentală este un act de conștiință care vizează ceva pus de către conștiință, fie ca absent, fie ca nefiind așa cum ea îl pune în evidență, fie ca inexistent. Chiar și atunci când acest „ceva”

vizat se află pe terenul percepției, iar imaginea țintește elementele sensibile care îl constituie, aceste elemente sunt menținute în imagine printr-o creație continuă a conștiinței, constituind împreună cu aceasta doar un „reprezentant analogic” al obiectului vizat.

Prin urmare, obiectul în imagine nu este nimic mai mult decât conștiința pe care o avem despre el. De altfel, conștiința însăși își dă obiectul ca nefiind, ca un neant și îl afirmă doar pentru a-l distruge, de vreme ce-l revelează intuiției ca fiind absent. Desigur, într-un fel el, este prezent, de vreme ce configurează conținutul concret al unei anume conștiințe imaginatoare dar, în același timp, el este intangibil: nu poți să-l atingi, nici să-l miști sau să acționezi cumva asupra lui, decât tot în imaginație și cu condiția ca, la rândul tău, să te izealizezi cumva.

În plus, obiectele imaginare însele nu revendică nici o acțiune din partea noastră, fiind pură pasivitate, atât față de noi, cât și față de ele, neputând juca rol nici de cauză, nici de efect. Slaba viață, de care par însuflețite, le este insuflată doar de propria noastră spontaneitate iar, în momentul în care nu le mai acordăm atenție, ele pur și simplu se neantizează. Asta înseamnă că, obiectele în imagine (imaginile) nu există decât atâta timp cât noi le gândim, nefiind nimic mai mult, ne spune Sartre, decât conștiința pe care o avem despre ele, definindu-se prin chiar această conștiință.

Totuși, obiectul imaginar, creație eminentă a conștiinței și exprimat prin analogonul său psihic: imaginea mentală, asemenea obiectului percepției, dar într-o cu totul altă manieră decât acesta, nu se confundă cu conștiința. Așadar, obiectul imaginar „nu este obiect de conștiință. Nu este decât corelativul unei conștiințe, care-i rămâne transcendentă. El nu poate să mai pătrundă în conștiință, precum nu poate să fie penetrat de către conștiință: nu este decât obiectiv pentru conștiință, țintă a intențiilor sale, motiv pentru perpetua sa intenționalitate. Printre aceste intenții, percepția este una, imaginația alta. Și într-una și în cealaltă conștiință rămâne distantă de obiect, dar câtuși de puțin de percepțiile sau de imaginile sale: într-adevăr, acestea nu sunt decât raporturi [ale conștiinței] cu obiectul.”¹¹⁴ Însă, deși

¹¹⁴ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 67.

obiective, relativ autonome atâta timp cât există, obiectele imagine nu dublează câtuși de puțin obiectele lumii reale, structura lor esențială fiind absenteismul din lumea perceptivă, inexistența lor reală sau neantul lor – adică exact ceea ce le conferă statutul de ireale.

În concluzie, obiectele imagine nu există, sunt neant, chiar și atunci când reprezintă obiecte din lumea reală. De aceea, Sartre se consideră îndreptățit să afirme că nu există două lumi diferite, „o lume a imaginilor și una a obiectelor. Orice obiect, fie că este prezentat de percepția exterioară sau că-i apare simțului intern, este susceptibil să funcționeze ca realitate prezentă sau ca imagine, după centrul de referință care a fost ales. Cele două lumi, imaginarul și realul, sunt constituite de către aceleași obiecte; doar gruparea și interpretarea acestor obiecte variază. Ceea ce definește lumea imaginară, ca și universul real, este o atitudine a conștiinței.”¹¹⁵

Nu trebuie deci să ne imaginăm că ar exista doi Pierre, unul real, în carne și oase, și altul ireal, cel pe care mi-l imaginez eu, în calitate de corelativ al conștiinței mele actuale. Singurul Pierre care există este cel real, care nu este prezent, dar pe care îl vizez prin intermediul unui conținut psihic (imaginea) cu rol de analogon mental al său. Iar atâta timp cât mă gândesc la Pierre cel real, există și obiectul ireal Pierre (exprimat prin conștiința de Pierre în imagine = imaginea lui Pierre) care dispare de îndată ce nu mă mai gândesc la omul sensibil.

Astfel de analogonuri mentale, conștiința mai poate construi, atât pentru obiecte cu aparență sensibilă, dar care nu există în lumea reală (ex. centaurul), cât și pentru lucruri abstracte (esențe, relații, valori), rod eminent al conștiinței. În toate cazurile, analogonul mental (imagine în conștiință = conștiință a obiectului) sau conținutul psihic, extrem de sărac și de schematic, nu se confundă cu obiectele, nu este nici măcar materia lor, ci doar ceva care exprimă obiectul și-i permite acestuia să se manifeste.

De fapt, Sartre evidențiază faptul că materia oricărui obiect imaginar este un ireal: ea reprezintă o serie de determinații a căror

¹¹⁵ Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie – phénoménologie de l'imagination*, Gallimard, 1940, p. 34.

absență eu o percep imediat, ceea ce și face conștiința să pună obiectul ca absent sau ca inexistent. Mai mult decât atât: nu numai materia dar și spațiul și timpul cărora obiectul le este subordonat, participă la această irealitate. Desigur, noi ne putem imagina obiectul la dreapta sau la stânga noastră, la o distanță mai mare sau mai mică de noi, dar toate aceste localizări sunt false, nefiind vorba decât de proprietăți interne ale obiectului imaginar, care, e-adevărat, pot varia în reprezentare după bunul nostru plac, dar care, în sine, sunt proprietăți absolute, având o dimensiune calitativă, nu cantitativă ca în cazul întinderii reale.

În consecință, obiectul ireal apare în imagine ca un complex de calități absolute, date toate deodată și cumva juxtapuse, căci spațiul său este fără părți. „La drept vorbind, conștiința nu afirmă nimic în mod expres despre spațiul ireal: obiectul este cel pe care-l vizează, iar obiectul se prezintă ca o totalitate concretă, care cuprinde, între alte calități, extensia. Spațiul obiectului, ca și culoarea sau forma sa, este ireal”.¹¹⁶ De aceea raporturile de contiguitate, care leagă orice obiect real de lucrurile din jurul său, nu există în cazul obiectului imaginar, ele fiind transformate în raporturi interne, de apartenență a calităților la obiect.

În ceea ce privește timpul obiectului imaginar, Sartre consideră că și el este tot un ireal. Fiindcă, deși atunci când imaginez un centaur, imaginea acestuia este contemporană conștiinței mele (de vreme ce imaginea reprezintă însăși conștiința mea concretă imaginatoare), obiectul ca atare, centaurul adică, este atemporal, el nu aparține nici prezentului, nici trecutului, nici viitorului și nu durează în fața conștiinței care se scurge, rămânând mereu invariabil.

La fel este și cu zâmbetul lui Pierre, pe care mi-l reprezint acum și care „nu este nici zâmbetul său de ieri seară, nici zâmbetul său din această dimineață”¹¹⁷; în același timp, el nu este un concept ci „un obiect ireal care strânge într-o sinteză invariabilă diversele zâmbete care au durat și au dispărut”.¹¹⁸ Atât centaurul, cât și zâmbetul lui

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 166.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 167.

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 167-168.

Pierre, rămân așadar imobile în fața fluxului conștiinței, dar există obiecte imaginare care implică o durată, dar ele se desfășoară mai lent decât conștiința care le imaginează, așa cum este cazul viselor, de obicei foarte scurte, dar care pot să deruleze acțiuni de-a lungul a ore sau chiar zile întregi.

De fapt, în cazul visului nu avem de-a face cu nici o succesiune reală de momente; acolo nu există în realitate decât niște scene disparate, pe care noi ni le imaginăm că formează un tot coerent și că au o durată foarte lungă. Nu este deci vorba decât de un fenomen de credință (credem că ele sunt coerente și că durează mult) deci de un act pozițional (prin care conștiința își pune/consideră într-un fel oarecare obiectul). „Astfel, durata obiectului în imagine este corelativul transcendent al unui act pozițional special și participă, în consecință, la irealitatea obiectului.”¹¹⁹

Practic, caracteristicile timpului obiectului ireal ne arată clar că este vorba de un „absenteism” al timpului, ca atare. Sartre consideră că nu este posibilă nici un fel de legătură între cele două „timpuri” (real și ireal) pentru că, și dacă am presupune că în spatele meu se desfășoară o scenă oarecare, pe care eu mi-o imaginez, atâta vreme cât ea are loc, nu am de-a face decât cu două prezenturi paralele, între care nu există simultaneitate, căci alegerea unuia presupune inevitabil neantizarea celuilalt.

De altfel, în multe cazuri, timpul obiectului ireal este succesiune pură, fără niciun fel de localizare temporală: o bătălie navală imaginată nu este nici trecută, nici prezentă nici viitoare în raport cu mine; numai eu sunt cel prezent, în vreme ce ea nu are nici un raport temporal cu niciun alt obiect și nici cu durata mea proprie, având doar o durată internă, marcată de raportul pur: înainte și după, care exprimă relația dintre diferitele stări ale acțiunii.

„În consecință, timpul obiectelor ireale este el însuși un ireal. El nu are nici o trăsătură a timpului percepției: *nu se scurge* [...] poate să se întindă sau să se contracte după plac, rămânând același, nu este ireversibil. Este o umbră de timp, care i se potrivește acestei umbre de obiect, cu umbra sa de spațiu. Nimic nu separă mai sigur de mine

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 169.

obiectul ireal: lumea imaginară este în întregime izolată, eu nu pot intra în ea decât irealizându-mă.”¹²⁰

La drept vorbind, este impropriu să vorbim de o *lume* : obiectelor ireale, căci o lume este un ansamblu coerent, în care obiectele sunt bine individualizate, deci au fiecare locul lor determinat și întrețin raporturi între ele – în vreme ce obiectele ireale sunt obiecte-fantomă, ambigue, vagi, pline de calități contradictorii, fiind în același timp ele însele și altceva decât ele însele, unu și multiple totodată, scăpând astfel principiului individuației.

În plus, nici una din calitățile acestor obiecte nu este conturată ferm, până la capăt, iar numărul este extrem de mic. Cu toate că ei pretind să-l produc în totalitatea sa și ca pe un obiect absolut, obiectul imaginar se reduce doar la câteva slabe raporturi între propriile lui calități, câteva determinații spațiale și temporale care nu sunt decât o umbră a celor real existente și care îi aparțin în exclusivitate. În rest, el nu este solidar cu nici un alt obiect, este independent, izolat prin lipsă nu prin exces, neacționând asupra a nimic și nefiind acționat de nimic. Pe scurt: el este fără niciun fel de consecință, fără niciun fel de efect. Iar, dacă vreau să-mi reprezint o scenă mai lungă cu ajutorul unor astfel de obiecte, trebuie să stabilesc eu însumi legături „intra-mundane” între ele și să le înglobez într-o viziune de ansamblu, care să le dea aparența unui întreg coerent, a unei „lumi”.

În concluzie, obiectele imaginare sunt lucruri inexistente, obiecte-fantomă, creații pure ale conștiinței, care nu au decât o aparență de realitate și un aspect sensibil înșelător. În fapt, ele scapă timpului și spațiului, dându-se ca un etern „dincolo” în raport cu lumea obișnuită în care nu pot avea niciun loc.

Desigur, Sartre este de acord că, pentru construirea imaginii mentale corespunzătoare obiectului imaginar, adică a analogonului lui imagine care nu este altceva decât conștiința imaginatoare a obiectului (conștiința despre obiectul în imagine), concură anumite elemente de existență reale, și anume intenții ale conștiinței, mișcări ale globilor oculari, o cunoaștere concretă, precum și anumite sentimente ale subiectului. Ele însă nu există în cadrul imaginii pentru ele însele, c

¹²⁰ *Ibidem*, p. 170.

formează doar materia acesteia, supunându-se unei forme directoare, unei intenții primare, care reprezintă forma psihică și care dă stabilitate relativă imaginii.

Prin intermediul acestora, conștiința vizează obiectul în imagine sau obiectul imaginar/ireal, obiect care însă nu se confundă nici cu materia, nici cu forma psihică a imaginii, nici măcar cu imaginea în calitate de act al conștiinței sau de conștiință de imagine. Căci imaginea, ca act psihic, este ceva real, pe când obiectul său – nu. Din acest motiv, Sartre consideră că „invenția și imaginația nu sunt deloc echivalente. Imaginația nu inventează nimic, deoarece ea se întoarce către Neant. Invenția transcende Ființa spre Ființă, fără să părăsească realitatea.”¹²¹

Pentru a putea crea obiecte imaginare, deci pentru a putea imagina, conștiința trebuie să fie capabilă să pună o teză de irealitate în raport cu obiectele a căror conștiință este. Asta înseamnă că ea trebuie să-și poată pune obiectul ca inexistent, ca absent, ca existând în altă parte, sau pur și simplu să nu-l pună ca existent. În felul acesta conștiința realizează practic un act de negație.

Acest act este dublu: pe de o parte, conștiința neagă într-un fel oarecare obiectul imaginar, negând că face parte din real. Pe de altă parte, a construi și a pune obiecte în marginea realului, obiecte afectate de un oarecare caracter de neant în raport cu totalitatea realului, înseamnă „a ține realul la distanță, a se elibera de el, într-un cuvânt a-l nega”.¹²² Căci a nega faptul că un obiect aparține realului, înseamnă a nega realul, în măsura în care pui obiectul, cele două negații condiționându-se reciproc.

Aceasta este și marea diferență dintre atitudinea conștiinței în cazul percepției și în cazul imaginației: căci, în vreme ce percepția exprimă un fel de subordonare a conștiinței la obiectele lumii, imaginația, dimpotrivă, constituie „din partea conștiinței un refuz momentan al acestor obiecte, o evadare din situația sa reală cu ajutorul unei intenții negatoare a acestui timp și a acestui spațiu. Prin această

¹²¹ Jean-Paul Sartre, *Adevăr și existență*, trad. Giuliano Sfichi, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 98.

¹²² Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 233.

intenție, conștiința opune la ceea ce este, ceea ce nu este. socotindu-l cu fermitate ca atare.”¹²³

Dar, a te distanța de real și a-l privi ca totalitate înseamnă a-l organiza într-o unitate sintetică, coerentă, deci a-l constitui ca lume. Prin urmare, depășirea realului sau neantizarea lui înseamnă practic punerea lumii ca lume. Aceasta este condiția esențială pentru conștiință ca să poată imagina. De aceea imaginarul nu poate fi produs de o conștiință aflată „în mijlocul lumii”, adică deținând condiția de lucru printre celelalte lucruri ale lumii.

Ca să poată imagina, conștiința trebuie să aibă capacitatea de a depăși lumea, de a se elibera de ea, de a fi liberă prin natură. Negarea lumii și punerea neantului, sunt expresia libertății conștiinței, libertate care este însăși ființa conștiinței – o conștiință neliberă, fiind de neconceput. Asta înseamnă că, avem aceleași condiții pentru existența conștiinței și pentru existența conștiinței imaginative, că deci conștiința nu poate fi decât conștiință activ sau latent imaginative, iar imaginarul este un produs firesc al funcționării acesteia, „corelativul ei noematic”.

Dacă însă, conștiința este la un moment dat imaginative sau doar realizatoare, acest lucru depinde de motivațiile diferite existente în situația concretă pe care o trăiește conștiința. Căci, în fiecare moment, conștiința nu poate fi decât în situație, adică se află într-un mod concret în lume și față de această existență concretă în lume, ea, în deplină libertate, ia o anumită atitudine. Numai situația concretă în lume îi poate servi conștiinței drept motivație (în nici un caz drept cauză) pentru a imagina, de aceea obiectul imaginar, deși este negație a întregii lumi, este negație a ei, nu în general, ci dintr-un anumit punct de vedere.

De exemplu, negarea lumii pur și simplu nu va face să apară centaurul ca obiect ireal; pentru asta este nevoie ca „lumea să fie sesizată ca lume-în-care-centaurul-nu-este, iar asta nu se poate produce decât dacă diferite motivații au adus conștiința să sesizeze lumea ca fiind tocmai cea în care centaurul nu are loc”.¹²⁴ Astfel, deși

¹²³ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 120.

¹²⁴ Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 234.

producerea imaginarului implică depășirea lumii, conștiința nu poate depăși lumea decât rămânând în lume, adică menținând lumea ca punct de plecare și de reper pentru negația acesteia, deoarece numai astfel poate produce un obiect imaginar concret. Acesta, fiind o specie de neant, nu poate fi pus de conștiință în mod direct, ci prin intermediul realului pe care îl neagă. „Pe scurt, imaginarul n-are niciodată sens decât în funcție de real și, deopotrivă, de atitudinea mea față de real.”¹²⁵

De altfel, experiența neantului, cu toate că nu este directă, nu poate fi nici propriu-zis indirectă, ci „este o experiență care este, din principiu, dată «cu» și «în»”¹²⁶ adică „în” și „împreună” cu realul, pe baza căruia, și fără de care, nu poate fi conceput. „Irealul este produs în afara lumii de către o conștiință care *rămâne în lume*.”¹²⁷ El este acel ceva concret, către care lumea este depășită, ceva care în raport cu lumea este neant și față de care, lumea, la rândul ei, este neant.

Acest act de depășire a lumii, care este un act imaginator, constituie practic lumea, ca lume, prin afectarea cu neant a realului. Constituirea imaginarului face deci să apară lumea și realitatea umană ca atare în cadrul acesteia. Cu alte cuvinte, funcției imaginatoare a conștiinței, precum și imaginarului, ca produs direct al acesteia, le datorăm, pe de o parte, lumea ca întreg coerent, cu semnificație proprie, întreg construit din fondul brut al realului, și, pe de altă parte, omul, în calitate de component al lumii, deopotrivă corp printre celelalte obiecte mundane și conștiință-în-lume, deși niciodată în-mijlocul-lumii, adică un simplu obiect, printre alte obiecte.

În lipsa imaginarului, creație eminentă a conștiinței, aceasta ar fi înlănțuită în real, incapabilă să-l depășească, să se ridice deasupra lui și să-l cuprindă într-o privire globală, unificatoare, n-ar putea să aibă o atitudine activă față de el, să-i acorde semnificații, să-l valorizeze, într-un cuvânt, să se comporte liber. Ea ar fi simplă pasivitate, simplă funcție receptoare, subordonată unui determinism mecanic, rigid. Or, libertatea – singura care-i permite conștiinței să se

¹²⁵ Francis Jeanson, *op. cit.*, p. 120.

¹²⁶ Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*. Paris, Gallimard, 1940, p. 237.

¹²⁷ *Idem*.

distanțe de lume, să o considere un obiect și s-o nege, pentru că numai astfel poate să fie conștiință *de* lume (orice conștiință este conștiință *de* ceva, are neapărat un obiect care, prin însuși faptul că este obiect, e depășit de către conștiință și nu *în mijlocul* lumii – este însăși conștiința).

Dacă conștiința, prin absurd, n-ar fi imaginatoare, dacă deci n-ar depăși realul către ireal/neant, ea nu și-ar putea realiza propria libertate, prin urmare, nu și-ar onora statutul de conștiință. Imaginarul este deci mijlocul prin care conștiința își realizează condiția, manifestându-se ca existență autonomă față cu lumea și cu realul în genere, adică, așa cum o va numi Sartre mai târziu¹²⁸, ființă-pentru-sine distinctă de simpla ființă-în-sine. În lipsa actului iminator și a obiectului imaginar, care neagă realul și către care lumea este depășită, conștiința n-ar putea exista. Prin urmare, conștiința imaginatoare este însăși conștiința; conștiința nu poate fi decât conștiință imaginatoare.

Desigur, nu orice act al conștiinței este un act iminator: percepția, de exemplu, este un act realizator prin excelență, radical diferit de imagine. Dar în cadrul percepției, ca și în orice act în care „imagarul nu este pus în fapt, depășirea și neantizarea existentului sunt cufundate în existent, depășirea și libertatea *sunt aici*, dar nu se dezvăluie, omul este strivit în lume, pătruns de real, este cel mai aproape de lucruri. Totuși, în momentul în care aprehendează într-un fel sau în altul (în cea mai mare parte a timpului fără reprezentare) ansamblul ca *situație*, îl depășește către cel în raport cu care el este *o lipsă, un gol*. etc.”¹²⁹

Asta înseamnă că, orice conștiință realizatoare cuprinde întotdeauna o conștiință imaginatoare particulară care este inversul situației și în raport cu care situația se definește. De exemplu, atunci când mi-e dor de Pierre, care lipsește, situația dată este „o ființă în lume” iar Pierre (cel absent, nu cel real) este cel către care totalitatea realului este depășită către o lume; deci Pierre, în calitate de obiect imaginar, definește această situație concretă. „În felul acesta imagarul prezintă în fiecare moment sensul implicit al realului.”¹³⁰

¹²⁸ în *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

¹²⁹ Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 237.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 238.

În consecință, așa cum imaginarul nu apare decât pe fondul (neantizat) al lumii și în legătură cu acest fond, tot așa orice aprehendare a realului ca lume, implică o depășire ascunsă către imaginar, ceea ce înseamnă că n-ar putea exista o conștiință realizatoare fără conștiință imaginatoare și reciproc. Așadar conștiința, în întregul ei, este deopotrivă conștiință realizatoare și conștiință imaginatoare – mai mult, cele două funcții se condiționează una pe cealaltă. Dar, pentru a pune în evidență această complementaritate, era nevoie mai întâi de o clară distingere între aceste atitudini fundamentale ale conștiinței față de real, astfel încât „tot efortul lui Sartre constă în a rupe legăturile care ar putea atașa conștiința imaginatoare la conștiința perceptivă. Departe de a păstra o dependență oarecare față de conștiința perceptivă și față de prezentul viu căreia ea i-ar fi o modificare reproductivă, conștiința imaginatoare sartreană se vrea sinonimă cu spontaneitatea, adică cu libertatea.”¹³¹

Asta înseamnă că imaginația, departe de a fi un atribut secundar al conștiinței, cu o acțiune întâmplătoare și fără un rol bine determinat, este de fapt o condiție esențială și transcendentală a existenței acesteia. Imaginația, funcție psihică a conștiinței, este o structură esențială a ei, este practic „conștiința în întregime, în măsura în care ea își realizează libertatea”.¹³² Imaginarul, rod al acestei funcții definitorii, nu este un epifenomen al ei, ci element esențial, inclus în angrenajul actului de negare a realului, prin care conștiința își afirmă libertatea, construind lumea și totodată realitatea umană în cadrul lumii. Fără creația imaginarului conștiința nu ar fi conștiință, lumea nu ar fi lume, omul nu ar fi om.

Imaginarul este, așadar, constitutiv conștiinței și, implicit, omului, stabilind în același timp sensul concret al realului ca lume. Actul imaginativ, prin excelență negator și institutiv de neant, dă măsura libertății noastre, definindu-ne ca libertate, în calitate de ființe aflate în afara tiraniei realului, scăpate de determinismul strict al lucrurilor. De aceea, Sartre spune că actul de imaginație „este un act

¹³¹ Cabestan, Philippe. *L'être de la conscience. Recherche sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Bruxelles, Éditions Ousia, 2004, p. 122.

¹³² Jean-Paul Sartre. *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 236.

magic. Este o incantație destinată să facă să apară obiectul la care ne gândim, lucrul pe care-l dorim, în așa fel încât să-l putem poseda. Există, în acest act, întotdeauna ceva imperios și copilăresc, un refuz de a ține cont de distanță, de dificultăți [...] La aceste ordine ale conștiinței, obiectele se supun: apar¹³³, dar „sunt afectate de caracterul de irealitate”.¹³⁴

Nefăcând parte din lucrurile lumii, cu toate că se află în lume, conștiința nu poate afecta realmente aceste lucruri, nu poate acționa direct asupra lor. Totuși, în efortul ei intențional către ele, care este totodată un act de depășire a lor, ajunge să creeze obiecte mai mult sau mai puțin asemănătoare acestora, toate însă afectate de caracterul de irealitate, asupra cărora poate în anumite limite acționa, cu condiția să se iredalizeze ea însăși cumva. Căci așa cum „regele Midas transforma în aur tot ceea ce atingea, conștiința s-a determinat ea însăși să transforme tot ceea ce percepe, în imaginar”.¹³⁵

Nu este însă niciun fel de pericol pentru conștiință să confunde realul cu imaginarul, ea realizând delimitarea în mod spontan și, în toate cazurile nepatologice, fără greș. Mai mult decât atât: departe ca imaginarul conștiinței să afecteze relațiile omului cu lumea deja constituită, dimpotrivă, creația de imaginar este „condiția necesară a libertății omului empiric în mijlocul lumii”.¹³⁶ Cu alte cuvinte, dacă posibilitatea de a imagina a omului se datorează faptului că el este liber în mod transcendențial, libertatea lui concretă, empirică, în cadrul lumii, este condiționată de capacitatea sa imaginatoare.

Toate aspectele de mai sus, puse în lumină de către Sartre în legătură cu imaginarul, ni-l descoperă puternic ancorat în spațiul complex al conștiinței, astfel încât acesta, ca produs al unei atitudini specifice, definitorii a pentru-sinelui față de real, apare drept o dimensiune ontologică a omului, expresie pură a realității umane ca libertate.

¹³³ *Ibidem*, p. 161.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 158.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 225.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 237.

8. RELAȚIILE *PENTRU-SINELUI* CU *ÎN-SINELE*

Apărut în virtutea unei relații originare cu *în-sinele*, ca negație a lui și ca neant de ființă, *pentru-sinele* stabilește inevitabil cu *în-sinele* o serie de alte relații, derivate din cea primordială. Una dintre acestea este cunoașterea, ceea ce înseamnă că *pentru-sinelui*, în ființa sa, îi revine să fie cunoaștere a *în-sinelui*.

Potrivit lui Sartre, această cunoaștere este intuitivă, deoarece nici nu există alt tip de cunoaștere, deducția și discursul nefiind decât instrumentele care conduc la intuiție. Cum intuiția este prezența conștiinței la lucru, cunoașterea ține de tipul de ființă pe care Sartre îl numește „prezență la...”, care este un mod de a fi ek-static al *pentru-sinelui*; mod ek-static – adică la distanță de sine, în afara sa, un mod de a fi în care *pentru-sinele* se arată ca fiind propria sa neființă, căci el este ceea ce nu este și nu este ceea ce este.

Prin urmare, prezența la... implică o „negație radicală”, un „a nu fi” esențial care stă la baza întregii teorii a cunoașterii, care nu poate justifica obiectul în lipsa unei relații ontologice originare în care *pentru-sinele* prezent la un lucru neagă despre sine că ar fi lucrul respectiv.

„Cunoașterea apare deci ca un mod de a fi. A cunoaște nu este nici un raport stabilit ulterior între două ființe, nici o activitate a uneia din aceste două ființe, nici o calitate sau proprietate sau virtute. Ea este ființa însăși a *pentru-sinelui* în măsura în care el este prezență la..., adică în măsura în care el are spre a fi ființa sa determinându-se să nu fie o anumită ființă la care este prezent. Asta înseamnă că *pentru-sinele* nu poate să existe decât sub chipul unui reflex ce se reflectă ca nefiind o anumită ființă. (...) Reflectatul se califică în afară, pe lângă o anumită ființă, ca nefiind această ființă: este exact ceea ce se numește: a fi conștiință de ceva.”¹³⁷

¹³⁷ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 255.

Negația originară, care este fundamentul cunoașterii, este o negație internă. Ea se opune negației obișnuite, externe, stabilită fortuit de către subiect între doi existenți, astfel încât aceștia nu sunt în nici un fel afectați de ea. Spre exemplu, negația mea exprimată sub forma judecății: „ceașca nu este călimara”, nu are nici un efect asupra celor două obiecte. Dar atunci când spun: „nu sunt frumos”, negația îmi reliefează o calitate proprie, care mă determină în însăși ființa mea și care, de aceea, îmi explică cel puțin o parte a comportamentului și a stărilor mele sufletești.

În consecință, relația internă dintre două ființe presupune că una dintre ele o definește în mod esențial pe cealaltă, însă numai ca o lipsă, iar cea de a doua o are permanent în sine pe cea dintâi, deși numai ca o absență. Acest tip de negație poate caracteriza numai pentru-sinele, care veșnic este ceea ce nu este, astfel încât orice altă negație este ulterioară și vine în lume prin intermediul pentru-sinelui. Prin urmare, „raportul conștiinței cu ființa n-ar putea să fie decât un raport intern constitutiv conștiinței. Conștiința trebuie să fie în *ea însăși* raport al pentru-sinelui cu în-sinele, altfel ea n-ar fi niciodată raport cu în-sinele <deci> pentru-sinele trebuie să-și fie lui însuși constitutiv în calitate de raport cu în-sinele.”¹³⁸

Dar, cu toate că negația apare în lume doar prin intermediul pentru-sinelui, originea negației interne este în-sinele, lucrul negat, căci numai el există cu adevărat, ca un plin de ființă, în vreme ce pentru-sinele, care neagă faptul că ar fi lucrul respectiv, este numai un reflex al lui, fiind practic un gol de ființă, fără un conținut propriu ci doar împrumutat.

„Ceea ce înseamnă că, în acest tip de ființă pe care-l numim a cunoaște, singura *ființă* pe care am putea-o întâlni și care este perpetuu *aici* este *cunoscutul*. Cunoscătorul nu este, nu este sesizabil. El nu este nimic altceva decât ceea ce face să existe o *ființă-aici* a cunoscutului, o prezență – căci prin el însuși cunoscutul nu este nici prezent, nici absent, el este pur și simplu. Dar această prezență a cunoscutului este prezență la *nimic*, de vreme ce cunoscătorul este pur reflex al unui a-nu-fi, ea pare

¹³⁸ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, pp. 199-200, 198.

deci, de-a lungul translucidității totale a cunoscătorului, drept prezență absolută.”¹³⁹

Sartre explică această relație originară, luând ca exemplu cazul fascinației, în care subiectul, copleșit total de obiectul său, nu este nicăieri și nici măcar nu este, singura determinație pe care și-o conferă fiind aceea că el nu este obiectul care-l fascinează. Dar, cu toate că, în actul fascinației lumea se goleşte de toate obiectele, în afara aceluia fascinant, care o umple în totalitate, intuiția fascinată nu exprimă fuziunea conștiinței cu obiectul, deoarece în cazul acesta fascinația ar pieri prin ștergerea distincțiilor dintre subiect și obiect.

Tot așa, contopirea cunoscătorului cu obiectul cunoscut implică, pe de o parte, pierderea pentru-sinelui în în-sine, care atrage după sine distrugerea lumii, de vreme ce aceasta este, de fapt, lume a pentru-sinelui și, pe de altă parte, dispariția în-sinelui în calitate de prezență la un neant revelator. În realitate însă, acest lucru nu se poate niciodată întâmpla deoarece, în virtutea naturii lor diferite, „un adevărat abis de neant împiedică În-sinele să devină Pentru-sine și Pentru-sinele să absoarbă în sine și să recupereze În-sinele.”¹⁴⁰

Dar, cu toate că nu are loc o fuziune între cunoscător și cunoscut, nimic nu le separă pe cele două, aflate într-un raport de imediatitate care refuză orice intermediar între ele. Totuși nu există continuitate de la cunoscător la cunoscut, căci ea presupune tocmai un termen intermediar, care să fie în același timp cunoscător și cunoscut, ceea ce ar suprima autonomia cunoscătorului, acesta fiind nevoit ca, alături de calitatea proprie de ființă pentru-sine, să o accepte și pe cea de ființă-în-sine, specifică doar cunoscutului; or, cunoscătorul trebuie să nege despre sine în mod absolut că ar fi cunoscutul, altfel ar fi înghițit cu totul de el, transformându-se într-un existent brut.

În același timp, între pentru-sine și în-sine nu poate exista nici o discontinuitate, căci separația între două elemente discontinue nu este un nimic evanescent, ci un gol bine precizat, substanțializat, care

¹³⁹ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, pp. 258-259.

¹⁴⁰ Jean-Paul Sartre, *Adevăr și existență*, text stabilit și adnotat de Arlette Elkaim-Sartre, trad. Giuliano Sfichi, Iași, Polirom, 2000, p. 59.

distruge raportul de imediatitate. În consecință, prezența pentru-sinelui la în-sine este, pentru Sartre, pur și simplu o „identitate negată”.

Ca atare, „în cazul raportului «cunoscător-cunoscut», nu există nimic alături de cunoscător care să poată constitui suportul negației: «nu există» nici o diferență, nici un principiu de distincție pentru a separa *în-sine* cunoscătorul de cunoscut. În indistinția totală a ființei, nu există nimic decât o negație care nici nu este, care *are spre a fi*, care nici măcar nu se pune ca negație. Astfel că, în final, cunoașterea și cunoscătorul însuși nu sunt nimic decât faptul că «există» ființă, că ființa-în-sine se *dă* și iese în relief pe fondul acestui nimic. În acest sens putem să numim cunoașterea: pura solitudine a cunoscutului.”¹⁴¹

Asta înseamnă că, de fapt, cunoașterea, care este „negativitate pură”, nu creează nimic în plus față de ceea ce este, neadăugându-i nimic ființei. Pur și simplu ea doar face ca ființa să existe, în sensul că o dezvăluie pentru-sinelui ca ceea ce el nu este. Astfel, pentru-sinele își descoperă propriul conținut numai prin raportare la ființa-în-sine, căci el nu este altceva decât negație a acesteia. De exemplu, pentru-sinele este caracterizat prin lipsă de întindere numai în momentul în care descoperă întinderea ființei iar dacă ea n-ar avea întindere nu s-ar putea imagina nici un raport al pentru-sinelui cu întinderea. În același timp, deși ființa *este* întinsă independent de pentru-sine, numai în momentul în care este cunoscută de către acesta ca întinsă, *există* ea ca întinsă.

„De aceea, termenul care exprimă cel mai bine acest raport intern dintre a cunoaște și a fi este cuvântul «*a realiza*», [...] cu dublul său sens ontologic și gnoseologic. Eu realizez un proiect în măsura în care îi dau ființa, dar *realizez* și situația mea în măsura în care o vizez, în care o fac să fie cu ființa mea, «realizez» grandoarea unei catastrofe, dificultatea unei acțiuni. A cunoaște înseamnă *a realiza* în cele două sensuri ale termenului. Înseamnă a face să existe ființă având spre a fi negația reflectată a acestei ființe”.¹⁴²

Cunoașterea, pe care Sartre o mai numește și „transcendență”, este deci o negație realizatoare de ființă, prin care ființa, care doar

¹⁴¹ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Esu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 261.

¹⁴² *Ibidem*, p. 262.

este, capătă existență, adică îi apare pentru-sinelui. Cum această realizare a ființei în cadrul cunoașterii nu este altceva decât realul, cunoașterea este cea care instituie realul, adică lumea. Acest punct de vedere atât de radical al lui Sartre a putut stârni anumite reacții ușor ironice.

„Hotărât, această «ființă-în-sine» este prea îngăduitoare; ea dă ocazia neantului, libertății de a-și desfășura în ea semnificațiile și acțiunile, fără a ridica cea mai mică obiecție. Ea este la fel de docilă ca și «lucrul-în-sine» al lui Kant. Diferența este că nu e încorsetată în categorii și forme *a priori* ci brăzdată de semnificații pe care eu i le impun în numele propriilor mele scopuri și plămădită de acțiunile pe care mi le inspiră proiectele. Omul nu are în fața lui decât o ființă care se pretează întreprinderilor sale. Lumea nu este decât corelatul intențional al posibilităților mele.”¹⁴³

Totuși, Sartre este departe de a nega rezistențele sau „coeficientul de adversitate” pe care-l manifestă lucrurile față de diversele mele proiecte, și care exprimă facticitatea pentru-sinelui, adică dependența/subordonarea lui ontologică în raport cu ființa-în-sine. Însă prin ideea implicării omului în actul de constituire efectivă a lumii, el vrea să sublinieze faptul că, atâta timp cât ființa-în-sine rămâne în hieratica ei solitudine, care impune elementelor ei o totală indiferență reciprocă, deci lipsa oricăror relații, nu putem vorbi încă de o lume. Căci „lumea”, în autentica ei semnificație, este sistem, conexiune, sens, dinamism, pe care nu le poate primi decât din partea unei ființe intenționale, capabilă de luări de poziție, atât față de sine, cât și față de ceea ce ea nu este. Această ființă nu poate fi decât conștiința.

„Conștiința de sine este non-thetică și perpetuu în situație, raportată la un univers care ea nu este, poziționând în același timp lumea lucrurilor semnificate de către ea, relația sa cu această lume și situația sa relație pe fond de facticitate generalizată.”¹⁴⁴ Prin urmare, numai prezența pentru-sinelui la ființă face să existe lumea ca totalitate și ca sistem al lucrurilor particulare, căci dacă el se retrage

¹⁴³ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris, P.U.F., 1969, pp. 92-93.

¹⁴⁴ Guigot, André, *Sartre. Liberté et histoire*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p. 115.

într-un neant dincolo de ființă determinându-se astfel ca fiind tot ceea ce nu este ființa, ființa se află în fața lui ca tot ceea ce pentru-sinele nu este. În același timp, această totalizare a ființei realizată de pentru-sinele nu sporește în nici un fel ființa, după cum nici n-o diminuează, practic, nu o afectează cu nimic, ea neexprimând altceva decât modul în care ființa i se dezvăluie pentru-sinelui. deci maniera în care ființa există.

Și, desigur, în afara lumii ca totalitate, nu există nimic; numai că acest nimic este însăși conștiința care, percepându-se pe sine drept altceva decât ființa, ceva „situat” dincolo de aceasta, neagă despre ea însăși faptul că ar fi ființa-în-sine, delimitând-o pe aceasta și făcând-o astfel să existe ca totalitate. Totuși, conștiința nu poate realiza totalitatea ființei dintr-o dată ci doar dacă pornește de la negații concrete, ale unor ființe particulare, negații prin intermediul cărora se detașează, ca niște forme autonome, lucrurile lumii sau „aceștii”.

Lumea este deopotrivă totalitatea sintetică a „aceștilor” și simpla lor colecție, de aici ambiguitatea sa, permanenta oscilație între continuu și discontinuu din cadrul ei. „Exact această perpetuă evanescență a totalității în colecție, a continuului în discontinuu este ceea ce se numește spațiu. Într-adevăr, spațiul n-ar putea fi o *ființă*; el este un raport instabil între ființe care nu au nici un raport. El este totala independență a în-sinelor, în măsura în care ea se dezvăluie unei ființe care este prezentă la «tot», în-sinele ca independență *a unora în raport cu celelalte*; [...] spațiul nu este lumea, ci instabilitatea lumii sesizată ca totalitate, în măsura în care ea poate tot timpul să se dezagrege în multiplicitate externă.”¹⁴⁵

Prin urmare, spațiul reprezintă pura exterioritate, iar ființa spațializatoare, care deci introduce raportul de exterioritate între mulțimea în-sinelor particulari, este pentru-sinele, datorită capacității lui de a fi prezent atât la întregul ființei cât și la fiecare ființă în parte. Totuși, spațiul nu este ci este spațializat în mod continuu de către pentru-sinele printr-un act de negație din momentul în care pentru-sinele descoperă întinderea ființei-în-sine, precum și faptul că el nu este această întindere.

¹⁴⁵ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 267.

Negația este deci instrumentul prin care pentru-sinele introduce în ființă neantul de ființă, nimicul, determinând-o să fie lume și, în cadrul ei, determinând diverși acești. Cu alte cuvinte, ființa-în-sine la care este prezent pentru-sinele i se descoperă acestuia, datorită negației, nu ca o totalitate nediferențiată, ci ca unitate-multiplicitate; totodată, prin negație, pentru-sinele se determină pe el însuși, ca nefiind totalitatea ființei și nici unul din acești. În orice caz, negația este doar ideală, neafectând în nici un fel lumea și lucrurile ei, astfel încât apariția sa negativă la ființă se divide în negații independente una de alta. Asta înseamnă că nimic din ceea ce i se poate întâmpla unui „acesta” nu-i afectează pe ceilalți „acești”, lucru ce reprezintă conținutul sintagmei sartriene de *indiferență a ființei*.

Indiferența ființei este doar un neant ideal, deși dat sub forma în-sinelui, care separă *aceștii* între ei, iar acest neant este cantitatea, și ea o exterioritate pură, nedepinzând câtuși de puțin de termenii adunați, nefiind decât afirmarea independenței lor. De exemplu, atunci când numărăm, avem în față o totalitate susceptibilă de distincții, iar noi operăm efectiv aceste distincții în interiorul ei. Rezultatul însă nu aparține de drept, nici totalității, nici elementelor ei, ci este opera pentru-sinelui, care se raportează într-un anumit fel (adică numărând) la un în-sine. Căci, dacă număr oamenii dintr-un grup, iar ei sunt 7, să zicem, nu avem aici de-a face cu o proprietate a grupului ca atare de a fi grup de 7, după cum nici unul din membrii acestuia nu are proprietatea de a fi al șaptelea în raport cu toți ceilalți.

De fapt, cantitatea nu este un simplu adaus la ființă, adaus realizat de către pentru-sine; în realitate ea ține tot de ființă, de vreme ce exprimă indiferența acesteia, numai că ființa nu-și revelează indiferența decât în urma actului pentru-sinelui, prin care el neagă despre sine că este ființa, făcând ca ființa să existe și generând astfel lumea. Cantitatea aparține prin urmare lumii, în care intră prin intermediul pentru-sinelui, plutind pe suprafața ei „ca un reflex al neantului asupra ființei.”

În ultimă instanță, cantitatea se dezvăluie ca fiind același lucru cu spațiul „căci și unul și cealaltă sunt raportul dintre lucruri care n-au nici un fel de raport sau, dacă se preferă, neantul de raport sesizat ca raport de către ființa care este propriul său raport. Prin chiar aceasta,

se poate vedea că ceea ce numim împreună cu Husserl *categorii* (unitate-multiplacitate-raport al întregului cu partea – mai mult și mai puțin – împrejur – alături de – după – primul, al doilea, etc., – unu, doi, trei etc., – în și în afară – etc.) nu sunt decât amestecuri ideale ale lucrurilor, care le lasă în întregime intacte, fără să le îmbogățească, nici să le sărăcească cu *o iotă*, și indică numai infinita diversitate a modurilor în care libertatea pentru-sinelui poate realiza indiferența ființei.¹⁴⁶

În schimb, calitatea este chiar ființa unui acesta particular, în condițiile în care este avut în vedere doar în el însuși, izolat de orice relație externă. Prin urmare, ea nu este un rezultat al percepției obiectului de către subiect. Pe de altă parte, nici obiectul nu este simplă adăuție de calități disparate, deci lămâia nu este doar culoare galbenă plus gust acru plus formă sferică sau ovală, ș.a.m.d., ci fiecare dintre aceste calități este, în același timp, toate celelalte și invers; astfel încât Sartre ne asigură că „aciditatea lămâii este galbenă” și că putem mânca fără probleme culoarea unei prăjituri.

Așadar, ființa ne este dată în întregime în calitatea ei. Aceasta nu îi este exterioară sau interioară căci ființa, neavând interioritate, nu are nici exterioritate, ci este chiar ființa care i se dezvăluie pentru-sinelui, ființa care, în felul acesta, există. În sine deci ființa nu este calitate, dar atunci când există, deci când îi este dezvăluită conștiinței, apare ca ființă-calitate. Căci pentru-sinele se percepe pe sine ca nefiind ființa doar prin intermediul unor moduri concrete de a fi, pe care este adevărat că le întâlnește punându-și-o pe aceasta în față, dar pe care atunci le descoperă ca nefiind și propriile sale determinații. Calitatea este un astfel de mod de a fi, alături de întindere. ș.a.m.d. „Calitatea este indicația a ceea ce noi nu suntem și a modului de a fi care ne este refuzat. Percepția albului este conștiința imposibilității de principiu ca pentru-sinele să existe în calitate de culoare, așadar ca fiind ceea ce este.”¹⁴⁷

Specificul calității este că ea este direct sesizabilă de către conștiință, și cum pentru aceasta calitatea este ființa așa cum îi apare, orice calitate concretă întâlnită este percepută ca o ființă distinctă; de

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 277.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 272.

exemplu, mirosul se configurează ca o ființă-miros și nu ca o impresie subiectivă, iar lumina care-mi scaldă încăperea este pentru mine o ființă-lumină, un acesta, un existent, nu doar o simplă senzație.

Totuși, dezvăluirea ființei de către pentru-sine nu este o operație instantanee, cantonată într-un prezent nedeterminat și precar. ci ea se realizează întotdeauna din perspectiva viitorului, fapt care îi conferă semnificații mai complexe. De exemplu, când spun că această masă nu este un scaun nu mă refer doar la momentul actual, altfel negația ar avea caracter provizoriu. Ea se realizează ținând cont de esența mesei (modul de a fi masă) și de posibilitatea ca obiectul-masă pe care eu îl percep să și-o păstreze în timp. Prin urmare negația ne descoperă permanența obiectului, care reprezintă una din potențialitățile acestuia.

„Dezvăluirea mesei ca masă cere o permanență a mesei, care îi vine din viitor și care nu este deloc un *dat* doar constatat, ci o potențialitate. [...] Permanența este pura posibilitate pentru un «acesta» de a fi conform esenței sale.”¹⁴⁸ Esența nu este însă un posibil al lui „acesta”, căci „acesta” este un în-sine particular iar în-sinele nu poate avea posibili, aceștia fiind apanajul pentru-sinelui, în calitate de ființă care este ceea ce nu este și nu este ceea ce este – posibilul reprezentând ceea ce pentru-sinele este sub formă de lipsă, în modul de a nu fi. Ca urmare, esența nu este prezentă în existent asemenea unei calități; dimpotrivă: acesta chiar o neagă de vreme ce, de exemplu, verdele nici unui lucru concret nu poate fi verdele ca verde, verdele în sine, verdele absolut; înseamnă că esența se impune din perspectiva viitorului, ca sens și ca ideal.

În concluzie, „prezența pentru-sinelui la ființă o dezvăluie pe aceasta ca *lucru*; [...] apariția pentru-sinelui face să se dezvăluie lucrul cu totalitatea structurilor sale. Nu este, de altfel, nici una care să nu le implice pe toate celelalte: *acesta* nu are nici măcar anterioritatea logică asupra esenței, dimpotrivă, o presupune, și, reciproc, esența este esență a acestuia. La fel, *acesta* ca ființă-calitate nu poate să apară decât pe fond de lume, dar lumea este colecție de *acești*; și relația dezagregativă a lumii cu *aceștii*, a *aceștilor* cu lumea este spațialitatea.”¹⁴⁹

¹⁴⁸ *Ibidem*, pp. 279-280.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 285.

Dar pentru-sinele nu descoperă mai întâi lumea, cu toate determinațiile sale, după care, abia apoi să includă obiectele acestea în proiectele sale concrete de acțiune, „deoarece Ființa apare întotdeauna în lumina unei acțiuni și se revelează întotdeauna ca mijloc în lumina unui scop.”¹⁵⁰ Lumea și lucrurile ei apar în interiorul circuitului de ipseitate, deci al raportului pentru-sinelui cu sinele său: valoarea, care îl definește în mod ideal și spre care el tinde neîncetat. Lumea și lucrurile trebuie depășite de către pentru-sine căci sinele său este dincolo de lume, în viitor, iar simpla sa prezență la lumea actuală este încărcată de lipsă. Astfel, Sartre ne dezvăluie faptul că în spatele tuturor lucrurilor se ridică absențe, „goluri de umplut de către pentru-sine”, pe care el le percepe ca pe niște obligații.

Prin urmare lumea este o lume de obligații, în sensul că pentru-sinele, ca să-și atingă sinele, trebuie mereu să depășească starea prezentă a lumii către o stare viitoare a lumii, căci această stare actuală nu este decât o lipsă a ființei sale esențiale, a sinelui său, un gol ce necesită a fi umplut. Fiecare din aceste obligații îi indică pentru-sinelui un în-sine particular, care poate să o realizeze. Prin urmare, orice lucru, în calitate de existență, adică de ființă dezvăluită, indică, dincolo de el, golurile pe care le poate umple, iar un astfel de lucru se numește instrument sau ustensilă. De altfel, ustensilitatea este o altă structură a lucrului, căci el nu devine abia ulterior ustensilă, după cum nici ustensila nu este inițial altceva decât lucrul, ci lucrul este, din momentul dezvăluirii sale, nici mai mult nici mai puțin decât lucru-ustensilă.

Determinația ustensilității, împrumutată de la Heidegger, are o importanță deosebită la Sartre. „Se poate spune foarte bine că pe ea se întemeiază pentru el obiectivitatea *acestei* lumi în care noi trăim, de vreme ce o obiectivitate care ar fi despărțită de uman ar fi de negândit din punctul de vedere al cunoașterii, al determinării. Obiectiv înseamnă determinabil și am văzut că orice cunoaștere este realizare. Înseamnă că va exista o obiectivitate oarecum naturală în apariția unei lumi care nu apare decât tocmai prin activitatea noastră neantizoare –

¹⁵⁰ Jean-Paul Sartre, *Adevăr și existență*, text stabilit și adnotat de Arlette Elkaim-Sartre, trad. Giuliano Stîchi, Iași, Polirom, 2000, p. 127.

aceasta proiectându-ne fără încetare la distanță de noi înșine și constituind lucrurile sub formă de ustensile, corelative ale posibililor pe care noi îi avem spre a fi.”¹⁵¹

Ustensilele conturează deci posibilitățile omului în lume, trasându-i astfel propria imagine pe fundalul în-sinelui, imagine căreia el i se adaptează prin acțiune dar pe care nu o poate cunoaște de vreme ce ea nu este niciodată obiect al reflecției sale. Ustensilele sunt lucrurile prin a căror folosire pentru-sinele caută să-și realizeze posibilitățile proprii, pecare să-i asimileze și astfel să-și atingă sinele dincolo de lume. Însă pentru-sinelui îi este interzis prin natură să-și atingă sinele, altfel ar pieri în calitate de pentru-sine, devenind în-sine. De altfel, pentru Sartre, realitatea umană este întotdeauna în situație, adică în lume, ceea ce nu-i permite să evadeze niciodată dincolo de lume către sine însuși ci numai dincolo de *această* lume prezentă către o lume viitoare, mai precis către un moment viitor al lumii.

Prin urmare, a fi în lume pentru pentru-sine înseamnă a se pierde în mod radical în lume, și, prin însăși apariția sa, care dezvăluie ființa și care face să existe o lume, pentru-sinele rămâne definitiv prizonierul acesteia. Iar efortul său permanent de a se regăsi pe sine în plenitudinea sa de ființă prin asimilarea propriilor posibili și înlăturarea oricărei lipse, nu reprezintă decât o continuă fugă din ustensilă în ustensilă, fără odihnă, la infinit, către un capăt inaccesibil.

„Astfel alergăm noi după un posibil pe care chiar cursa noastră îl face să apară, care nu este nimic decât cursa noastră și care se definește, chiar prin aceasta, ca intangibil. Alergăm spre noi înșine și suntem, de aceea, ființa care nu poate să se ajungă din urmă. Într-un sens, cursa este lipsită de semnificație, de vreme ce capătul nu este niciodată dat, ci inventat și proiectat pe măsură ce alergăm către el. Și, într-un alt sens, nu putem să-i refuzăm această semnificație pe care ea o respinge, de vreme ce, oricum, posibilul este sensul pentru-sinelui.”¹⁵²

Recapitulând așadar, pentru-sinele sau conștiința, care nu este altceva decât un neant de ființă, nu poate să existe decât în calitate de

¹⁵¹ Francis Jeanson, *op. cit.*, pp. 205-206.

¹⁵² Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, pp. 291-292.

neantizare a în-sinelui, ființa compactă, plină, care este ceea ce este pentru că reprezintă, de fapt, tot ceea ce este. De aceea, spre deosebire de în-sinele inert, el este activ prin excelență, trebuind să-și susțină ființa propriei neființe printr-o continuă negație a în-sinelui. Modalitățile de negație sunt foarte variate și din ce în ce mai profunde iar ele reprezintă raporturile permanente dintre pentru-sine și în-sine. Aceste raporturi sunt deopotrivă raporturi de ființă și de cunoaștere, cunoașterea fiind pentru Sartre tot un mod de a fi, modul subiectului de a fi prezent la ceva ce el nu este și, totodată, o dublă negație existențială: deopotrivă a ființei-în-sine și a sa însuși.

Rezultatul tuturor acestor raporturi este apariția, pe temeiul ființei, dar ca urmare a spontaneității conștiinței, a existenței: adică a ființei dezvăluite subiectului, care nu este altceva decât realul sau lumea. Aceasta, cu toate structurile sale spațio-temporale, reprezintă scena pe care se desfășoară întreaga aventură a omului, care, deși încearcă s-o depășească pentru a-și atinge ființa plenară, situată dincolo de imperfecțiunea lumii, va rămâne întotdeauna situat în lume, iar eșecul, constitutiv ființei sale, îl va defini pentru totdeauna drept o conștiință nefericită și o ființă mereu în așteptarea propriei sale ființe. Dar acest destin implacabil, departe de a condamna individul la pesimism și la resemnare, reprezintă dimpotrivă, în viziunea lui Sartre, șansa omului de a-și construi neîncetat propria esență, într-o libertate deplină și cu posibilitate de progres înfinit.

9. CELĂLALT ȘI FIINȚA-PENTRU-CELĂLALT

Experiența cotidiană ne arată însă că acest om, descris până acum numai în calitate de *ființă-pentru-sine*, este, în același timp, și *ființă-pentru-celălalt*. Astfel, o serie de acte ale conștiinței, cum ar fi rușinea sau mândria, de exemplu, nu pot fi trăite prin simplă raportare la mine însumi, ci numai vizavi de altcineva. Căci atunci când fac un gest vulgar, nu-l judec în nici un fel; doar în momentul în care observ că cineva m-a văzut îi sesizez vulgaritatea și atunci mi-e rușine de mine, așa cum îi apar celuilalt, care mă vede într-un mod rușinos, neconvenabil pentru mine.

Deci, celălalt îmi mijlocește raportul cu mine însumi. Prin el, eu pot să mă observ ca pe un obiect, adică exact așa cum îi apar eu celuilalt. Acest obiect (să-i spunem persoană care a făcut un gest vulgar) nu este în întregime o creație a celuilalt, de care eu n-aș fi cu nimic răspunzător. Rușinea îmi arată din plin faptul că eu sunt, cel puțin în acest moment, așa cum mă vede celălalt. Dar acest aspect al ființei mele nu este considerat de Sartre a fi în mod strict de natura pentru-sinelui ci, datorită caracteristicilor lui specifice, el i se conturează ca un mod de a fi autonom al conștiinței.

„Astfel, celălalt nu numai că mi-a revelat ceea ce eram: el m-a constituit într-un nou tip de ființă, care trebuie să suporte noi calificative. Această ființă nu era în potență în mine înaintea apariției celuilalt, căci n-ar fi putut găsi loc în pentru-sine. [...] Dar, această ființă nouă care apare *pentru* celălalt, nu rezidă în celălalt; eu sunt responsabil de ea. [...] Prin urmare, rușinea este rușine *de sine în fața celuilalt*; aceste două structuri sunt inseparabile.”¹⁵³ Înseamnă că revelația structurilor ființei mele nu poate fi completă decât prin intervenția celuilalt, astfel încât existența pentru-sinelui implică în mod necesar ființa-pentru-celălalt.

¹⁵³ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, pp. 316-317.

Prima problemă care îmi apare în legătură cu celălalt este dacă el are sau nu o existență reală, de care să nu mă pot îndoii, așadar problema solipsismului. Ea a fost îndelung cercetată, iar filosofii au încercat să o rezolve de regulă căutând argumente indubitabile pentru a demonstra existența celuilalt. Sartre în schimb consideră că solipsismul nu se poate combate cu argumente care să dovedească logic faptul că în afara mea mai există și celălalt, deoarece procedând în acest mod ar însemna să-l construim pe celălalt din noi înșine, ceea ce ar distruge *de facto* argumentele ca atare.

Or, este el de părere, „existența celuilalt are natura unui fapt contingent și ireductibil. Celălalt *se întâlnește*, nu se constituie. [...] Dacă deci celălalt nu este în mod imediat prezent la mine, și dacă existența sa nu este la fel de sigură ca a mea, orice conjectură asupra lui este total lipsită de sens. Însă eu nu pun ipotetic existența celuilalt: o afirm”¹⁵⁴, am deplina ei certitudine, am comprehensiunea sa totală, deși numai implicită. Pentru a evidenția temeiul acestei certitudini, este nevoie să-mi cercetez propria ființă iar atunci *cogito*-ul o să-mi descopere existența indubitabilă a celuilalt, cu toate că, nu în calitate de obiect, ci ca subiect, ca cineva în toate privințele asemenea mie, dar care, totuși, nu sunt eu și față de care păstrez întotdeauna o distanță, care nu va permite vreodată nici un fel de fuziune între noi.

„Trebuie gândite în același timp eșecul teoretic al solipsismului și ireductibilitatea *Cogito*-ului la orice determinație exterioară. Solitudinea este imposibilă și la limita conceptibilului, dar pentru-sinele rezistă la orice sinteză cu celălalt ca și cu lumea. Nici o obiectivare a acestei relații cu altul nu poate epuiza bogăția relației cu Celălalt, de vreme ce, nu ne situăm pe terenul cunoașterii abstracte, dar nici o armonie prestabilită nu poate garanta acordul posibil între conștiințe.”¹⁵⁵

În relația mea cu celălalt, în mod obișnuit el îmi apare în primul rând ca un obiect, dar, în al doilea rând, eu îl receptez și ca persoană, ceea ce dezvăluie un raport original al meu cu celălalt, în care acesta

¹⁵⁴ *Ibidem*, pp. 352, 354.

¹⁵⁵ Guigot, André, *Sartre. Liberté et histoire*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p. 121.

nu-mi va mai apărea prin intermediul cunoașterii. De exemplu, sunt într-un parc și nu departe de mine se află o peluză mărginită de scaune. Un bărbat trece de-a lungul scaunelor iar eu îl percep deopotrivă ca pe un obiect și ca pe un bărbat. Dacă ar fi doar un obiect, el s-ar adăuga pur și simplu celorlalte lucruri văzute și n-ar modifica defel relațiile dintre ele iar universul format din toate aceste obiecte ar fi al meu în sensul că ele s-ar grupa în jurul meu în calitate de unic centru de referință.

Dar eu percep acest obiect și ca bărbat, ca persoană adică, și atunci realizez că lucrurile se ordonează în jurul lui ca în jurul unui obiect privilegiat. În felul acesta relația dintre el și lucruri apare ca o dezintegrare a relațiilor pe care le percep între obiectele spațiului meu, deci ca o dezintegrare a propriului meu spațiu, căci obiectele acestuia se regroupează formând spațiul celuilalt. Ca urmare, Sartre poate afirma că bărbatul respectiv „mi-a furat lumea”, de vreme ce poziția mea față de aceleași lucruri s-a schimbat radical, eu nemaifiind acum decât un simplu obiect, a cărui ființă este integrată, alături de ele, în universul celuilalt.

„În și prin revelația ființei-mele-obiect pentru celălalt pot eu să sesizez prezența ființei-sale-subiect. [...] Astfel, noțiunea de celălalt n-ar putea, în nici un caz, să vizeze o conștiință solidară și extramundană pe care nici nu o pot gândi: bărbatul se definește în raport cu lumea și în raport cu mine însumi; el este acest obiect al lumii care determină o o scurgere internă a universului, o hemoragie internă; el este subiectul care mi se dezvăluie în această fugă de mine însumi către obiectivare”¹⁵⁶, pe care pentru-sinele o desfășoară în permanență.

Deși celălalt este încă obiect pentru mine, de vreme ce eu, ca subiect, îl văd, el este un obiect cu totul special, care, în relație cu lumea, vede ceea ce văd și eu. Înseamnă că relația mea fundamentală cu celălalt în calitate de subiect se referă la posibilitatea mea permanentă de a fi văzut de către celălalt, și astfel de a fi, prin intermediul lui, un simplu obiect. Relația mea originară cu celălalt nu are deci un caracter abstract, căci în fiecare clipă celălalt mă privește

¹⁵⁶ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, pp. 361-362.

iar privirea este pură trimitere la mine însumi. Căci atunci când, în timpul unei misiuni de război, aud trosnind crengi în spatele meu, îmi dau seama că am fost văzut, iar acest lucru este revelația vulnerabilității mele, a faptului că am un corp supus determinismului spațio-temporal, care poate fi distrus. „Astfel, privirea este mai întâi un intermediar care trimite de la mine la mine însumi.”¹⁵⁷

Ca să vedem ce înseamnă asta, Sartre ne propune să ne imaginăm fiecare că privim în secret pe gaura cheii. Aflat pe planul conștiinței nereflexive, actul meu nu se face cunoscut eului meu, ci se identifică total cu mine și se justifică, atât prin scopul urmărit: spectacolul de văzut din spatele ușii, cât și prin instrumentul de folosit: gaura cheii. Practic, avem aici de-a face cu un complex de ustensilitate în care, pe fondul lumii, anumite mijloace se organizează în vederea unui scop obiectiv, fixat în virtutea unui „liber proiect al posibilităților mele”: gelozia, de exemplu.

Aceasta este o situație iar eu, privind pe gaura cheii datorită geloziei mele, mă aflu în acea situație. Totuși, în calitate de pentru-sine, căruia neantul îi este constitutiv, eu nu pot accepta ca o determinație absolută a mea faptul că privesc pe gaura cheii. Prin urmare, eu nu mă pot defini ca fiind cu adevărat în situație și, în vreme ce privesc pe gaura cheii, pot să consider că nu sunt eu cel care o face, de vreme ce nici nu există vreun eu, ci doar un ansamblu obiectiv de mijloace în vederea unui scop.

Dar în momentul în care aud pași pe coridor și realizez că cineva mă privește, conștiința mea nereflexivă, care până acum era îndreptată spre complexul de ustensilitate ușă-gaura cheii-spectacol de văzut, se concentrează asupra mea în calitate de eu. Acest lucru s-a întâmplat doar pentru că a intervenit celălalt, care, privindu-mă pur și simplu, m-a transformat efectiv într-un obiect al lumii: stabil, invariabil, adică eul. Prin urmare, conștiința *ego*-ului meu este indirectă, căci cel care mă instituie ca eu este celălalt, la care eul meu trimite ca la propriul său fundament și a cărui existență mi-o dezvăluie în mod spontan.

„Astfel, în mod original, legătura conștiinței mele nereflexive cu *ego*-ul-meu-privit este o legătură nu de cunoaștere, ci de ființă. Eu

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 364.

sunt, dincolo de orice cunoaștere pe care o pot avea, acest eu pe care un altul îl cunoaște. Și eu sunt acest eu care sunt într-o lume în care celălalt m-a alienat; căci privirea celuiilalt îmi cuprinde ființa și, corelativ, și zidurile, ușa, broasca de la ușă; toate aceste lucruri-ustensile, în mijlocul cărora sunt, întorc către celălalt o față care îmi scapă din principiu. Astfel, eu sunt *ego*-ul meu pentru celălalt în mijlocul unei lumi care se scurge către celălalt.”¹⁵⁸

În cadrul unor astfel de situații concrete apare o altă ființă decât mine, care este însă tot eu și pe care mi-o descoperă rușinea. Eu sunt, într-adevăr, această ființă, numai că nu sunt eu cel care o fundamentează, nereproducând-o, nici în mod direct, nici în mod indirect. De vreme ce ea este așa cum mă vede celălalt, el este fundamentul ei, iar în raport cu mine ea este, în bună măsură, nedeterminată și imprevizibilă, căci depinde de libertatea celuiilalt, ceea ce înseamnă că ea nu face parte din posibilitățile mele, ci reprezintă limita libertății mele.

Deși apare numai în cadrul libertății celuiilalt, ființa-pentru-celălalt este o dimensiune reală, autentică, a ființei mele, de care însă eu sunt separat de un neant, care este chiar libertatea lui. În plus, această ființă sunt eu, nu în modul obișnuit, al pentru-sinelui, ci al în-sinelui căci, privindu-mă, celălalt mă face să fiu, pentru el, ceea ce sunt, adică exact ca un lucru al lumii, care are o anume transcendență în raport cu celălalt, exprimând ființa mea în afara lui, dincolo de el. În felul acesta, prin simpla existență a celuiilalt, „oricare ar fi, oriunde ar fi, oricare ar fi raporturile sale cu mine, fără ca măcar să acționeze în alt fel asupra mea decât prin pura apariție a ființei sale, eu am un în afară, am o *natură*”¹⁵⁹, adică mă constitui ca obiect.

Sartre pune în evidență faptul că, în calitate de obiect, eu trăiesc drama alienării, căci nici măcar nu mai am posibilități, de vreme ce aceștia sunt depășiți de către celălalt către propriile sale posibilități. De exemplu, posibilitatea mea de a mă ascunde într-un ungher întunecos al coridorului, atunci când am auzit pași, poate fi depășită de către celălalt, prin posibilitatea de a lumina ungherul, de a mă descoperi, de a-i alerta pe ceilalți locatari, de a trage asupra mea, etc.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 367.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 369.

În raport cu posibilitățile celuiilalt, eu nu mai sunt decât un simplu instrument cu ajutorul căruia el realizează scopuri pe care eu nu le știu, iar în această postură eu sunt, realmente, în primejdie. „Și această primejdie nu este un accident, ci structura permanentă a ființei-mele-pentru-celălalt”¹⁶⁰, căci odată cu privirea celuiilalt, situația îmi scapă de sub control, eu nu mai sunt stăpân pe ea. Atunci când sunt privit, mi se fură lumea, mi se subminează locul central într-o lume a mea, în care obiectele se grupau în jurul meu și eu eram cel care le confeream spațialitate și temporalitate.

Devenit astfel simplu obiect, eu sunt integrat într-o lume străină, a celuiilalt, și primesc de la el dimensiunea spațio-temporală a lumii, decăzut la condiția de structură (e-adevărat, esențială) a unei situații spațio-temporale în lume și, în această calitate, îl las pe celălalt să-mi determine ființa. „Pentru mine eu sunt libertate, cu o putere indefinită de reluare și de conversiune dar pentru celălalt eu sunt un personaj determinat, cu proprietăți definitive, cu virtuți și vicii, pe scurt un destin închis, cu posibilități limitate și încremenite. Sub privirea celuiilalt libertatea mea este alienată precum sclavul în fața stăpânului.”¹⁶¹

Descoperindu-și o structură de ființă, pe care prin forțe proprii n-o putea afla și amenințat astfel în absoluta sa libertate, pentru-sinele poate reacționa în diverse moduri. În primul rând, dacă este de bună credință, el trebuie să recunoască faptul că privirea celuiilalt nu îi mistifică imaginea, ci îl arată exact așa cum este, și, chiar dacă acest mod inedit de a fi nu eludează felul obișnuit în care el se etalează în calitate de pentru-sine, îi este, totuși, complementar. Această recunoaștere poate lua, la rândul ei, forme diverse, ca de exemplu mândria, orgoliul, rușinea, revolta, ș.a.m.d.

Dar, revelația puterii pe care celălalt o are asupra ființei mele nu se poate să nu-mi declanșeze sentimentul că sunt fixat în mijlocul lumii, expus complet libertății celuiilalt, astfel încât cu siguranță sunt în primejdie, iar asta înseamnă că îmi este frică. În sfârșit, în momentul în care, copleșit de faptul că celălalt îmi transcende

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 375.

¹⁶¹ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris, P.U.F., 1969, p. 96.

continuu posibilitățile, ajung să am sentimentul alienării lor, atunci îmi recunosc sclavia.

Toate aceste considerații exprimă, în mare, conținutul experiențelor mele concrete, familiarizate cu moduri ale conștiinței care, fără să-mi modifice în vreun fel oarecare ființa pentru-mine, îmi conferă, în plus, o altă determinație: „dimensiunea *non-revelatului*”, pe care trebuie să o accept ca expresie reală a ființei mele deși se află în afara sferei mele de control și chiar în afara cunoașterii mele, de vreme ce depinde de libertatea imprevizibilă și infinită a celuilalt.

„Celălalt este deci pentru mine un scandal – tocmai în măsura în care eu n-aș putea, prin definiție, nici să-l reduc la mine nici să-l constituie în pur obiect, și în care el mă încremenește (în rușine de exemplu, dar la fel de bine în mândrie) într-o ființă care *sunt* eu dar fără să pot determina *ceea ce este* această ființă pentru el, ce face el din ea, care-i sunt posibilitii pe care el îi acordă.”¹⁶²

Acest celălalt poate să mă transforme în obiect, doar pentru că el mă privește în vreme ce eu nu-l privesc, iar el mă privește, doar în măsura în care nu se află în mijlocul lumii mele, ci vine către mine de dincolo de ea. Prin privire, el îmi este prezent fără nici un fel de intermediar, nefiind separat de mine decât prin faptul că nu sunt eu, dar eu nu îi sunt prezent, căci el nu este obiect în lumea mea, pe când eu sunt un obiect în lumea lui. Astfel, prin privirea celuilalt, privire pe care o simt îndreptată asupra mea, eu am evidența că, dincolo de mine, există celălalt, adică altul decât mine.

Dacă celălalt este pentru mine ființa prin care eu îmi câștig obiectivitatea, prezența lui la mine este necesară ori de câte ori încerc să mă sesizez ca obiect, deci să mă cunosc într-o manieră conceptuală și obiectivă. De aici rezultă că, departe ca existența celuilalt să poată fi obținută, pornind de la mine, printr-o serie de operații logico-deductive, ea îmi apare ca un fapt concret și indubitabil. Totuși, asta nu înseamnă că celălalt îmi este dat, căci atunci aș avea o reprezentare sau un concept al lui, așadar l-aș cunoaște, fapt ce l-ar transforma imediat în obiect, în vreme ce eu mi-aș pierde „obiectitatea”.

¹⁶² Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 214.

„Prezența la mine a celuilalt-privire nu este deci nici o cunoaștere, nici o proiecție a ființei mele, nici o formă de unificare sau categorie. Ea *este* și eu nu pot s-o deriv din mine. [...] Rușinea este revelația celuilalt nu în felul în care o conștiință revelează un obiect, ci în felul în care un moment al conștiinței implică, în mod colateral, un alt moment, ca motivație a sa. [...] Acesta ne arată suficient că nu în lume trebuie să-l căutăm mai întâi pe celălalt, ci alături de conștiință, ca o conștiință în care și prin care conștiința se face să fie ceea ce este. La fel cum conștiința mea sesizată prin *cogito* dă seamă în mod indubitabil despre ea însăși și despre propria sa existență, anumite conștiințe particulare, de exemplu «conștiința-rușine», îi dau seamă *cogito*-ului în mod neîndoielnic și despre ele însele, și despre existența celuilalt.”¹⁶³ Indubitabilitatea și necesitatea de fapt ale celuilalt sunt, așadar, ale propriei mele conștiințe, care se află într-un raport original de ființă cu celălalt.

Prin urmare, datorită privirii pe care i-o simțim asupra noastră, noi îi conferim celuilalt o prezență indubitabilă. Sartre recunoaște că, în realitate, este doar probabil ca celălalt să mă privească iar eu pot în mod constant să mă cred privit, fără să fiu. În aceste condiții, apare pericolul ca și existența celuilalt să capete un caracter pur ipotetic. Revenind la exemplul cu spionatul pe gaura cheii, să presupunem că, după ce m-am speriat că am fost văzut, constat că nu era nimeni care să mă descopere. Totuși, filosoful consideră că prin asta existența celuilalt nu este pusă la îndoială, căci spaima trăită mă poate face să renunț de a mai privi pe gaura cheii, iar dacă totuși voi continua, voi fi foarte precaut, căci de-acum înainte, îl voi simți pe celălalt peste tot în jurul meu.

Ceea ce mi s-a revelat în momentul alarmei false, nu este deci neființa celuilalt, ci doar neființa lui aici, în acest moment, lipsa lui de prezență la o ființă obiect din lumea mea. Și este normal să fie așa, de vreme ce celălalt-subiect este o prezență originală transcendentă, adică ființă-dincolo-de-lume, iar din faptul că celălalt este prezent la mine și-și exercită privirea asupra mea nu pot deduce cu necesitate că el

¹⁶³ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, pp. 381-382.

este chiar aici, în lume, și mă privește în mod concret. Totuși, el mă poate privi de dincolo de lume și astfel are pentru mine o existență indubitabilă, pe care și-o exercită asupra mea transformându-mă, făcându-mă să fiu ființă-pentru-celălalt.

Cum privirea celuiilalt este permanentă, indiferent că sunt privit sau nu de cineva la un moment dat, înseamnă că solitudinea pentru-sinelui este o stare imposibilă, ceea ce, de altfel, nu trebuie neapărat deplâns. „S-a repetat până la sațietate formula «infernul sunt Ceilalți», luând-o drept o declarație a lui Sartre și nu a unuia din personajele sale. E-adevărat că prezența celuiilalt poate deveni în mine, pentru mine, un infern, de vreme ce conștiința de mine nu poate să nu treacă prin conștiința de celălalt, care într-o oarecare măsură mă menține în fața propriei mele oglinzi. Drama se naște cu celălalt și nu există solitudine în care eul să se poată refugia pentru a scăpa. <Totuși> nu găsim la Sartre un pesimism radical al relațiilor umane iar relația cu celălalt nu este în mod fundamental o nevoie de posesie a celuiilalt și o frică de a fi posedat. Astfel de situații sunt posibile, chiar frecvente și chiar întreținute de ideologia burgheză a relațiilor familiale, dar ele nu sunt fatale: ceea ce este fatal este prezența celuiilalt, imposibila solitudine într-o aspirație la solitudine.”¹⁶⁴

Chiar dacă, așa după cum vom vedea, Sartre pune conduitele originare față de celălalt sub semnul conflictului, ceea ce este cu adevărat dramatic în raporturile pentru-sinelui cu altul decât sine, este faptul că primul acceptă obiectivarea conferită de privirea celui de al doilea – adică ființa-sa-pentru-celălalt – pe care vrea să o cunoască și să și-o subordoneze propriei libertăți, făcând astfel din sine ființa ideală, în-sinele-pentru-sine, dar, în mod inevitabil, ajunge la eșec, pentru că sinteza celor două structuri de ființă este contradictorie și deci imposibilă.

„Prin urmare, eu caut să ajung la mine în privirea celuiilalt, fără să fiu în măsură să recuperez complet această alienare a libertății mele. [...] Într-adevăr, pentru celălalt eu sunt ca o esență, dar în același timp sunt negat ca libertate; eu aspir deci să-mi integrez această viziune a

¹⁶⁴ Edouard Morot-Sir, *La pensée française d'aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1971, p. 29.

celuilalt, s-o realizez întemeind-o în libertatea mea. Dar aici este un *irealizabil*, o limită de netrecut și dincolo de capacitatea de înțelegere. Ar însemna să-mi asum o dată pentru totdeauna alienarea permanentă a ființei mele, să mă constituie bolnav dacă sunt văzut bolnav, curajos sau laș dacă sunt văzut ca atare¹⁶⁵ – în vreme ce eu sunt, prin definiție, ființa care, în mod continuu, își conferă dimensiunea nonexistenței, fiind ceea ce nu este și nefiind ceea ce este.

Așadar, celălalt pentru mine există tot timpul, chiar dacă, la un moment dat, într-un loc al lumii, el este doar o absență, căci însăși absența celuilalt este tot un fel de prezență. Raporturile de prezență și de absență nu pot caracteriza lucrurile. Despre un scaun sau despre un pachet de tutun, nu pot spune că este absent dintr-un loc, deși pot afirma, eventual, că ar fi trebuit să fie acolo. Pot spune că este absent, doar despre un individ uman și numai în raport cu locuri pe care el însuși le-a determinat cu prezența sa. De exemplu, pot spune despre Pierre că este absent din apartamentul în care locuiește sau din cafeneaua pe care obișnuiește să o frecventeze dar nu pot spune și că Sultanul Marocului este absent din acele locuri familiare doar lui Pierre.

În plus, nu voi vorbi despre absența lui Pierre nici în legătură cu un loc al naturii, chiar dacă el are obiceiul să treacă pe acolo. Dar voi putea deplânge absența lui la un picnic dacă el are relații cu oamenii prezenți acolo. Asta pentru că absența lui Pierre de la picnic este un mod de a fi concret al lui Pierre în legătură cu Thérèse, de exemplu, în sensul că el poate fi iubitul sau soțul ei. Astfel, a fi absent, pentru Pierre, în legătură cu Thérèse, este un mod aparte de a-i fi prezent. „Absența este deci o legătură de ființă între două sau mai multe realități-umane, care necesită o prezență fundamentală a acestor realități unele pentru altele și care nu este, de altfel, decât una din concretizările particulare ale acestei prezențe.”¹⁶⁶

Absența presupune neapărat conservarea existenței concrete a realităților umane, iar Sartre ne spune că distanța nu schimbă cu nimic

¹⁶⁵ Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Paris, P.U.F., 1971, p. 772.

¹⁶⁶ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 389.

faptul fundamental al prezenței lor reciproce. Astfel, indiferent că se află la Londra sau pe o insulă pustie, Pierre îi este prezent până la moarte Theresei, aflată în tot acest timp la Paris. Înseamnă că, fiecare dintre noi ne situăm nu în raport cu locurile, ci în raport cu ceilalți oameni, de care suntem legați într-un fel sau altul, oameni a căror prezență la noi are loc, de obicei, „în transcendență”, adică prin intermediul distanței. Eu mă situez deci în raport cu diverse persoane (și, în ultimă instanță, cu întreaga omenire) prezente sau absente actualmente față de mine, pe un fond de prezență originară a lor, prezență care are sens fie de ființă-privită fie de ființă-care-privește, după cum celălalt este pentru mine obiect sau eu însumi sunt obiect pentru celălalt.

„Ființa-pentru-celălalt este un fapt constant al realității mele umane și eu o sesizez cu necesitatea sa de fapt chiar și în cel mai mic gând pe care-l formez despre mine însumi. Oriunde aș merge, orice aș face [...] celălalt îmi este prezent peste tot ca cel prin care eu devin obiect. Ulterior acestui fapt, eu pot foarte bine să mă înșel asupra prezenței empirice a unui celălalt-obiect pe care tocmai l-am întâlnit în drumul meu [...] prezența mea fundamentală la toți oamenii, prezența la mine însumi a tuturor oamenilor nu este alterată. Căci nu apariția unui om ca obiect în câmpul experienței mele este cea care îmi comunică faptul că *există* oameni. Certitudinea mea în legătură cu existența celui alt este independentă de aceste experiențe și, dimpotrivă, ea este cea care le face posibile.”¹⁶⁷

În concluzie, deși ființa-pentru-celălalt nu se poate deduce logic din ființa-pentru-sine, și nici ființa-pentru-sine nu se poate deduce logic din ființa-pentru-celălalt, conștiința, pentru-sinele, îl întâlnește pe celălalt alături de sine, ca o prezență indubitabilă, care-i schimbă raporturile cu lumea și care, prin privirea pe care i-o aruncă, îl transformă într-un obiect, îi dă adică obiectivitate, făcându-l să fie ceea ce este – lucru pe care pentru-sinele l-a urmărit dintotdeauna, dar el își dobândește acum această ființă-în-sine doar cu prețul alienării sale, devenind ființă-pentru-celălalt.

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp. 391-392.

10. ONTOLOGIA CORPULUI

Am arătat deci că, pentru mine, celălalt există în mod firesc și cu necesitate, de vreme ce experiența cea mai banală ține cont de existența lui. Însăși obiectivitatea mea îmi relevă existența celuilalt, deoarece ea nu este posibilă decât dacă eu sunt obiect pentru celălalt. În același timp, și celălalt este obiect pentru mine, chiar dacă el este mai mult decât obiect, fiind, practic, celălalt *eu*, subiectul. Dar amândouă, adică pe de o parte obiectul, care este celălalt pentru mine și, pe de altă parte, obiectul, care sunt eu pentru celălalt, se manifestă, într-o primă instanță, ca niște corpuri. Prin urmare trebuie să ne întrebăm: Ce este corpul meu? Ce este corpul celuilalt?

Problema, pusă în felul acesta de către Sartre, nu este totuși nouă. Raportul dintre suflet și corp, în calitate de două naturi distincte ce compun o singură entitate, a fascinat din cele mai vechi timpuri filosofii, care s-au străduit din răspuțeri să justifice unitatea ființei umane. În general, cu excepția cazului materialiştilor, care subordonau viața sufletească proceselor fiziologice desfășurate în creier, unitatea respectivă s-a înfăptuit sub autoritatea sufletului, socotit elementul superior, care conferă identitate de sine omului, atunci când corp și suflet nu erau privite drept moduri de manifestare distincte dar, în fond, echivalente, ale aceleiași realități originare.

În filosofia contemporană, pe măsură ce conceptul sufletului, ca atare, a căzut în desuetudine, gânditorii au preferat să vorbească de spirit, psihic sau de conștiință, dar problema felului în care ele formează o unitate necesară cu corpul a continuat să-i frământeze. Mai mult, corpul însuși s-a bucurat în acest sens de o atenție specială din partea lor. Pe această linie a elucidării locului pe care corpul îl ocupă în definirea omului ca om, se înscriu și eforturile lui Sartre de a-i descoperi modurile complexe de a fi, a căror cercetare se constituie într-o autentică ontologie a corpului. De altfel, ea se realizează din perspectiva întregii ontologii a lui Sartre, unde se integrează firesc, în calitate de parte semnificativă.

Ținând cont de împărțirea dihotomică a ființei în ființă-în-sine, compactă, identică mereu cu sine – și ființă-pentru-sine, care se depășește continuu, fiind, astfel, altceva decât sine, locul corpului trebuie găsit, fie în una, fie în alta dintre cele două regiuni. La prima vedere, dată fiind stabilitatea relativă a corpului, faptul că, practic, este un lucru printre alte lucruri ale lumii, am fi îndreptățiți să credem că el îi aparține primeia dintre ele, care exprimă ființa imuabilă a lucrurilor, fiind, în limbajul lui Sartre, ceea ce este și nefiind ceea ce nu este, în vreme ce a doua se definește prin faptul că este ceea ce nu este și nu este ceea ce este – ființă întruchipată de conștiință.

Dar cum aceasta din urmă – în virtutea faptului că este mai mult decât totalitatea structurilor noastre psihice – reprezintă însăși ființa omului, ființa lui completă, ea trebuie să-și integreze și corpul, chiar dacă în calitate de element de facticitate, adică o dimensiune pe care o primește de la ființa-în-sine, căreia deci nu-i poate fi temei, dar de care este pe deplin responsabilă. Din această cauză, corpul, deși este facticitate, adică expresie a urmelor lăsate de ființa-în-sine în ființa-pentru-sine, nu face parte din ființa-în-sine, ci reprezintă pentru-sinele însuși într-una din modalitățile lui proprii de a fi.

„În mod fundamental, corpul este întotdeauna ființă-pentru-sine. [...] Pentru-sinele *este* corp conștient. Conștiința există încorporată. Sartre ne spune că corpul este facticitatea pentru-sinelui, datul ființei sale situate în lume. [...] Corpul este cel care individualizează, care servește ca centru de referință unificator, care face posibil să distingem visul de realitate. Sartre ne interzice să credem despre conștiință că locuiește un corp sau că-l posedă sau că îl folosește, căci toate acestea ar implica existență separată – și existenți – în interiorul unui pentru-sine.”¹⁶⁸

Dacă nu suntem dispuși să ținem cont de această stare de fapt, ce exprimă statutul special al corpului uman printre celelalte corpuri ale lumii, nu vom înțelege niciodată corect problema raporturilor dintre el și conștiință și, ca urmare, nici unitatea ființei-pentru-sine a omului.

¹⁶⁸ Hazel E. Barnes, Sartre's ontology: The revealing and making of being, în *The Cambridge Companion to Sartre*, Christina Howels (editor), Cambridge University Press, 1998, p. 20.

Căci, evident, este extrem de dificil să obții un întreg autentic dintr-un element ce reprezintă pura interioritate, sesizată prin introspecție sau în mod reflexiv, și un altul strict exterior, material, divizibil și analizabil științific.

De fapt, ceea ce face imposibilă o astfel de sinteză este că în ea se inserează, în mod ilicit, un corp care nu ține de conștiința în cauză, ci reprezintă corpul celuilalt. Căci, în mod original corpul meu nu va fi perceput de mine niciodată ca un obiect oarecare, așa cum este privit corpul unui străin, iar în momentul când mă raportez la el în acest mod, eu nu mai sunt el, el nu mai este ființa mea, ci se degradează într-o simplă proprietate a mea. Or, numai corpul meu pentru mine poate fi o dimensiune a conștiinței mele și, în această calitate, el nu poate fi un obiect.

Obiectualitatea sau, folosind termenul sartrean, „obiectitatea” corpului există, într-adevăr, ținând și ea de ființa lui, dar aceasta este ființa-sa-pentru-celălalt, nu pentru mine, reprezentând corpul meu în relație cu lumea, aflat în mijlocul ei. Prin urmare, corpul există atât în calitate de ființă-pentru-sine, cât și în calitate de ființă-pentru-celălalt, dar aceste două aspecte ale lui se situează pe două planuri ontice distincte, fiind ireductibile unul la celălalt și, mai mult, incomunicabile.

În ceea ce privește corpul meu pentru mine, cel care dă cu adevărat seama de unitatea indestructibilă a ființei umane, el este eu însumi, și cum pentru Sartre, eu sunt pentru-sine, conștiință adică, de aici rezultă că ființa-pentru-sine trebuie să fie deopotrivă conștiință și corp, ceea ce însă nu înseamnă: într-o parte conștiință, într-o parte corp ci, în același timp, în întregime conștiință și în întregime corp. Așadar, potrivit lui Sartre, nu există fenomene psihice care să se desfășoare în mod separat și pe care să le unești apoi cu corpul, după cum nici corpul nu ne dezvăluie o altă ființă decât aceea a conștiinței, el fiind în întregime conștiință, adică „spirit”.

Pentru a justifica aceste afirmații și pentru a înțelege ce înseamnă corpul ca ființă-pentru-sine sau pentru-sinele în calitate de corp, Sartre analizează relația pentru-sinelui cu în-sinele, adică ființa-noastră-în-lume, subliniind faptul că lumea și pentru-sinele nu reprezintă două entități distincte, care abia ulterior comunică între ele.

Dimpotrivă, „pentru-sinele este prin el însuși raport cu lumea”¹⁶⁹, de vreme ce se afirmă doar prin negarea faptului că el ar fi ființa-în-sine iar prin această negație face să existe lumea și, în același timp, se face pe sine să fie în lume.

Lumea este deci ființa dezvăluită pentru-sinelui drept ceea ce el nu este și, în virtutea acestei dezvăluiri, ea capătă consistență în raport cu pentru-sinele, orientându-se în funcție de el. De aceea lumea nu este niciodată lume în genere, lume pur și simplu, adică strict obiectivă, ci întotdeauna ea este *lumea mea*, gravitând ordonat în jurul meu ca o imagine a mea. Și chiar dacă este total întâmplător ce ordine anume are lumea, eu însumi sunt centrul ei ordonator, eu însumi sunt cel care o determin.

Această ordine a lucrurilor lumii, necesară în sensul că apariția mea o face să existe în mod inevitabil dar, în același timp, total nejustificabilă și pe care n-o pot controla de vreme ce eu sunt contingent și nu pot fi fundamentul ființei mele, „este corpul, așa cum este el pe planul pentru-sinelui. În acest sens, s-ar putea defini corpul ca *forma contingentă pe care o ia necesitatea contingenței mele*. Nu e nimic altceva decât pentru-sinele.”¹⁷⁰ Corpul nu poate fi, pur și simplu, un în-sine adăugat pentru-sinelui și fixat în acesta, fiindcă atunci ființa umană ar încremeni, absorbită în întregime de ființa-în-sine. Ceea ce el exprimă, ca structură definitorie a omului, este faptul fundamental că acesta nu își este propriul său temel, adică nu-și poate da singur ființa, pe care o primește de la în-sine (singurul cu o existență pleneră), lucru ce-l face să se manifeste sub forma unei ființe contingente, printre alte ființe contingente.

Corpul deci reprezintă facticitatea pentru-sinelui, modul de a fi al pentru-sinelui care-i exprimă contingența, adică faptul că, pe de o parte, este total întâmplător că el există și, pe de alta, că el există doar situat în lume, sub formă de a-fi-aici. Cu alte cuvinte, omul poate la fel de bine să fie sau să nu fie dar, dacă este, el nu poate fi decât *aici* sau *acolo*, de exemplu: aici, la această masă, în fața ferestrei, la stânga

¹⁶⁹ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 425.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 429.

tabloului sau acolo, pe stradă, pe apă, în vârful aceluși munte, etc. La rigoare, toate lucrurile lumii contribuie la situarea mea cât mai exactă și, cum corpul exprimă chiar această situație, el nu se mărginește să fie doar o formă printre atâtea altele ci se identifică, din acest punct de vedere, cu întreaga lume.

Dar fiindcă pentru-sinele este o ființă care se transcende mereu pe sine însăși, devenind tot timpul, prin neantizare, alta decât este, rostul situației sale este tocmai acela de a fi mereu depășită și ea nici nu există decât în măsura în care este depășită. De aceea niciodată corpul meu nu este un dat pur și simplu, pe care să-l pot cunoaște într-o manieră fermă ci reprezintă tot timpul *depășitul*, adică în-sinele neantizat de către pentru-sinele, care, prin acest act de neantizare, scapă de el, se detașează dar, care, în același timp, este parțial recuperat de către în-sinele.

În consecință, pentru-sinele nu se poate dispensa de corp, care face parte din modul său firesc de a fi, reprezentând „o caracteristică” *sine qua non* a acestuia. Astfel, „nu e adevărat că el ar fi produsul unei decizii arbitrare a unui demiurg, nici că unirea sufletului cu corpul ar fi apropierea contingentă a două substanțe radical distincte: dimpotrivă, decurge în mod necesar din natura pentru-sinelui ca el să fie corp, ca evadarea sa neantizatoare din ființă să se realizeze sub forma unei angajări în lume.”¹⁷¹

Corpul, așadar, reprezintă „individuația” angajamentului pentru-sinelui în lume, cu alte cuvinte, felul concret, într-o anumită măsură necesar, în alta contingent, în care pentru-sinele se înserează în lume. Cum pentru-sinelui îi este imposibil să se smulgă acestei individuații, conștiința nu poate exista separat de corp. Prin urmare, din punctul lui Sartre de vedere, nu avem nici un temei să credem că spiritul (sau sufletul) se poate detașa, fie prin gândire pură fie prin moarte, de corp.

Nu mă pot dispensa în nici un fel de corpul meu, de vreme ce, în calitate de sediu al celor cinci simțuri, el este centrul de referință total pe care îl indică lucrurile. Căci în momentul apariției lor în lume, ele se ordonează în funcție de capacitățile noastre perceptive, iar acestea sunt structurate din perspectiva corpului nostru. Pentru noi însă, care

¹⁷¹ *Idem.*

suntem el, el este un imperceptibil. căci, de exemplu, niciodată nu vedem sau nu auzim decât lucrurile, nu și ochiul sau urechea care le vede și le aude. Prin urmare, ceea ce indică toate obiectele lumii, corpul nostru, este un non-obiect și anume: ființa-noastră-în-lume. Acest lucru mă îndreptățește să afirm despre corpul meu că, deși are o existență concentrată într-un singur punct, cu care mă identific dar pe care nu-l pot cunoaște, el este, totodată, răspândit în întreaga lume. De aceea, a spune că există o lume sau că eu am un corp este, consideră Sartre, același lucru.¹⁷²

Dar corpul meu nu este numai centru de referință al lucrurilor, ci și centru de acțiune, pentru că el este cel care ordonează, orientând și dând sens, toate complexele de ustensile din lume, adică ansamblurile de lucruri-instrumente în vederea realizării a diverse scopuri. Asta pentru că la capătul oricărui instrument de folosit se află întotdeauna mâna mea – practic, corpul – care, într-un fel, este instrumentul instrumentelor dar care, din punctul meu de vedere, nu este instrument, căci eu nu o utilizez ca pe un lucru, ci doar o simt.

De aceea, pentru mine corpul meu nu este obiect și nu poate fi cunoscut, asemenea unui obiect, căci eu sunt chiar corpul meu iar el reprezintă angajamentul meu în lume, faptul concret de a fi în ea, fapt la care trimit din aproape în aproape toate lucrurile acesteia. Și, cu toate că noi suntem corpul nostru în mod imediat, iar prin intermediul corpului suntem prezenți la fiecare lucru al lumii, datorită faptului că lucrurile sunt cele care ni-l dezvăluie, ele se interpun între noi și corpul nostru, de care suntem despărțiți prin întreaga lume.

Dar pentru fi cu adevărat prezent la lucruri și, mai mult, pentru a-mi realiza posibilitățile și, astfel, pentru a-mi atinge sinele propriu, cu alte cuvinte: plenitudinea de ființă, corpul trebuie, inevitabil, depășit. Iar în calitate de depășit el reprezintă trecutul meu imediat, adică ceva definitiv, acea parte de pentru-sine recuperată deja de către în-sine, semn al faptului că pentru-sinele nu-și este propriul său teme. În felul acesta corpul se dovedește a fi o structură permanentă a ființei mele și condiția de posibilitate a conștiinței mele, atât în calitate de conștiință a lumii cât și ca proiect transcendent pentru viitorul meu.

¹⁷² *Ibidem*, p. 440.

„Corpul, centru instrumental, este în mod natural întotdeauna în raport existențial cu conștiința, dar acest raport instaurează o corporeitate perfect subordonată liberului proiect. Încă de pe planul conștiinței non poziționale (care este conștiință (de) sine în calitate de proiect liber către o posibilitate care este a sa) corpul este cel dincolo de care conștiința trece pentru a fi ceea ce ea are spre a fi.”¹⁷³

Așadar, până și conștiința în starea sa originară, dizolvată total în obiectul ei, numită de Sartre conștiință nonthetică de sine, este, deopotrivă, conștiință de corp ca despre acel ceva care ea este, fără a fi el, pe care ea îl depășește și-l neantizează, pentru a se face conștiință. De aceea, conștiința corpului este, oarecum, „laterală”, corpul fiind neglijat, „trecut sub tăcere” de către conștiință; totuși, ea îl sesizează mereu ca pe o existență de fapt și ca o contingentă a sa lipsită de culoare, ca pe un gust fad, mereu prezent, căruia Sartre îi dă numele de *greață*. Iar pentru el acest termen nu este deloc o simplă metaforă ci exprimă precis actul originar de revelare a facticității noastre, reprezentând temeiul ontologic pe care se produc toate grețurile noastre concrete.

„Deci: pentru Sartre nu există un corp și un suflet în sensul cartezian și scolastic ci conștiința, care, dacă vrea să fie în lume, trebuie să fie corp, chiar dacă, o dată ce este corp, ea va fi întotdeauna mai presus de corp. Acest corp nu este un instrument pentru suflet în sensul platonice; conștiința sau Pentru-sinele își există instrumentul în întregul complex de ustensilitate care este lumea; acest instrument este corpul.”¹⁷⁴

Astfel, într-o manieră originală, punând în acțiune resorturile unei ample ontologii, Sartre reușește să justifice relația de interdependență, chiar de cvasiidentitate dintre conștiință și corp dar, atenție, este vorba doar de corpul-meu-pentru-mine, așa cum îi apare omului în experiența sa imediată cu sine însuși și cu lumea. Ceea ce se

¹⁷³ Claude Poulet, *Sartre ou les aventures du sujet. Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique du premier Sartre*. Paris-Budapest-Torino, Éditions L'Harmattan, 2001, p. 202.

¹⁷⁴ Wilfrid Desan, *The tragic finale. An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre*, New York, Harper & Row, Publishers, 1960, p. 78.

evidențiază în felul acesta este faptul că, în mod original, omul nu *are* ci *este* un corp și, totodată, modul în care el își *există* corpul. Dar acest aspect, deși fundamental, este numai o primă dimensiune ontologică a corpului, care nu epuizează gama structurilor de ființă în care el poate fi integrat.

De exemplu, corpul meu nu există numai pentru mine, ci și pentru celălalt, iar în calitate de corp-pentru-celălalt prezintă caracteristici speciale, așa cum ființa-mea-pentru-celălalt este cu totul alta decât ființa-mea-pentru-mine. Pot însă foarte ușor să-mi dau seama de ele, pentru eu îi voi apărea celuiilalt întotdeauna în aceiași termeni în care el îmi apare mie. Asta pentru că celălalt este altul decât mine, fiind adică eu însumi ca altul și nu se deosebește de mine prin nimic, decât prin aceea că nu sunt eu, iar „structurile ființei-mele-pentru-celălalt sunt identice cu cele ale ființei celuiilalt pentru mine.”¹⁷⁵

De altfel, în relația noastră originală, celălalt nici nu-mi apare mie ca simplu corp, ci este însuși subiectul, care, prin faptul că mă privește, mă transformă într-un obiect al lumii lui. Desigur, celălalt poate fi pentru mine și obiect, atunci când, la rândul meu, îl privesc, dar, așa cum deja am văzut, el este un obiect special, care poate oricând privi obiectele lumii mele, orientându-le spre el și „furându-mi” astfel lumea.

Prin urmare, obiectele lumii mele indică, în afară de centrul lor de referință principal, care este corpul meu, deci în mod lateral și secundar, un alt centru de referință, obiect, care este chiar corpul celuiilalt. În aceste condiții, celălalt, în calitate de corp, este pentru mine un lucru printre alte lucruri, integrat lumii mele și un instrument pe care-l pot utiliza. Fiindcă deși el este *dincolo* de mine, deci o transcendență, este totuși o transcendență transcendată, pe care o pot depăși spre propriile mele scopuri.

În calitate de obiect, el i se revelează cu necesitate cunoașterii mele, spre deosebire de corpul meu pentru mine, care nu-mi poate fi obiect și pe care nu-l pot cunoaște. Dar această necesitate este dublată

¹⁷⁵ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Pitești București, Editura Paralela 45, 2004, p. 467.

de o permanentă contingentă, căci sunt cu totul întâmplătoare forma lui concretă, localizarea și apartenența la o categorie sau alta de vârstă, etnică, socială, etc. Asta înseamnă că niciodată corpul celuilalt nu este perceput în mod abstract, ci ca centru de referință al unei situații concrete, pe care o indică o anumite dispunere a lucrurilor lumii. Prin urmare, întotdeauna celălalt îmi este dat mie în calitate de corp în situație.

De asemenea, nu există mai întâi corp și apoi acțiunea acestuia, ci corpul este însăși „contingenta obiectivă a acțiunii celuilalt.”¹⁷⁶ Astfel, corpul celuilalt este o facticitate care îi apare propriei mele facticități și, în același timp, este o „totalitate a relațiilor semnificative cu lumea”.¹⁷⁷ De aceea, pentru mine el este, în mod obligatoriu, o totalitate sintetică, ceea ce înseamnă că eu nu l-aș putea sesiza decât pornind de la o situație globală care îl indică și că n-aș putea zări, în mod izolat, un organ oarecare al corpului celuilalt, ci pornind întotdeauna de la întregul corpului viu.

Toate acestea arată că percepția corpului celuilalt și, ca urmare, percepția corpului meu de către celălalt, este radical diferită de percepția lucrurilor, ceea ce este încă o dovadă a poziției cu totul speciale a corpului uman printre corpurile lumii și ne facilitează înțelegerea lui ca mod de a fi al pentru-sinelui, adică al conștiinței.

Dacă însă corpul meu poate fi cunoscut și folosit de către celălalt, iar eu receptez această situație, înseamnă că eu pot să exist pentru mine în condiția de corp pentru celălalt. Aceasta reprezintă ultima dimensiune ontologică a corpului meu și, din punctul lui Sartre de vedere, exprimă o relație de alienare, în cadrul căreia eu apar ca o ființă-unealtă, integrată lumii celuilalt. Revelația ființei-mele-obiect, adică a transcendenței mele transcendate, se face în momentul în care simt că celălalt mă privește, căci în privirea lui eu sunt așa cum este pentru mine un lucru oarecare.

Întâlnirea cu celălalt, în care mi se evidențiază existența corpului meu în afara mea, ca un în-sine pentru celălalt, în mijlocul unei lumi străine, este un adevărat șoc, pe care îl scot cel mai bine în evidență

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 474.

¹⁷⁷ *Idem*.

structurile afective. De exemplu, roșeața, stânjeneala, transpirația timidului în relațiile cu semenii exprimă conștiința existenței corpului său pentru celălalt, pe care nu-l poate controla pentru că se află sub stăpânirea celui alt. Timidul recunoaște acest lucru și atunci singura soluție i se pare neantizarea corpului său. De aceea simte mereu dorința „să intre în pământ”, „să fie invizibil”, însă ceea ce vrea el să distrugă nu este corpul-său-pentru-sine ci corpul-său-pentru-celălalt, adică tocmai dimensiunea care-i exprimă alienarea.

Acest comportament i se pare lui Sartre semnificativ pentru faptul că „noi atribuim corpului-pentru-celălalt tot atâta realitate ca și corpului-pentru-noi.”¹⁷⁸ De altfel, ni se pare că el ne arată mai exact felul în care suntem decât corpul pentru-noi, care, de fapt, nu ne oferă o cunoaștere, ci o trăire. De aceea, ne străduim din răspuțeri să ajungem să ne vedem corpul, așa cum este el văzut de către celălalt.

În acest sens, limbajul are un rol esențial, căci întotdeauna noi utilizăm pentru a ne desemna corpul concepte care ne vin de la celălalt. De exemplu, limbajul este cel care mă învață structurile corpului meu pentru celălalt, care exprimă deci perspectiva celui alt asupra mea. Prin intermediul analogiei, ele sunt proiectate și asupra corpului meu pentru mine. În felul acesta, practic, corpul meu este asimilat corpului celui alt. Dar efectul acestei proceduri nu poate fi altul decât adâncirea alienării corpului meu. Iar în măsura în care insistăm să înțelegem corpul-meu-pentru-mine prin prisma celui alt, ratăm viziunea corectă asupra lui.

„În fapt, natura corpului-meu-pentru-mine îmi scapă în întregime de îndată ce eu îmi însușesc punctul de vedere al Celui alt. Iată de ce eu învăț să-mi cunosc propriul corp prin intermediul cunoașterii Celui alt și de ce copilul primește cunoștințe despre corpul Celui alt înainte să-și cunoască propriul corp.”¹⁷⁹

În aceste condiții, este normal ca relația de indestructibilă unitate dintre corp și conștiință să nu mai pară atât de evidentă, de vreme ce corpul este înțeles asemenea unui obiect oarecare al lumii, deci ca o

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 486.

¹⁷⁹ Wilfrid Desan. *The tragic finale. An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre*, New York, Harper & Row, Publishers, 1960, p. 84.

ființă-în-sine concretă, compactă, eminent materială, iar conștiința este privită ca opusul ei, adică un inefabil spiritual, cu structură evanescentă. Or, ontologia lui Sartre urmărește să înlăture tocmai această perspectivă de abordare a modului lor de a fi precum și a raporturilor dintre ele, perspectivă pe care o consideră fundamental greșită.

Propunând o viziune asupra omului ca ființă-pentru-sine, adică în calitate de conștiință caracterizată, printre altele, de facticitate, a cărei expresie concretă este corpul, Sartre îi conferă acestuia rol de dimensiune a ei esențială, în lipsa căreia pentru-sinele n-ar putea exista în lume și, practic, nici nu ar fi, de vreme ce conștiința nu există decât situată. Corpul se dovedește a fi, astfel, nimic altceva decât însăși conștiința, în modalitatea ei specifică de inserție în lume, ceea ce reprezintă o justificare superioară, realizată într-un stil cu totul original și de o mare forță sugestivă, a unității dintre conștiința și corpul nostru, care se presupun reciproc.

Alături de alte idei celebre ale lui Sartre, cum ar fi cele privind libertatea sau valorile, ipoteza corpului ca facticitate a pentru-sinelui, se înscrie și ea ca una din contribuțiile importante ale filosofiei contemporane la înțelegerea de sine a omului, căruia îi revelează dimensiuni inedite, pe care nici o exegeză serioasă din domeniu nu-și poate permite astăzi să le ignore.

11. ATITUDINI PRIMARE FAȚĂ DE CELĂLALT

Tot ceea ce am pus până acum în evidență, vizavi de corpul nostru, ne va ajuta să înțelegem mai ușor multiplele raporturi concrete dintre ființa mea și ființa celuilalt. Căci, felul în care ele se configurează implică, inevitabil, facticitatea iar în cadrul lor noi ne manifestăm, nu doar în calitate de conștiințe ci, în aceeași măsură, ca niște corpuri printre atâtea altele ale lumii.

De altfel, aceste relații merită să fie studiate, pentru că adaugă multe elemente inedite analizei de până acum a poziției mele față de celălalt, realizată din perspectiva strictă a statutului ei original, de principiu. Și oricât de decisiv este raportul primar dintre pentru-sine și celălalt în configurarea tuturor genurilor ulterioare de relații dintre ei, acestea „nu sunt simple specificații ale relației fundamentale: cu toate că fiecare cuprinde în ea relația originală cu celălalt ca structură esențială și ca fundament al său, ele sunt moduri de a fi în întregime noi ale pentru-sinelui. Ele reprezintă, într-adevăr, diferitele atitudini ale pentru-sinelui într-o lume în care există celălalt.”¹⁸⁰

Practic, este vorba de relații ale pentru-sinelui cu în-sinele în prezența celuilalt și, cu toate că ele nu pot fi evidențiate în mod exhaustiv deoarece sunt nenumărate, Sartre se încumetă să le pună în lumină pe cele mai simple, deci primare. Dar el ne atrage de la început atenția că toate trebuie înțelese din perspectiva conflictului, deoarece „conflictul este sensul original al ființei-pentru-celălalt.”¹⁸¹ Așadar, indiferent care ar fi aceste relații, în esență în fiecare eu încerc să mă eliberez de sub dominația celuilalt și să-l acaparez iar celălalt, la rândul său, încearcă să scape de sub dominația mea și să mă aservească.

Așa cum am arătat deja, posesia, indiferent că este a mea de către celălalt sau a celuilalt de către mine, se realizează în actul de a

¹⁸⁰ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 495.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 499.

privi. Celălalt îmi posedă ființa prin intermediul privirii, căci privindu-mă el mă vede așa cum eu nu mă pot vedea, ceea ce echivalează cu a mă face să fiu, deși nu în ființa-mea-pentru-mine ci în calitate de ființă-pentru-celălalt, de care eu sunt pe deplin responsabil dar pe care nu o întemeiez. Bineînțeles însă, cea mai vie dorință a mea este de a fi fundament pentru oricare din modurile de manifestare a ființei mele și, ca atare, mă angajez într-un act de recuperare de la celălalt a ființei-mele-pentru-celălalt, ceea ce implică asimilarea libertății lui. Astfel, în relația mea cu celălalt, eu sunt proiect de „recuperare” a ființei mele, care este, totodată, proiect de „resorbție” a celuilalt.

Totuși, prin asimilare, eu nu urmăresc să-l distrug, într-un fel sau altul, pe celălalt; căci astfel, la rândul ei, ființa-mea-pentru-celălalt ar pieri, ceea ce presupune o diminuare a propriei mele ființe; or, eu nu vreau asta, vreau doar să recuperez pentru mine o parte a ființei care, de regulă, îmi scapă controlului, cu alte cuvinte vreau să dobândesc posibilitatea de a lua asupra mea punctul de vedere al celuilalt, vreau să mă văd cu ochii celuilalt; asta înseamnă să-l încorporez în mine pe celălalt, în alteritatea sa, nu în calitate de obiect pe care îl privesc, ci în calitate de subiect, care mă privește și mă întemeiază, astfel, în toată libertatea sa.

Practic, pentru-sinele proiectează o unitate de sine cu celălalt, care este însă, din principiu, imposibilă, de vreme ce este contradictorie, căci este vorba de o unitate în care ambii termeni să rămână exact ceea ce sunt la început, neasimilabili unul altuia; în realitate, chiar dacă, prin absurd, s-ar realiza o unitate între pentru-sine și celălalt, ea ar duce la dispariția celuilalt în calitate de celălalt, ceea ce ar face să dispară atunci și tipul de relație vizat între mine și celălalt. În orice caz, proiectul de unificare a acestora declanșează un conflict între pentru-sine și celălalt, căci, în cadrul lui, pentru-sinele atentează la însăși libertatea celuilalt. Cu alte cuvinte, intenția mea de a-mi recupera ființa nu se poate realiza decât dacă pun stăpânire pe această libertate și o transpun într-o libertate supusă libertății mele.

Ținând însă cont de faptul că, așa după cum am arătat, unitatea dintre pentru-sine și celălalt este ceva contradictoriu, identificarea cu celălalt, prin subordonarea libertății lui, nu poate fi decât un „ideal irealizabil”, despre care Sartre ne spune că ar fi, în același timp, și

„idealul dragostei, motivul și scopul său, valoarea sa proprie.”¹⁸² Dragostea se revelează, așadar, drept una din relațiile primare ale pentru-sinelui cu celălalt, reprezentând totalitatea proiectelor prin care eu urmăresc să mă identific celuilalt. Iar acest lucru este imposibil.

În relația fundamentală a iubirii, ceea ce urmărește îndrăgostitul să posede este mai mult decât trupul, și anume conștiința iubitului; în cele mai multe cazuri, trupul este relativ ușor de posedat, dar experiența arată că acest lucru nu-i aduce liniștea celui care iubește, atâta vreme cât el nu este sigur dacă i-a cucerit definitiv inima celui ales. De fapt, ceea ce vrem noi să dobândim prin iubire de la celălalt, este libertatea lui. Dar, în mod paradoxal, vrem să i-o obținem nu prin forță și făcând din el un sclav, ci păstrându-i-o intactă, fiindcă altfel ne-am simți singuri în iubirea noastră, nu în doi. „Prin urmare, iubitorul nu dorește să-și posede iubitul așa cum posedă un lucru; el cere un tip special de apropiere, vrând să posede o libertate ca libertate.”¹⁸³

Totuși el nu acceptă să fie iubit de cineva doar pentru că persoana respectivă a decis liber, perfect rațional, în acest sens și nu vrea, pur și simplu, să-și încalce decizia. Libertatea cerută de la iubit este una care să-și dorească să fie captivă, abandonându-se de bună voie dar totodată pasionat celei a iubitorului, pe care, privindu-l în deplina, nejustificabila sa facticitate, să-l perceapă ca pe limita sa *a priori*, obiectivă și absolută. Abia atunci iubitorul și-ar găsi cu adevărat liniștea, știindu-se „în siguranță”, căci nu mai există riscul să fie, în calitate de ființă-pentru-celălalt, un simplu obiect, susceptibil de a fi mereu depășit, și nici să-și asume o dimensiune pe care, de fapt, n-o cunoaște, de vreme ce este produsă de libertatea celuilalt.

Atâta vreme cât celălalt îmi stă în față în pura și deplina lui libertate, eu trăiesc permanent spaima de a nu ști cum mă privește el, de a purta povara unei părți a ființei mele care, deși reală, îmi este inaccesibilă. „Dar dacă celălalt mă iubește, eu devin *nedepășibilul*, ceea ce înseamnă că eu trebuie să fiu scopul absolut; în acest sens, sunt salvat de *ustensilitate*; existența mea în mijlocul lumii devine

¹⁸² *Ibidem*, p. 501.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 503.

corelativul precis al transcendenței-mele-pentru-mine, de vreme ce independența mea este salvagardată în mod absolut. Obiectul care celălalt trebuie să mă facă să fiu este un obiect-transcendență, un centru de referință absolut, în jurul căruia se ordonează ca pure mijloace toate lucrurile-ustensile ale lumii. În același timp, ca limită absolută a libertății, adică a izvorului absolut al tuturor valorilor, eu sunt protejat împotriva oricărei eventuale devalorizări; eu sunt valoarea absolută. [...] Astfel, a vrea să fii iubit înseamnă a vrea să te plasezi dincolo de orice sistem de valori pus de către celălalt și drept fundamentul obiectiv al tuturor valorilor.”¹⁸⁴

De aceea, în cadrul relației dintre iubit și iubitor, regulile obișnuite ale moralei nu mai au nici un fel de valabilitate, semn că lumea în care cei doi se află este structurată exclusiv din perspectiva iubitorului, de vreme ce iubitul ajunge la ea prin iubitor, lumea lui fiind lumea pe care acela i-o dă, în felul în care i-o dă. Rezultatul este că privirea celuilalt, care de obicei mă transformă într-un obiect, o dată ce celălalt mă iubește, nu mai îmi conferă finitudine, limitându-mă la o serie de determinații, care îmi fixează iremediabil ființa(-pentru-celălalt), pe care o înțelege în funcție de ele, ci îmi acordă o dimensiune absolută, căci pentru el eu sunt acum totul, criteriul absolut al tuturor valorizărilor sale.

Ca urmare, datorită iubirii noi nu ne mai simțim de prisos ci, dimpotrivă, total îndreptățiți în existența noastră concretă, care, prin ea însăși, este nejustificabilă, lucru ce ne umple de o imensă liniște, încredere și bucurie. Iar scopul iubitorului nu este niciodată altul decât să-și justifice existența prin interiorizarea celuilalt. „Relația ar putea fi comparată într-un anume sens cu relația dintre Stăpân și Sclav, în viziunea hegeliană, deși Stăpânul nu are pretenția, cel puțin nu la început, să limiteze libertatea Sclavului. În dragoste, dimpotrivă, alegerea Iubitului este presupusă absolută. Și știind sau crezând că este acum în sfârșit în el însuși, Iubitorul este fericit: pentru că existența lui este justificată, el nu mai este în plus.”¹⁸⁵

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 505.

¹⁸⁵ Wilfrid Desan, *The tragic finale. An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre*, New York, Harper & Row, Publishers, 1960, p. 86.

Proiectul acesta generează însă imediat un conflict căci, într-o primă instanță, iubitul își *privește* iubitorul și, ca atare, îl transformă într-un obiect pe care-l folosește și căruia nu i-ar jertfi, în nici un caz, propria libertate. În calitate de celălalt, iubitul nu acceptă, de bună voie, să iubească. De aceea iubitorul este nevoit să-l seducă.

În actul seducției, păstrându-mi statutul obiectual acordat de privirea celuilalt, eu încerc să-i capturez libertatea, să-l aservesc devenind pentru el un obiect fascinant, copleșindu-l și trezindu-i conștiința neantității propriei ființe în raport cu mine, care apar ca un absolut de ființă. În acest scop, caut să-i apar, ori ca un infinit de profunzime, expresie a ființei mele obiective și ascunse, ori în identitate cu lumea, fiind un intermediar între el și lume sau etalându-mi puterea asupra acesteia prin bani, relații, renume, etc. Totuși, fascinația nu implică neapărat iubirea. În consecință, iubitul nu va deveni, la rândul lui, iubitor, decât atunci când va proiecta și el să fie iubit, iar cel pe care vrea să-l cucerească trebuie să fie pentru el, nu obiect, ci subiect.

Dar, în felul acesta iubirea împărtășită se termină inevitabil cu un eșec al proiectului meu de justificare a ființei mele. Căci eu, pretinzându-i celuilalt să mă iubească, cer de la el să-mi întemeieze ființa mea ca obiect special, păstrându-și față de mine statutul de subiect. Însă el, din momentul în care mă iubește, mă percepe, inevitabil, ca subiect, degradându-se la rândul lui și devenind simplu obiect. Iubind, el are aceleași pretenții de la mine: să fie iubit de mine și atunci vrea ca eu, în calitate de subiect, să-i întemeiez ființa-lui-pentru-celălalt, să-i justifice facticitatea nejustificabilă, să-l privesc ca obiect privilegiat, absolut, care este limita *a priori* a libertății mele. Astfel, cu cât sunt iubit mai mult, cu atât îmi pierd ființa, fiind retrimis înapoi la subiectivitatea mea și nu pot să-mi justific deloc facticitatea, ființa-mea-pentru-celălalt. În plus, libertatea mea, în loc să-și subordoneze libertatea celuilalt, se descoperă, dimpotrivă, ca dependentă de ea, devenind astfel o libertate alienată.

„Problema ființei-mele-pentru-celălalt rămâne deci fără soluție, iubiții rămân fiecare pentru sine într-o subiectivitate totală; nimic nu vine să-i smulgă din datoria lor de a se face să existe fiecare pentru sine; nimic nu vine să le ia contingenta, nici să-i salveze de facticitate.

Cel puțin, fiecare a câștigat faptul de a nu mai fi în primejdie în libertatea celuilalt – dar [...] nu pentru că celălalt îl face să fie ca obiect limită pentru transcendența sa, ci pentru că celălalt îl percepe ca subiectivitate și nu vrea să-l perceapă decât ca atare. Însă câștigul este continuu compromis: mai întâi, în fiecare clipă, fiecare dintre conștiințe poate să se elibereze de lanțurile sale și să-l contemple dintr-o dată pe celălalt ca obiect”¹⁸⁶, făcând ca dragostea să înceteze pur și simplu. De aici perpetua insecuritate a iubitorului. În plus, existența celui de al treilea, inevitabilă, transformă iubirea celor doi într-o iubire-obiect, într-o posibilitate moartă, o alienează, o distruge ca fapt absolut.

În concluzie, relația originară de iubire nu reușește să-mi salveze facticitatea, ființa-mea-pentru-celălalt, lăsându-mă în continuare în calitate de subiect nejustificabil. Ca urmare a acestui prim eșec, pentru-sinele abordează o nouă cale, opusă, de a-și atinge scopul. De data asta, menținându-i celuilalt intactă subiectivitatea, pentru-sinele va încerca să și-o piardă cu totul pe a lui. Abandonându-se complet celuilalt, lăsându-se absorbit de el, pentru-sinele speră în secret să poată fi întemeiat de către acela în calitate de ființă-în-sine, deci de obiect, păstrându-și, în același timp, statutul de pentru-sine.

Pasându-i celuilalt sarcina de a-l întemeia, pentru-sinele refuză pur și simplu să mai fie altceva decât un obiect și se lasă folosit ca atare de către celălalt. Ca urmare, libertatea celuilalt rămâne absolută și ea va absorbi libertatea pentru-sinelui, de la care el abdică în întregime, lăsându-se depășit către scopuri care nu mai sunt ale sale. Și numai în măsura în care această libertate a celuilalt a absorbit-o pe cea a pentru-sinelui, ea va fi fundamentul acestuia ca în-sine-pentru-sine, care este astfel justificat în ființa sa ca obiect. Această nouă atitudine este reprezentată de *masochism*.

„Masochismul este o încercare nu pentru a-l fascina pe celălalt, cu obiectivitatea mea, ci de a mă determina să fiu fascinat eu însumi de obiectivitatea-mea-pentru-celălalt, adică de a mă face să fiu constituit ca obiect de către celălalt, în așa fel încât să-mi sesizez în

¹⁸⁶ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, pp. 514-515.

mod nonthetic subiectivitatea ca pe un *nimic*, în prezența în-sinelui pe care eu îl reprezint în ochii celuilalt. El se caracterizează ca un fel de amețală: amețală nu în fața prăpastiei de piatră și pământ, ci în fața abisului subiectivității celuilalt.”¹⁸⁷

Dar și masochismul sfârșește, inevitabil, cu un eșec, căci, oricât s-ar umili și s-ar lăsa folosit ca un obiect, masochistul nu se va putea vedea niciodată cu ochii celuilalt și, departe de a se percepe ca un obiect, nu va reuși decât să-și întărească și mai mult conștiința propriei subiectivități. Cu atât mai mult cu cât descoperă faptul că celălalt, pe care îl dorește o pură subiectivitate, este, de fapt, obiect, de vreme ce el însuși îl folosește ca un instrument al realizării propriului țel.

Iubirea și masochismul sunt, așadar, încercări de a-mi asimila conștiința celuilalt prin intermediul obiectivității mele, în scopul de a-mi întemeia ființa-mea-pentru-celălalt. Acestea reprezintă împreună un prim tip de atitudine față de celălalt. Eșecul ei mă conduce la cel de al doilea tip. În cadrul său, acum eu mă întorc în mod deliberat către celălalt și îl privesc. A-l privi pe celălalt înseamnă a-mi afirma propria libertate și a încerca să înfrunt libertatea celuilalt, obligându-l să mi-o recunoască pe a mea. Dar, în momentul în care îl privesc, celălalt este integrat lumii mele asemenea tuturor celorlalte obiecte și, în calitate de obiect, nu mă mai poate, la rândul lui, privi. Ca atare, el nu mai este subiect și, deci, nici libertate. În momentul în care mă hotărâsc să înfrunt libertatea celuilalt privindu-i privirea, această libertate se prăbușește sub privirea mea. În aceste condiții, sunt nevoit să încerc, totuși, să-mi afirm subiectivitatea, tocmai pe temeiul dispariției subiectivității celuilalt.

Această atitudine generală se exprimă, într-o primă instanță, prin *indiferența față de celălalt*, în care pentru-sinele „uită” parcă de faptul că celălalt este celălalt eu, manifestând un fel de solipsism față de semenii, pe care îi tratează ca pe niște obiecte vagi, inconsistente și cu care intră în relație exact ca și cu lucrurile, ținând cont doar de niște reguli de conduită adecvate în mod strict modul lor determinat de a fi. Și pentru că-i abordează doar dintr-o unică latură, pentru el acești oameni sunt simple *funcții*: funcția de a taxa, de a servi consumatorii,

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 517.

de a conduce un mijloc de transport, etc., al căror mecanism este pus în acțiune în mod automat, de anumite expresii-cheie.

Atitudinea de indiferență, reprezentând o „orbire” în legătură cu statutul de fapt al celuilalt ca subiectivitate, care în orice moment mă poate privi transformându-mă în obiect și alienându-mă, poate fi abordată de individ pe perioade mai lungi sau mai scurte, uneori chiar de-a lungul întregii sale vieți, caz în care el nu devine decât în mod cu totul excepțional conștient de ființa-sa-pentru-celălalt, conștiință care i-ar putea declanșa nesiguranța și neliniștea.

„Dar, chiar de ai fi în întregime cufundat în această stare, nu încetezi să-i simți insuficiența. [...] cecitatea față de celălalt face totodată să dispară orice aprehendare trăită a *obiectivității* mele. Totuși, celălalt ca libertate și obiectivitatea mea ca eu-alienat *sunt aici*, nepercepute, netematizate, dar date în însăși comprehensiunea mea a lumii și a ființei-mele-în-lume. Taxatorul de tichete, chiar dacă este socotit ca funcție pură, mă trimite, prin însăși funcția sa, la o ființă-în-afară, măcar că această ființă-în-afară nu este nici sesizată nici sesizabilă. De aici un sentiment perpetuu de lipsă și de indispoziție”¹⁸⁸, datorat conștiinței obscure a unei priviri rătăcitoare și insesizabile a celuilalt, care riscă să mă privească fără știrea mea, și astfel să mă alieneze fără ca eu să-mi dau seama.

Dar, fie că am conștiința clară, sau numai un sentiment vag al eșecului atitudinii de indiferență, faptul mă motivează să caut o altă cale de a pune stăpânire pe libertatea celuilalt, în condițiile în care îi mențin acestuia statutul de obiect, neținând cont că, de fapt, celălalt, în calitate de obiect nu poate da socoteală de libertatea și de subiectivitatea sa și că, prin urmare, nu mi le poate ceda.

De data aceasta, eu cred că îmi pot atinge scopul prin posedarea obiectului ca atare. Dorința fizică este, prin urmare, dorință de un corp, însă numai în măsura în care acest corp nu se indică doar pe sine însuși ci, dincolo de el, îl exprimă pe celălalt în ceea ce îi este specific, în deplina lui subiectivitate și libertate. Prin simpla împlinire a dorinței acestea îmi scapă în mod inevitabil încât, oricum aș proceda, eu nu voi lua în stăpânire niciodată decât un corp, obiect psihic în

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 521.

mijlocul lumii; și, cu toate că actele corpului respectiv s-ar putea interpreta în termeni de libertate, atunci când el chiar mi se oferă, eu am pierdut în întregime cheia acestei libertăți; eu nu acționez și nu posed decât o facticitate, libertatea și subiectivitatea celuiilalt fiind o realitate intangibilă, pe care o ratez. Eu simt asta întotdeauna și sufăr dar fără să înțeleg clar că totul se datorează eșecului inevitabil al încercării de a-mi aservi libertatea celuiilalt prin posesia corpului său.

Astfel „Sartre prelungește concepția clasică a dorinței ca lipsă adăugându-i două lucruri: 1) Lipsa de celălalt este vizată tocmai ca lipsă, eu doresc să fac să existe dorința de celălalt ca lipsă de sine. *Realizând-o prin aservirea lui, eu o fac să dispară prin plăcere, ceea ce arată dubla finitudine a conduitei dezirante: eu nu pot să doresc decât o transcendență prin intermediul corpului care o exprimă a posteriori [...]; eu nu pot decât să ratez posesia imaginată a celuiilalt de vreme ce totalitatea acestui celălalt este căutată ca transcendând propriul său corp, altfel spus ca libertate încarnată.* 2) Fără a fi în mod perfect prezent la ea însăși ca proiect rațional dispunând de mijloace și de scopuri determinate – dorința este conștiință non pozițională de ea însăși – această lipsă nu este niciodată determinată de dorințele fiziologice: corpul este modificat dar dorința nu există *pornind* de la această modificare ci ea este doar recognoscibilă *prin intermediul ei*. Sartre denaturalizează dorința distingând modalitatea apariției sale de condiția sa de existență: libertatea.”¹⁸⁹

Gustul eșecului, resimțit în mod inevitabil în urma dorinței fizice obișnuite, stă la baza *sadismului*, prin care se urmărește apropierea libertății celuiilalt acționând cu violență asupra corpului său. Torturându-l, făcându-l să sufere pe celălalt, sadicul urmărește ca acela să se identifice în mod liber cu corpul său și astfel, posedându-i corpul, să-l poată asimila chiar pe celălalt ca libertate, ca subiectivitate pură. Pentru sadic, corpul desfigurat al celuiilalt este însăși imaginea libertății lui specifice și aservite. În același timp, sadicul se refuză pe sine în calitate de corp, privindu-se doar ca subiect și ca libertate, făcând din celălalt un simplu instrument al său.

¹⁸⁹ Guigot, André. *Sartre. Liberté et histoire*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p. 131.

Evident, și sadismul este, prin el însuși, o întreprindere ratată, deoarece libertatea celui alt, pe care sadicul vrea s-o obțină prin tortură pentru a-și recupera astfel ființa-sa-pentru-celălalt, îi este inaccesibilă încă din start, de vreme ce el acționează asupra unui celălalt în calitate de obiect, o simplă ființă-în-lume, care nu-i poate fi temeiul ființei-sale-pentru-celălalt, rod numai al unui subiect liber. În plus, libertatea victimei, atâta câtă este, rămâne, în mod surprinzător, intactă, iar acest lucru e revelat de privirea celui alt, prin care el își ia în stăpânire călăul.

„Sadikul își descoperă eroarea atunci când victima sa îl *privește*, adică atunci când simte alienarea totală a ființei sale în libertatea celui alt: el realizează atunci nu doar faptul că nu și-a recuperat a sa «ființă-în-afară», dar și că activitatea prin care caută să o recupereze este ea însăși transcendentă și încremenită în «sadism» ca *habitus* și proprietate, cu cortegiul său de posibilități-moarte și că această transformare are loc și pentru celălalt, pe care vrea să-l aservească. El descoperă atunci că n-ar putea acționa asupra libertății celui alt, chiar constrângându-l pe celălalt să se umilească și să ceară îndurare, căci tocmai în și prin libertatea absolută a celui alt vine să existe o lume, în care există un sadic și instrumente de tortură și sute de pretexte de a se umili și de a renega.”¹⁹⁰

După ce toate diversele încercări de a-și întemeia ființa-pentru-celălalt cu ajutorul aceluia s-au dovedit ineficace, nu poate fi deloc surprinzător că pentru-sinele ajunge să-și dorească o lume în care celălalt să nu mai existe, ceea ce ar însemna ca el însuși să scape de dimensiunea obiectuală, rămânând doar în calitate de subiect. Nemaibazându-se pe celălalt, pentru-sinele caută să rezolve problema în mod radical: suprimându-și propria-ființă-pentru-celălalt și asigurându-și astfel o libertate neîngrădită. Or, acest lucru nu este posibil decât prin eliminarea celui alt, singurul răspunzător de crearea ființei-mele-pentru-celălalt, ființă care mă intrigă și pe care n-o pot controla. Cu alte cuvinte, pentru-sinele vizează moartea celui alt. Asta înseamnă că a ajuns să-l urască și astfel *ura* reprezintă o altă atitudine fundamentală față de el.

¹⁹⁰ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 552.

Ura nu implică umilirea sau minimalizarea celuilalt, după cum ea nu înseamnă o simplă aversiune față de una sau alta din caracteristicile sale particulare. Pur și simplu îl urăsc pe celălalt ca celălalt eu, care, prin însuși faptul că există ca libertate, îmi conferă o dimensiune de ființă care mie îmi scapă, stând astfel ca un obstacol în fața libertății mele absolute, descoperindu-mi obiectualitatea și împiedicându-mă să fiu subiect pur, împiedicându-mă să-mi întemeiez propria ființă. De aceea, ura față de celălalt este, de fapt, ură față de toți ceilalți, care mă alienează și mă aservesc iar dorința mea de suprimare a lor vizează înlăturarea acestei insuportabile deși inevitabile aserviri.

Dar și ura, asemenea tuturor celorlalte atitudini, sfârșește într-un lamentabil eșec; și chiar dacă ea își atinge scopul de înlăturare fizică a celuilalt, moartea lui nu poate face ca el să nu fi fost și, mai ales, nu poate șterge recunoașterea de către pentru-sine a existenței trecute a celuilalt. „De acum înainte, ființa-mea-pentru-celălalt, alunecând în trecut, devine o dimensiune iremediabilă a mea însumi. Ea este ceea ce eu am spre a fi ca a-fi-fost. N-aș putea deci să mă eliberez de ea. Cel puțin, se va spune, scap de ea în prezent, voi scăpa de ea în viitor: dar nu. Cel care a fost o dată pentru celălalt este contaminat în ființa sa pentru tot restul zilelor sale [...] Ceea ce eu eram pentru celălalt, a încremenit prin moartea celuilalt iar eu voi fi asta în mod iremediabil în trecut; voi fi, de asemenea, în același mod, și în prezent, dacă perseverez în atitudinea, proiectele și modul de viață care au fost judecate de către celălalt. Moartea celuilalt mă constituie ca obiect iremediabil, exact ca propria mea moarte.”¹⁹¹

Prin urmare, nici ura nu este capabilă să mă determine să-mi întemeiez ființa mea proprie. Pentru-sinele nu poate să-și întemeieze decât propriul său neant și orice încercare de a-și întemeia ființa duce iremediabil la eșec.

Atitudinile pe care le-am descris până acum reprezintă comportamentul nostru fundamental, primar, în raport cu celălalt, iar acest comportament cuprinde în el în mod necesar contingenta noastră originară a ființei-pentru-celălalt și cea a propriei noastre facticități. Așadar, din momentul în care există corpul și există celălalt, noi

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 561.

reacționăm prin dorință, prin indiferență, prin iubire, prin ură și prin atitudinile socotite de Sartre oarecum derivate lor, adică masochismul și sadismul. Ele sunt atitudini ontologice fundamentale, originare, și toate conduitele oamenilor, unii față de alții, nu sunt decât variante ale acestora, îmbogățite și combinate la nesfârșit.

„Evident, atitudinile posibile față de celălalt nu pot fi toate reduse la aceste variații ale temei sexuale; dar întreg comportamentul complex al unui om față de altul este o prelucrare a acestor două atitudini, dragoste și dorință, precum și a urii. Desigur, forme particulare de comportament (colaborare, luptă, rivalitate, emulație, supunere, milă, rușine, etc.) sunt infinit mai dificil de descris, deoarece ele depind de situația actuală și de detaliul concret al fiecărei relații a pentru-sinelui cu celălalt; dar acestea toate închid înăuntrul lor, ca pe un schelet, relațiile sexuale, pur și simplu pentru că aceste atitudini sunt proiectele fundamentale prin care *pentru-sinele* își realizează ființa-pentru-celălalt și încearcă să-și transceadă situația sa actuală.”¹⁹²

¹⁹² H.I. Blackham, *Six existentialist thinkers*. London, Routledge and Kegan Paul, 1961, p. 123.

12. LIBERTATE ȘI ACȚIUNE

Datorită celui alt, relația originară a pentru-sinelui cu în-sinele devine mai complexă iar pentru-sinele se determină să acționeze în modalități din ce în ce mai diverse în cadrul lumii. Dar, cel care face să apară lumea este chiar pentru-sinele, în speță omul, datorită actului său specific de negație sau de neantizare a în-sinelui, iar lumea nu este altceva decât existența, adică dezvoltarea ființei, ca totalitate, în fața pentru-sinelui, drept tot ceea ce el nu este. În același timp, în calitate de ființă-în-lume, pentru-sinele are permanenta capacitate de a acționa.

Pentru Sartre „a acționa înseamnă a modifica *figura* lumii, înseamnă a dispune de mijloace în vederea unui scop, înseamnă a produce un complex instrumental și astfel organizat încât, printr-o serie de înlănțuiri și legături, modificarea adusă uneia dintre verigi aduce modificări în întreaga serie și, în final, produce un rezultat prevăzut”¹⁹³ de către cel care a realizat modificarea inițială.

Așadar, orice acțiune este, în primul rând, intențională. Dacă, din neatenție, ai spart o vază, nu înseamnă că ai acționat; trebuie să fi dorit acest lucru; ceea ce nu presupune că ar fi nevoie să prevezi toate consecințele actului; de exemplu, chiar dacă împăratul Constantin nu a prevăzut că cetatea Constantinopol va contribui la slăbirea Imperiului Roman, în măsura în care Constantinopolul corespundea intenției sale de a crea o nouă reședință pentru împărații romani, el a realizat o acțiune.

Dar, stabilirea unui deziderat, a unui scop, care, o dată atins, modifică starea de lucruri existentă, implică perceperea în existent a unei lipse obiective, a ceva ce nu există în raport cu o stare ideală. Această percepere, consideră Sartre, nu este determinată de existent, căci ființa nu trimite niciodată decât la ea însăși, în nici un caz la o lipsă.

¹⁹³ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 589.

Conștiința este cea care, în situația de mai sus, pornind de la felul dezastruos în care se încasau impozitele în Imperiul Roman, de la numărul invaziilor popoarelor barbare asupra Romei, de la piedicile întâmpinate aici de credința creștină, a conceput un nou oraș, care ținea de domeniul neființei, pentru că nu era, dar care reprezenta starea ideală a unei capitale a imperiului, datorită căreia diversele disfuncționalități ale mecanismului imperial urmau să fie înlăturate.

Asta înseamnă că, pentru a stabili un scop, conștiința operează o dublă neantizare: pe de o parte, ea pune o stare de lucruri ideală ca pur neant prezent, iar pe de altă parte pune situația actuală ca neant în raport cu această stare de lucruri. „Asta implică deci pentru conștiință posibilitatea permanentă de a face o ruptură cu propriul său trecut, de a se smulge din el pentru a-l considera în lumina unei neființe și pentru a-i putea conferi semnificația pe care o *are*, pornind de la proiectul unui sens pe care *nu-l are*.”¹⁹⁴ Puterea neantizatoare a conștiinței nu este însă nimic altceva decât libertatea ei, iar dacă neantizarea este parte integrantă a punerii unui scop, rezultă că libertatea ființei care acționează este condiția indispensabilă și fundamentală a oricărei acțiuni.

Cu alte cuvinte, ne revoltăm împotriva situației noastre mizere nu pentru că duritatea vieții ar fi motivul pentru a concepe o altă stare de lucruri; dimpotrivă, abia din momentul în care, în deplină libertate, putem concepe o situație mai bună, inexistentă, ideală, noi decidem că suferințele noastre sunt insuportabile și acționăm pentru a le înlătura. Decizia o luăm în deplină libertate, nedeterminați de nimic, deoarece situația cea mai mizerabilă din lume nu se poate transcende și nu ne poate determina pe noi să concepem o altă stare, mai bună, dincolo de ea.

„Acțiunea omului nu se poate explica urcând din cauză în cauză în trecutul său. Libertatea este înainte de orice alegere autonomă și negație. [...] Negația și alegerea sunt inseparabile. Libertatea este mai întâi puterea de a se desprinde de existența sa printre lucruri, puterea necondiționată de a spune «nu». Viața omului nu este nici simpla prelungire a trecutului său nici produsul mediului său. Libertatea este

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 592-593.

puterea de a spune nu (neantizarea ar spune Sartre) ființei constituite de istoria noastră personală și de lumea care ne înconjoară. Ea este contrariul suficienței și satisfacției: ea ne socotește trecutul și mediul ca incomplete, afectate de o lipsă. Această contestare, această ambiguitate, această destrămare, această contradicție sunt în același timp existența și libertatea noastră.”¹⁹⁵

Prin urmare, la baza oricărei acțiuni stă libertatea iar ea este însuși modul de a fi al pentru-sinelui, care implică neantizarea sa continuă, depășirea ființei sale, ca și a esenței, pentru a fi mereu dincolo și altceva decât ceea ce a fost și este. Dar a fi dincolo de esența mea în cadrul acțiunii înseamnă a mă sustrage oricăror motive și mobiluri. Acestea îmi sunt deci exterioare și nu mă pot determina cum să acționez. Indiferent de cât sunt ele de puternice, indiferent câte presiuni ar face asupra mea, hotărârea de a acționa într-un fel sau altul într-o situație o voi lua singur, în deplină libertate.

„Sunt condamnat să exist pentru totdeauna dincolo de esența mea, dincolo de motivele și mobilurile actului meu: sunt condamnat să fiu liber. Asta înseamnă că nu i s-ar putea găsi libertății mele alte limite decât ea însăși, sau, dacă vrem, că noi nu suntem liberi să încetăm să fim liberi.”¹⁹⁶

Libertatea este cea care îl determină pe om să se facă în permanență, prin alegere de sine independentă, fără să primească nimic din afară sau chiar din sine. Iar el se face mereu să fie pentru că este, de fapt, ceea ce nu este, pentru că se neantizează pe sine însuși și se transcende în permanență pe sine către sine. Astfel, libertatea nu este nici o ființă oarecare, cu o anume esență, nici o calitate a ființei mele sau a naturii mele; ea nu este altceva decât ființa omului, mai precis neantul său de ființă.

Omul este liber tocmai pentru că nu este ființa-în-sine: o plenitudine de ființă, o pozitivitate pură – căci ființa-în-sine n-ar putea fi liberă. Omul este liber pentru că reprezintă o decompresie de ființă, un recul față de ființa însăși, o ființă care nu este ceea ce este și

¹⁹⁵ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris, P.U.F., 1969, pp. 88-89.

¹⁹⁶ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 597.

care este ceea ce nu este; adică un neant de ființă. De aceea omul este propria sa libertate. „Omul n-ar putea fi când liber, când sclav: el este, în întregime și mereu liber, sau nu este deloc.”¹⁹⁷

Această viziune originală asupra libertății îi permite lui Sartre să respingă punctul de vedere comun, care socotește libere numai actele voluntare, în vreme ce pasiunilor le conferă o explicație deterministă – și să considere că ambele sunt deopotrivă expresii ale libertății noastre, modalități diferite de a ne atinge scopurile fixate de noi înșine în deplină libertate. Astfel, libertatea, departe de a se identifica actelor voluntare, este temeiul atât al volițiilor cât și al pasiunilor omului, manifestându-se concomitent cu și prin intermediul acestora.

Prin avansarea acestei teze personale „Sartre se răzvrătește împotriva unei lungi tradiții de gândire care cerea ca libertate și voință să fie asociate. În eseuul său de ontologie fenomenologică, el nu mai deduce libertatea din prezența voinței. Ideea că realitatea umană este o putere liberă asediată de procese determinate i se pare total de nesuștinut. Nu este vorba pur și simplu de faptul că conștiința trebuie să fie unitară ci mai ales de faptul că nici o acțiune de o spontaneitate asupra unui determinism constituit nu mai este conceptibilă”¹⁹⁸, așa după cum nici un mecanism de determinare nu-și poate, la rândul lui, subordona vreo acțiune spontană.

Pentru a-și argumenta poziția, Sartre ne oferă exemplul unei situații deopotrivă de primejdioase pentru două persoane, în fața căreia una alege să fugă, ca să își salveze viața, dar alta decide să rămână pe loc și să înfrunte primejdia. Scopul celei din urmă este același ca și în cazul fugarului, numai că el este abordat într-o manieră rațională iar mijloacele de a-l atinge sunt altele. „E vorba deci de o diferență subiectivă de atitudine în raport cu un scop transcendent”¹⁹⁹, care este fixat de subiect în mod liber. Dacă va domina rațiunea sau afectivitatea, această decizie îmi aparține, căci în cazul în care mă las

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 599.

¹⁹⁸ Ion Copoeru, „Sartre: transcendance et liberté”, în: Nicole Tambourg-Hatem (dir.), *Sartre sans frontières*, Université Saint-Joseph, Faculté des lettres et des sciences humaines, Beyrouth, 2007, pp. 42-43.

¹⁹⁹ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 602.

dominat de împrejurări. „alegând” să fiu rațional sau pasional, în funcție de ele, n-aș mai fi, în realitate, deloc liber.

Așadar, în fața unei situații amenințătoare, eu am două alternative. Prima este să reacționez emoțional, iar prin emoție: leșin cataplesic, etc., caut să-mi pierd conștiința pentru a înlătura lumea în care se manifestă primejdia și care este lume a acestei conștiințe – lucru deja explicat de Sartre pe larg în lucrarea sa *Schiță a unei teorii a emoțiilor*, anterioară *Ființei și neantului*. Avem aici de-a face, în ultimă instanță, cu diverse conduite magice, care revelează aspectul magic al lumii. În schimb, conduita voluntară va opta pentru o lume tehnică, în care există înlănțuiri cauzale stricte și instrumente speciale, a căror folosire în cunoștință de cauză va permite rezolvarea efectivă a problemelor, în diverse maniere concrete.

Nimic însă nu mă va obliga să fac apel la unul sau altul din modurile de a fi ale lumii, căci, de fapt, ea este așa cum eu însumi o aleg să fie, în funcție de proiectul original de mine, iar pentru-sinele este deplin responsabil, în orice circumstanță, atât pentru emoțiile, cât și pentru actele sale voluntare. Prin urmare, sunt la fel de liber, dacă îmi este frică sau dacă sunt curajos, căci frică și curaj stau pe același plan, în raport cu libertatea mea absolută.

„Într-adevăr, este clar că această descalificare a actului voluntar se expune riscului de a șoca pe orice om care se străduiește să fie moral – pentru că nu s-ar putea strădui, se pare, fără să facă apel la voință. Să remarcăm, totuși, în primul rând, încurcătura în care este cufundată orice teorie a voinței, atunci când vrea să facă din aceasta o facultate atotputernică a sufletului uman, o putere necondiționată de decizie. Dificultatea este următoarea: pe de o parte, trebuie admis că atitudinea voluntară este o atitudine reflexivă, dar, pe de altă parte, ea este asimilată libertății absolute a subiectului; i se oferă motive, care dau seama de decizia ei, dar se face din ea un mobil absolut, un act care se decide el însuși, o putere de mobilizare de sine – în mod necesar situată dincolo de orice motiv și de orice reflecție. Pe scurt, se recunoaște că ea se situează pe planul gândirii constituite și se vrea să i se confere viața spontană a gândirii constituante. Există aici o antinomie ireductibilă: pentru a o înlătura trebuie recunoscut că voința, în calitate de efort reflexiv, trimite la o viață nereflexivă fără de care ea nu s-ar înțelege și

care o orientează ea însăși după alegerea fundamentală prin care se definește conștiința la acest nivel de liberă spontaneitate.”²⁰⁰

Ca să ne ofere argumente în plus pentru faptul că toate actele mele psihice îmi exprimă în mod egal libertatea, Sartre face o analiză amplă a motivelor și mobilurilor acțiunii. În genere, prin motiv se înțelege „ansamblul considerațiilor raționale” care justifică un act, de care subiecții acțiunilor se folosesc în vederea atingerii unui anume scop. El presupune aprecieri obiective ale unor situații și, de aceea, explicația prin motive este preferată de istorici, care nu apelează la mobiluri decât extrem de rar. În schimb, mobilului, care cuprinde toate aspectele subiective implicate în declanșarea acțiunii, i se acordă cea mai mare atenție de către psihologi.

La prima vedere, de aici rezultă că actul rațional prin excelență ar fi cel inspirat doar de aprecierea obiectivă a situației, iar actul pasional – cel pentru care contează numai mobilurile. Dar această poziție evidențiază, într-o altă formă, falsul conflict dintre voință și pasiuni și de aceea nu este în stare să explice cazurile diverse și chiar banale în care acțiunea este declanșată atât de motive cât și de mobiluri.

Sartre admite faptul că motivul este de natură obiectivă. Este ceva obiectiv, de exemplu, că, în timpul lui Clovis, Biserica catolică era gata să sprijine un monarh care să o ajute să înfrângă erezia ariană. Dar această potențialitate nu a putut fi descoperită de Clovis și considerată motiv al actului său de a se converti la catolicism, decât din perspectiva propriului său proiect de a cucerii întreaga Galie. Așadar, nu motivul este cel care determină acțiunea, de vreme ce el depinde de proiectul unei acțiuni.

De aceea, proiectul de cucerire al lui Clovis nu poate fi explicat nici prin motive, dar nici prin mobiluri, în sens obișnuit. Nu poți considera, de pildă, că el ar fi fost determinat de un mobil preexistent, care, să zicem, a fost ambiția, căci ea este integrată acestui proiect de cucerire, astfel încât tocmai proiectul, în virtutea căruia Clovis a descoperit un motiv de convertire, este, de fapt, mobilul. Sartre consideră că, asemenea lui Clovis, orice conștiință își are deja

²⁰⁰ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 235.

precizate țelurile printr-un proiect original de sine, care nu poate fi explicat de vreme ce reprezintă o alegere a sa absolut liberă, și abia în lumina acestora descoperă ea în lume motive pentru acțiunile sale.

„Înseamnă că ar trebui să ne reprezentăm libertatea ca pe o serie de incidente capricioase și comparabile cu *clinamen*-ul epicurian? Sunt eu liber să vreau orice și oricând? Și trebuie, în fiecare clipă, atunci când vreau să explic cutare sau cutare proiect, să întâlnesc iraționalul unei alegeri libere și contingente?”²⁰¹

În realitate, pentru Sartre libertatea nu implică deloc arbitrariul sau capriciul, astfel încât actele mele, deși indiscutabil libere, chiar pot fi previzibile. De exemplu, dacă în timpul unei excursii cu prietenii, la un moment dat îmi arunc rucsacul și mă așez pe marginea drumului refuzând să merg mai departe, invocând faptul că sunt prea obosit, prietenii îmi vor reproșa că aș fi putut foarte bine să mai merg până la popas și că țin doar de libertatea mea să rămân sau să-mi continui drumul.

De fapt, crede Sartre, aici este o neînțelegere privind ceea ce este cu adevărat libertatea. Cu siguranță că eu aș fi putut face altfel, dar numai cu prețul transformării radicale a ființei mele în lume, a modificării totalității proiectelor care sunt eu – modificare, de altfel, posibilă. Asta înseamnă că, actul meu de a ceda oboselii face parte integrantă dintr-un proiect original, care exprimă o alegere liberă de mine însumi, prin care mă determin să-mi trăiesc corpul neavând încredere în faptul că el ar fi capabil să suporte oboseala. În lumina acestui proiect de mine însumi, care cuprinde și tendința mea de a-mi recupera în-sinele, corpul, lumea îmi apare ca o lume în care dificultățile nu merită să fie suportate, iar oboseala – ca un fenomen neplăcut de care vreau să scap. În aceste condiții, mobilul actului meu: proiectul inițial de realizare a în-sinelui-pentru-sine prin recuperarea corpului meu de către mine – este sesizare a lumii (care mă obosește) drept motiv de a-mi înceta mersul.

Astfel că, actul de a-mi abandona mersul, cu toate că este liber, nu este deloc gratuit. Acest lucru nu mă obligă însă, în mod absolut, să mă opresc; pot foarte bine să merg mai departe, dar numai dacă îmi

²⁰¹ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 613.

schimb, pur și simplu, proiectul original, făcând o altă alegere a modului meu de a fi în lume. În urma ei, eu pot să îmi exist altfel corpul, adică având încredere în capacitatea lui de a suporta oboseala. Din această perspectivă, deși obosit, eu pot să-mi privesc oboseala drept instrument pentru a descoperi lumea care mă înconjoară, pentru a o învinge și a mi-o apropria.

Printr-o astfel de dominație, pentru-sinele își realizează proiectul de recuperare a totalității în-sinelui, deci a întregului univers, în măsura în care el este ansamblul lucrurilor materiale. Iar în virtutea acestui nou proiect de sine eu realizez această excursie având sentimentul obscur de a fi cel prin care muntele pe care-l voi urca și pădurile pe care le voi traversa își dezvăluie sensul și, prin asta, cel care le întemeiază în însăși existența, cu toate că nu și în ființa lor.

De altfel, modificarea proiectului original se poate face oricând, ne asigură Sartre, iar acest lucru este sesizat în angoasă, care descoperă că alegerea noastră este nejustificabilă, adică nu derivă niciodată din ceea ce noi am fost ori suntem. Datorită angoasei, avem în permanență conștiința precarității alegerii noastre absolute, pe care noi putem în orice moment s-o depășim, proiectându-ne în alt fel decât până acum, deși nu avem nici un motiv ca să facem asta. De aceea, această schimbare radicală, posibilă în orice clipă, este „imprevizibilă și incomprehensibilă” – deși rămâne absolut liberă, iar prin aceasta noi suntem responsabili de ea tot într-o manieră absolută.

De altfel, responsabilitatea i se pare lui Édouard Morot-Sir caracteristica esențială a libertății la Sartre. „În această nouă ontologie nu putem vorbi de dovezi ale existenței libertății; ar însemna să recădem în problematica de tip clasic. Atunci când pentru-sinele pretinde calitatea de a fi liber, el cere să-și «asume» o responsabilitate fără limite. Acesta este faptul libertății: a te simți responsabil pentru om și în fața omului. În acest sens, Sartre revendică pentru existențialism, responsabilitatea de a fi un umanism – un fel de antropodicee paradoxală, de vreme ce ea justifică omul conferindu-i o culpabilitate maximală: omul este condamnat să fie om, fără circumstanțe atenuante.”²⁰²

²⁰² Édouard-Morot-Sir, *La pensée française d'aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1971, p. 30.

Alegerea originară, indiferent că este anterioară sau ulterioară, nu se produce în timp. Căci de vreme ce ea este raportul originar pe care pentru-sinele îl alege cu lumea, fiind chiar ființa-în-lume a pentru-sinelui în măsura în care această ființă-în-lume este alegere, ea este cea care „desfășoară timpul” și este totuna cu sinteza celor trei „momente” temporale, cu temporalitatea adică. Iar cum „a ne alege înseamnă a ne neantiza, adică a face ca un viitor să ne anunțe ceea ce suntem conferindu-i un sens trecutului nostru, [...] libertate, alegere, neantizare, temporalizare nu sunt decât unul și același lucru.”²⁰³ Asta înseamnă că prin libera mea alegere originară eu temporalizez/desfășor în timp un proiect care sunt eu însumi și mă neantizez totodată, adică îmi anunț, printr-un viitor, prin ceva ce nu este încă, ființa care am ales să fiu.

Așadar, ființa omului nu este, pur și simplu, ci se constituie mereu, printr-o acțiune liberă, complexă, intențională, astfel încât ea se identifică total acestei acțiuni. De aceea omul nu are însușiri „date”, asemenea lucrurilor, astfel încât, în cazul lui, a fi (laș, de exemplu) înseamnă doar că, pus în anumite situații, el se comportă într-un anume fel.

Totuși, putem vorbi de un „dat” care reprezintă realitatea umană într-un moment oarecare, precum și starea lumii la care ea este prezentă în acel moment, dar el nu este decât ceea ce subiectul depășește prin acțiune în urma unor neantizări succesive. Căci orice acțiune se caracterizează printr-o intenție, care nu poate fi decât o ruptură de ceea ce este și proiecție către un scop inexistent. Prin această ruptură datul suferă o primă neantizare, care este urmată de o a doua, când el este valorizat din perspectiva scopului, conferindu-i-se un anume sens, adică este făcut să existe. Iar împreună cu datul ni se revelează și lumea, care este lumea noastră și este, pentru noi, într-un fel sau altul, în funcție de scopul ales de noi înșine.

Dar dacă datul capătă existență prin conștiință, aceasta, la rândul ei, presupune datul, care-i oferă conținutul pe care să-l nege depășindu-l către un scop pus de către ea în deplină libertate, permițându-i astfel să se depășească, totodată, și pe ea însăși. „Această caracteristică a pentru-sinelui implică faptul că el este ființa care nu

²⁰³ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 630.

găsește nici un ajutor, nici un punct de sprijin în ceea ce el era. Dimpotrivă, pentru-sinele este liber și poate face să existe o lume pentru că el este *ființa care are spre a fi ceea ce ea era în lumina a ceea ce ea va fi*. Libertatea pentru-sinelui apare deci ca *ființa sa*. Dar cum această libertate nu este un dat, nici o proprietate, ea nu poate să fie decât alegându-se. Libertatea pentru-sinelui este mereu *angajată*²⁰⁴; ea nu există înaintea alegerii; ea este însăși alegerea necondiționată de sine însuși a pentru-sinelui.

Sartre admite că această alegere este absurdă dar nu pentru că ar fi fără rațiune ci, în primul rând, pentru că omul nu poate să nu aleagă, fiind condamnat la alegere, la libertate – iar în al doilea rând pentru că ea este dincolo orice rațiune și o întemeiază, dând sensul a tot ceea ce depășește, fiind astfel „cea prin care însăși noțiunea de absurd primește un sens.”²⁰⁵ Asta înseamnă că, deși libertatea omului nu este fundament al ființei sale de vreme ce aceasta rămâne iremediabil contingentă, pentru că o clarifică și-i acordă un sens în lumina scopului ales de ea însăși, este totuși alegere a ființei sale.

Orice alegere a omului este liberă, dar ea nu este illogică, absolut neprevizibilă, pentru că nu este expresia arbitrarului, ci are la bază un proiect liber fundamental, care nu se explică prin nimic, fiind identic cu *ființa-mea-în-lume*.

„Proiectele noastre particulare, care vizează realizarea în lume a unui scop particular, se integrează în proiectul global care suntem noi. Dar tocmai pentru că suntem în întregime alegere și act, aceste proiecte parțiale nu sunt determinate de proiectul global: ele trebuie să fie ele însele alegeri, și o anume marjă de contingentă, de imprevizibilitate și de absurd îi e lăsată fiecăruia dintre ele, deși fiecare proiect, în măsura în care se proiectează, fiind specificație a proiectului global cu ocazia unor elemente particulare ale situației, se înțelege mereu în raport cu totalitatea ființei-mele-în-lume.”²⁰⁶

Proiectul original, care orientează toate relațiile mele cu lucrurile lumii, nu este în timp, nici, inițial, atemporal, pentru a-și

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 647.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 648.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 650.

acorda apoi timpul, ci se temporalizează în permanență; de aceea, pentru a-l explica, Sartre consideră că este nevoie de o metodă fenomenologică specială, numită de el „psihanaliză existențială”, căreia nu va întârzia, de altfel, ca ultim act al demersului său ontologic, să-i traseze principiile generale.

Dar fiindcă pentru-sinele este liber, iar în virtutea acestei libertăți el face mereu noi alegeri, proiectul de sine nu poate fi numai unul singur de-a lungul întregii vieți. Numărul de proiecte fundamentale este și el imprevizibil; ele apar și se înlocuiesc unele cu altele în cursul existenței mele, modelându-mi divers actele, de aceea ființa mea se constituie în toate determinațiile sale particulare abia treptat, de-a lungul unei „istorii” singulare. De aici rezultă că existența îmi precede esența, care reprezintă trecutul, ceea ce deja am în urmă dar care va primi mereu noi adausuri. De aceea, nici nu există o esență a omului în general, ci trebuie analizată istoria fiecărui individ, pentru a-i înțelege esența sa proprie.

În concluzie, pentru Sartre, libertatea pentru-sinelui, în existența sa originară, nu este o simplă calitate a omului ci este act pur: actul fundamental de negație a în-sinelui de către pentru-sine, prin care acests îl depășește pe primul acordându-și sieși ființa în calitate de neant de ființă. De aceea libertatea este însăși ființa pentru-sinelui, care de fapt nu este ci are spre a fi, adică se face în permanență. Libertatea este alegere absolută de sine, fără nici un fel de condiționare, nejustificată de nimic, proiecție de sine către un scop ideal fixat în întregime de către pentru-sine.

Dar pentru că, în ciuda neîngrăditei posibilități a alegerii de sine, pentru-sinele nu are și libertatea de a nu alege, de vreme ce „a nu alege înseamnă a alege să nu alegi”²⁰⁷, libertatea se limitează pe ea însăși și nu poate fi temei al ființei sale, al alegerii ca alegere, ci doar fundament al ființei alese. De aici, paradoxul că asupra acestei libertăți absolute planează, oarecum, fatalitatea, și, tot de aici, absurditatea libertății, cu specificarea că „absurd” nu înseamnă la Sartre în *contradicție cu rațiunea ci dincolo de [...] și temei al oricărei rațiuni*, ceea ce implică, în mod inevitabil, și absoluta responsabilitate a omului.

²⁰⁷ *Idem.*

De aceea spune Jean Hyppolite că „această libertate ne posedă mai mult decât o posedăm noi, și, cum nu putem porni de la ea pentru a ne conferi o ființă în modalitatea lui Dumnezeu *causa sui*, această libertate este destinul nostru permanent și inevitabil.”²⁰⁸

²⁰⁸ Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Paris, Tome II, P.U.F., 1971, p. 765.

13. LIBERTATE ȘI FACTICITATE

Sartre este conștient că teza lui fundamentală privind absoluta libertate a omului pentru a face și a *se* face, vine în conflict cu opinia comună, care, din faptul real că noi nu ne putem crea situația sau condiția concretă în lume așa cum ne-am dori, trage concluzia că omul este supus determinismului și, ca urmare, nu este decât rezultatul tuturor circumstanțelor vieții sale.

Dar, pentru Sartre existența determinismului nu poate fi un argument împotriva libertății noastre; dimpotrivă, este o condiție pentru această libertate; fiindcă liberă este numai ființa care-și poate realiza proiectele, iar pentru a le realiza ea trebuie să folosească diverse mijloace, să respecte reguli, să țină cont de modul de a fi al lucrurilor, de coeficientul lor de adversitate, de rezistența acestora, pe care este nevoie s-o înfrângă.

Deci, pentru a fi liber și a-mi atinge scopurile trebuie să mă subordonez determinismului; numai în felul acesta se poate spune că mă aflu și trăiesc într-o lume reală: altfel, dacă n-aș avea nevoie decât să gândesc ceva pentru a-l și obține în mod instantaneu, orice deosebire dintre posibil și real s-ar șterge, iar eu aș viețui ca într-un vis. În plus, dacă obiectele s-ar supune automat simplei mele intenții, ele n-ar mai fi alese de către mine, astfel încât libertatea mea, care este alegere prin excelență, ar dispărea pur și simplu.

Trebuie acum să facem însă distincție între libertate, așa cum este ea concepută de către simțul comun, și conceptul sartrean al libertății. Pentru un om oarecare, a fi liber înseamnă a obține ceea ce vrei, iar libertatea este identificată capacității de a-ți atinge scopurile propuse. Dar conceptul „tehnic” și „filosofic” al libertății, singurul pe care Sartre îl acceptă în lucrările sale, presupune pur și simplu o „autonomie a alegerii”; a fi liber, în viziunea lui Sartre, înseamnă deci „a te determina să vrei (în sensul larg de a alege) prin tine însuși”²⁰⁹, a alege tu însuți.

²⁰⁹ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 653.

Acest concept „tehnic și filosofic” a nemulțumit o serie de comentatori, care l-au denunțat ca fiind prea abstract și, în plus, prea concentrat pe individ. „Pentru ca libertatea omului să se articuleze cu dialectica istoriei, este necesar să nu rămâi la concepția carteziană, reluată de către Sartre, după care libertatea este simplă afirmare a «autonomiei alegerii» și nu putere efectivă de a-ți atinge scopul urmărit. Atâta timp cât te mulțumești cu prima definiție, nu te angrenezi în istorie și luptele dintre oameni nu vor fi decât alegoria sau parabola unei drame metafizice.”²¹⁰

Dar, pentru Sartre alegerea este întotdeauna punerea, de către individ, de unui scop transcendent, care nu este încă și de care el este separat printr-o totalitate de existenți reali. Întotdeauna scopul vine după acești existenți, care sunt deci o condiție pentru manifestarea libertății. „Dar, dacă este astfel, însăși ordinea existențelor este indispensabilă libertății. Prin ei ea este separată și regăsită în raport cu scopul pe care ea îl urmărește și care îi anunță ceea ce ea este. Astfel încât rezistențele pe care libertatea le dezvăluie în existent, departe de a fi o primejdie pentru libertate, nu fac decât să-i permită să apară ca libertate. Nu poate exista pentru-sine liber decât ca angajat într-o lume rezistentă. În afara acestui angajament, noțiunile de libertate, determinism, necesitate își pierd până și sensul.”²¹¹

De altfel, lumea își revelează rezistențele doar în lumina unui scop stabilit în cadrele unei libertăți. De exemplu, o stâncă imensă îmi opune o rezistență puternică numai dacă vreau s-o deplasez. Dacă, dimpotrivă, vreau s-o escaladez pentru a contempla peisajul, ea îmi devine un ajutor prețios. În plus, pentru un trecător care nu vrea decât să facă o plimbare, stânca nu este nici adversar nici aliat ci apare doar ca frumoasă ori urâtă. Deci stânca este în ea însăși neutră și așteaptă să fie luminată de către un scop al cuiva pentru a fi într-o manieră sau alta. Astfel, libertatea mea e cea care cuprinde stânca într-o situație oarecare, situație care face ca stânca să fie pentru mine într-un fel sau în altul.

²¹⁰ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris, P.U.F., 1969, p. 110.

²¹¹ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Pitești-București, Editura Paralela 45, 2004, p. 653.

„Începem astfel să întrevădem paradoxul libertății: nu există libertate decât *în* situație și nu există situație decât prin libertate. Realitatea-umană întâlnește peste tot rezistențe și obstacole pe care nu ea le-a creat; dar aceste rezistențe și aceste obstacole nu au sens decât prin libera alegere care *este* libertatea umană.”²¹² Pentru a ne face să înțelegem mai bine acest lucru, Sartre își propune să cerceteze de aproape diferitele structuri ale situației sau poziției mele în lume.

Situația este facticitatea libertății sau contingenta sa, datul pentru-sinelui care îi aparține în-sinelui dar care nu apare niciodată ca un dat pur sau ca un în-sine pur ci întotdeauna ca deja luminat de scopul ales de către un pentru-sine, deci de către libertate. Structurile principale ale situației sunt: locul meu, corpul meu, trecutul meu, împrejurimile mele, relația mea fundamentală cu celălalt și, în sfârșit, moartea mea. Dar nici una din aceste structuri nu se manifestă izolat, ea trebuie să fie înțeleasă doar pe fondul tuturor celorlalte și, în plus, analiza lor va demonstra că „locul meu, împrejurimile mele, corpul meu, situația mea în mijlocul lumii într-un cuvânt, se explică toate prin proiectul meu, ele sunt sesizabile doar în lumina acestui proiect care îmi face ființa-mea-în-lume. Libertatea este singura origine, singurul fundament.”²¹³

Locul meu este locul în care locuiesc: țara mea cu toate caracteristicile sale fizico- geografice dar, în același timp, el este reprezentat de toate obiectele care mă înconjoară, de la cele mai apropiate la cele mai îndepărtate, care se ordonează, invariabil, în raport cu mine. Acest lucru este posibil pentru că, așa cum a reieșit din discuția despre corp și despre ființa-pentru-celălalt, spațiul geometric este un neant, eu fiind centrul absolut, în funcție de care se desfășoară distanțele între lucruri, punctul pornind de la care fiecare lucru își primește locul său propriu.

De altfel, acest loc în care sunt, eu îl „exist”; eu *sunt locul* meu, bineînțeles că nu în forma pură, a în-sinelui ci în chipul pentru-sinelui, care vizează, în același timp, ființa și ne-ființa. Astfel, acest loc care eu

²¹² *Ibidem*, p. 661.

²¹³ Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Tome II, Paris, P.U.F., 1971, p. 771.

sunt, este „un raport între ceva ce eu sunt și ceva ce nu sunt. [...] A fi în loc înseamnă a fi mai întâi departe de [...] sau aproape de [...] – adică locul este înzestrat cu un sens, în raport cu o anumită ființă încă neexistentă, pe care vrem să o atingem. Accesibilitatea sau inaccesibilitatea acestui scop este cea care definește locul. Așadar, doar în lumina neființei și a viitorului poate fi înțeleasă poziția mea de acum.”²¹⁴

De aici rezultă că eu nu pot să fiu niciodată pur și simplu *aici*, fără nici o semnificație. De exemplu, a-fi-aici pentru un colonialist francez înseamnă a fi la câteva săptămâni depărtare de Franța; pentru un soldat, a-fi-aici înseamnă a fi la o sută de zile de liberare iar pentru un fugar care a scăpat de urmăritori, a-fi-aici înseamnă a fi la adăpost. Locul meu poate fi sesizat deci fie ca un exil, fie ca un loc natural, favorabil, în funcție de scopurile mele și, finalmente, în funcție de proiectul meu original de mine, care configurează ființa-mea-în-lume.

„Astfel trebuie să spunem că facticitatea locului meu nu îmi este revelată decât în, și prin, libera alegere pe care eu o fac în legătură cu scopul meu. Libertatea este indispensabilă pentru descoperirea facticității mele. Eu îmi aflu această facticitate pe de-a-ntregul din viitorul pe care-l proiectez; pornind de la acest viitor ales ea îmi apare cu caracteristicile sale de neputință, de contingentă, de slăbiciune, de absurditate. Doar în raport cu visul meu de a vedea New York-ul este absurd și dureros că trăiesc la Mont-de-Marsan. Dar, reciproc, facticitatea este singura realitate pe care libertatea poate s-o descopere, singura pe care ea ar putea-o neantiza prin punerea unui scop, singura pornind de la care aceea ar avea sens ca ea să pună un scop.”²¹⁵

Facticitatea este sesizată ca loc doar în măsura în care este descoperită și neantizată, adică depășită către un scop nexistent, și numai în această calitate poate ea apărea ca un obstacol sau ca un loc favorabil dorințelor noastre. Dacă, în raport cu proiectul meu de a trăi la New York, situația mea de mic funcționar care tăiește la Mont-de-Marsan – care îmi definește locul și-mi exprimă facticitatea – este un

²¹⁴ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 665.

²¹⁵ *Ibidem*, pp. 666-667.

obstacol, pentru un cu totul alt proiect de mine însumi: acela de a deveni mic comerciant în orașul meu. această situație nu va mai fi un obstacol, ba dimpotrivă.

În concluzie, cea care pune piedici libertății noastre, plasându-i facticitatea permanent în față, este chiar libertatea. Dar autoconstrângerea este însăși condiția ei de existență, de vreme ce actul alegerii, care o definește, implică discriminare și limitare. Numai în felul acesta, eu voi simți că locul ales are un sens, că este, într-adevăr, locul *meu*, și mă voi raporta la el, prin urmare la lume, într-un mod angajat.

Bineînțeles că, în momentul nașterii mele, eu nu-mi pot alege locul, ci capăt sau primesc un loc în lume, în mijlocul lucrurilor, loc contingent, asupra căruia eu nu sunt stăpân, căruia nu-i sunt fundamentul. Dar, acest loc eu mi-l asum în întregime și sunt total responsabil de el, deci îl aleg, adică îmi manifest libertatea în raport cu el; și, abia pornind de la el, eu stabilesc scopuri, adică îmi exercit propria mea libertate. „Se vede mai clar aici legătura de nedesfăcut între libertate și facticitate în situație, de vreme ce, fără facticitate, libertatea n-ar exista – ca putere de neantizare și de alegere – iar fără libertate, facticitatea nu ar fi descoperită și nu ar avea chiar nici un sens.”²¹⁶

În ceea ce privește raporturile libertății cu trecutul meu, o altă structură a situației, întâlnim aici un nou paradox: pe de o parte, eu nu pot exista decât dacă am un trecut, pentru că a fi presupune a fi fost; dar, pe de altă parte, numai prin mine se poate constitui un trecut care să vină în lume. Dar, paradoxul poate fi rezolvat în felul următor: într-adevăr, nu pot pune un scop decât pornind de la tot ceea ce eu sunt, deci de la trecutul meu; în schimb, nici trecutul nu este ceea ce este decât din perspectiva scopului pus în mod liber de mine. Desigur, faptele brute nu se pot schimba, (am avut, de exemplu, o criză metafizică la cincisprezece ani) dar locul lor în contextul întregii mele existențe depinde numai de ceea ce eu am devenit între timp, precum și de scopul meu actual, așadar de libertatea mea.

„Asta nu înseamnă deloc că eu pot face să varieze după placul capriciilor mele sensul actelor mele anterioare; ci, dimpotrivă, că proiectul fundamental care sunt eu decide în mod absolut semnificația

²¹⁶ *Ibidem*, p. 669.

pe care o poate avea pentru mine și pentru ceilalți trecutul pe care eu îl am spre a fi. Într-adevăr, numai eu pot decide în fiecare moment în legătură cu *semnificația* trecutului meu: nu discutând, deliberând și apreciind în fiecare caz importanța cutărui sau cutărui eveniment anterior, ci proiectându-mă către scopurile mele salvez eu trecutul cu mine și *decid* prin acțiune semnificația sa.”²¹⁷

De exemplu, dacă mă convertesc la douăzeci sau la treizeci de ani, în felul acesta decid că vechea mea criză mistică a fost o premoniție a destinului meu; dar dacă nu mă voi converti niciodată, înseamnă că acea criză a fost un pur accident de pubertate. Tot eu voi decide, prin actele mele viitoare, dacă statul în închisoare a fost o experiență salutară sau o alunecare mai profundă spre viciu. La fel, eu voi decide semnificația unei călătorii, a unui angajament, a unei intenții, a tuturor actelor mele trecute doar în funcție de prezentul meu și de scopurile mele actuale, care exprimă, în felul lor specific, proiectul meu fundamental de mine.

Această putere absolută de a conferi sens lucrurilor și evenimentelor vieții sale acordată de către Sartre pentru-sinelui este însă contestată de Merleau-Ponty, care, fără să nege rolul activ al omului în construirea lumii, insistă pe un anume grad de obiectivitate a semnificațiilor diverselor aspecte ale realității, care își pun ca atare amprenta asupra modului de configurare a existenței individului.

„Nu se poate spune că o criză mistică la cincisprezece ani nu are nici un sens în sine însăși și *devine* incident de pubertate sau, în funcție de modul în care o valorizez liber, după aceea, primul semn al unei vocații religioase. Chiar dacă îmi construiesc întreaga viață pe un incident de pubertate, acesta își păstrează caracterul contingent și cea care este «falsă» este viața mea întreagă. Trebuie să existe vreo caracteristică a crizei mele mistice, așa cum am trăit-o, care să deosebească vocația de incident: în primul caz, atitudinea mea mistică se inserează în relația mea fundamentală cu lumea și cu celălalt; în al doilea caz, ea este un comportament impersonal și fără necesitate internă în subiect. «pubertatea».”²¹⁸

²¹⁷ *Ibidem*, p. 672.

²¹⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, trad. Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu, Oradea, Editura Aion, 1999, p. 444.

Sartre însă vrea să pună în evidență caracterul profund angajat al omului nu numai față de prezent sau de viitor, ci și față de trecutul său, pe care, chiar dacă l-a depășit factual, îl înserează ca moment semnificativ în ansamblul întregii sale existențe, care capătă coerență doar în virtutea unui proiect originar de sine. De altfel, eu pot întotdeauna să-mi schimb acest proiect; schimbarea îmi modifică scopurile, intențiile mele prezente și, în consecință, semnificația trecutului meu este de asemenea schimbată. Asta înseamnă că viitorul decide dacă pentru mine trecutul este încă viu sau mort. Dacă este viu, el este aici, prezent, are o forță de constrângere asupra mea, însă dacă este mort, eu îl neg, îl depășesc, iar el nu-mi mai dictează acțiunile. Dar întotdeauna eu sunt cel care decid, pentru fiecare caz în parte, cu ajutorul proiectului meu, dacă trecutul este viu sau mort, sau chiar viu și mort în același timp, deci plin de ambiguitate și de contradicții.

Totuși, ținând cont că libertatea umană este un liber proiect măcinat fără încetare de către o libertate imprevizibilă, nu se poate decide o dată pentru totdeauna care este partea moartă a trecutului și care cea vie. Din această cauză trecutul este mereu în așteptare, pentru că și realitatea-umană este în așteptare, fiind un proiect de sine care se poate schimba în permanență din cauza libertății sale și care poate da o altă semnificație și o altă valoare trecutului său. Oricum ar fi, întotdeauna trecutul este punctul de plecare pentru fiecare proiect viitor, chiar pentru cel care vizează să-l distrugă, îndreptându-se împotriva lui, fiindcă fără un trecut nu poate fi nici viitor.

În concluzie, trecutul, ca și locul, face parte din situație, fiind punctul de plecare al liberului meu proiect de mine, în lumina căruia el își primește semnificația.

O altă structură a situației o reprezintă împrejurimile mele, adică toate „lucrurile-ustensile”, care, fiindu-mi în preajmă, își revelează în raport cu mine și cu locul meu, atât potențialitățile, cât și rezistențele. De exemplu, dacă vreau să ajung cu bicicleta în orașul vecin ca să-l văd pe Pierre și dacă sunt deja pe drum, împrejurimile situației sunt toate fenomenele pe care nu le-am prevăzut și care pot antrena modificarea sau chiar abandonarea proiectului meu: soarele arzător, forța vântului, un pneu spart pe neașteptate, ș.a.m.d. În acest caz,

libertatea mea este, într-adevăr, limitată dar este vorba de libertatea de a obține, nu libertatea de a alege, singura reală și absolută.

În plus, dacă împrejurimile mă pot face să-mi abandonez proiectul de a ajunge în oraș, ele nu-mi afectează proiectul meu principal, care este un proiect al întregii mele ființe, în lumina căruia ele pot fi sesizate, la un moment dat, drept motive de a abandona proiectul parțial, concret de a ajunge în acel oraș. Deci, dacă nu îmi mai continui drumul pentru că mi s-a spart pneul, este pentru că relația mea cu Pierre are o anumită valoare, un loc precis în ansamblul relațiilor pe care le am cu lumea. În orice caz, nu schimbarea împrejurimilor este cea care provoacă părăsirea proiectelor parțiale: decizia îmi revine întotdeauna mie și ea este liberă, deoarece constă în a lua o hotărâte față de mine în noile condiții.

De altfel, prezența datului, a facticității, a împrejurimilor în cazul de față, care sunt parte componentă a situației, departe de a fi un obstacol în calea libertății noastre, este imperios necesară, căci libertatea n-ar exista dacă n-ar exista în-sinele, pe care să-l nege și să-l depășească modificându-l, iar ea n-ar putea acționa în mod real dacă lucrurile nu i s-ar opune.

„Astfel, chiar proiectul unei libertăți în general este o alegere care implică prevederea și acceptarea de rezistențe, altfel neînsemnate. Nu numai că libertatea e cea care constituie cadrul în care diferite în-sine-uri, altfel indiferente, se vor revela ca rezistențe, dar chiar și proiectul său, în general, este proiect de *a face* într-o lume rezistentă, prin victoria asupra rezistențelor sale. Orice proiect liber prevede, proiectându-se, marja de imprevizibilitate datorată independenței lucrurilor, tocmai pentru că această independență e cea pornind de la care se constituie o libertate.”²¹⁹

Din această cauză orice scop pe care și-l pune omul ca libertate este proiect deschis, care cuprinde în sine posibilitatea schimbărilor sale ulterioare. Dar aceste schimbări sunt decise doar de către pentru-sine, care își exercită astfel totala sa libertate. Caracterul imprevizibil și adversitatea împrejurimilor pun în evidență facticitatea, deci

²¹⁹ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 683.

continența libertății mele în situație; dar, în același timp, eu nu pot fi liber decât în situație, de care sunt în mod absolut responsabil.

Dar situația concretă în care mă aflu, nu este constituită numai din raporturile dintre mine și lucruri. Să ne amintim că există și *celălalt*, iar în momentul în care eu intru în lume, celălalt, anterior mie, a semnat-o deja. Prin urmare, străzile, casele, zgomotele, operele de artă, etc., nu sunt pentru mine simple existențe brute, ci au semnificații obiective, care mi se dau și-mi sugerează conduita față de ele, semnificații pe care trebuie să le învăț, pentru că dacă nu le respect indicațiile, acțiunile mele vor eșua. În aceste condiții, înseamnă că libertatea mea este limitată?

Într-adevăr, omul se ivește într-o lume care se dă ca ceva deja văzut, explorat, al cărei sens este alienat de vreme ce nu vine de la el. Ea nu i se revelează decât prin tehnici colective preexistente, care îl atașează la diverse grupuri umane și toate acestea reprezintă datul, facticitatea pentru-sinelui, care nu depinde de el; dar nu există, din această cauză, o limitare a libertății – doar necesitatea pentru pentru-sine de a alege pornind de la dat, ținând cont de aceste circumstanțe exterioare inevitabile. Pentru că libertatea nu este alegere în sens de instituire a lumii istorice în care trebuie să apară – acest lucru este absurd – ci a te alege în lume, oricare ar fi ea, pornind de la această lume.

Cu alte cuvinte, pentru-sinele n-ar putea să-și aleagă scopurile care sunt el fără să fie om, membru al unei colectivități naționale, al unei clase, al unei familii, etc., care sunt constituite înaintea lui, în care el se integrează respectându-le regulile și tehnicile specifice. Dar aceste reguli și tehnici sunt structuri generale și abstracte, pe care pentru-sinele le depășește prin proiectul său, care îl definește dincolo de ele, din cealaltă parte, la orizontul determinațiilor sale. Căci fiecare proiect de sine al omului se realizează prin depășirea, către concretul său, a momentelor sale abstracte.

„Totuși, existența celuiilalt aduce o limită de fapt libertății mele. Înseamnă că, într-adevăr, prin apariția celuiilalt apar anumite determinații care *sunt* eu fără să le fi ales. Într-adevăr, iată-mă, evreu sau arian, frumos ori urât, ciung etc. Eu sunt toate acestea *pentru celălalt*, fără speranță de a apprehenda acest sens pe care eu îl am în

afară, și nici, cu atât mai mult, de a-l modifica. [...] Această limită a libertății mele este, se vede, pusă de simpla și pura existență a celuilalt, adică prin *faptul* că transcendența mea există pentru o transcendență.”²²⁰ Deci, așa cum pe planul simplu al existenței pentru-sinelui singura limită a libertății mele este chiar libertatea mea, tot așa pe planul raporturilor cu celălalt singura limită a libertății mele este libertatea celuilalt. Rezultă că nimic nu poate limita libertatea în afară de libertatea însăși, care își este propria sa limită.

În plus, limitele impuse de către celălalt libertății mele sunt limite exterioare, pe care le percep doar dacă îmi asum ființa-mea-pentru-celălalt, recunoscând existența celuilalt ca subiectivitate. Dacă însă nu vreau s-o recunosc, ființa-mea-pentru-celălalt va dispărea iar libertatea mea se va regăsi intactă. De exemplu, doar în momentul în care eu recunosc existența antisemiților și libertatea acestora, ființa mea ca evreu va apărea în calitate de limită extremă a libertății mele, dar dacă eu văd aici simple obiecte, ființa mea ca evreu va dispărea și nu va mai exista nici o limită pentru libertatea mea. Mai mult, chiar în situația în care îmi asum ființa-mea-pentru-celălalt, datorită faptului că această asumare se face în mod liber, libertatea mea își „recuperează”, într-o oarecare măsură, propriile sale limite.

În concluzie, „aceste limitele externe ale libertății, tocmai pentru că sunt externe și nu se interiorizează decât ca irealizabili, nu vor fi niciodată un obstacol *real* pentru ea, nici o limită suportată. Libertatea este totală și infinită, ceea ce nu vrea să spună că ea *n-ar avea* limite, ci că *nu le întâlnește* niciodată. Singurele limite pe care libertatea le atinge în fiecare moment sunt cele pe care ea și le impune sieși și despre care am vorbit noi în legătură cu trecutul, cu împrejurimile și tehnicile.”²²¹

O altă limită externă și de fapt pentru subiectivitatea mea este moartea. Ea nu este o structură ontologică a pentru-sinelui ci a celuilalt. Pentru-sinele nu poate nici să aștepte moartea nici s-o împlinească nici să se protejeze de ea pentru că posibilitatea morții deci proiectul pentru moarte este, de fapt, distrugerea tuturor proiectelor sale. Moartea este

²²⁰ *Ibidem*, pp. 704, 706.

²²¹ *Ibidem*, p. 713.

limita acestora pentru că ea mă transformă dintr-un pentru-sine într-un în-sine. De aceea ea este sesizată ca o situație limită care amenință să-mi distrugă, din afară, orice posibilitate de a fi. Dar tocmai pentru că nu este o limită internă, ea nu mă privește direct, nu mă atinge, lăsându-mi intactă propria libertate.

„Libertatea care este *libertatea mea* rămâne totală și infinită; nu pentru că moartea nu o limitează, ci pentru că libertatea nu întâlnește niciodată această limită, moartea nu este deloc un obstacol pentru proiectele mele; ea e doar un destin *altundeva* al acestor proiecte. Eu nu sunt «liber pentru a muri», ci sunt un muritor liber”²²²; iar „muritor” exprimă ființa prezentă care sunt eu pentru celălalt, nu ființa-mea-pentru-mine, care se afirmă nu împotriva morții, ci independent de moarte.

Pentru mine, moartea este un aspect al ființei-mele-pentru-celălalt, deci nimic altceva decât datul, care nu poate să fie justificat. În concluzie, este absurd faptul că murim, așa cum este absurd faptul că ne naștem și că trăim. Nașterea, viața și moartea sunt absurde pentru că ele sunt contingente, nu exprimă nici o necesitate și nu depind de noi înșine de vreme ce noi nu le suntem fundamentul.

Toate aceste diverse structuri ale situației exprimă facticitatea mea, care, am văzut, nu se opune ci este o condiție a libertății. „Pentru-sinele nu este liber decât în situație, adică în raportul libertății sale cu condiția sa. Iar aceasta procedează de la diverși factori – ca locul pe care îl ocupă, trecutul său, potențialitățile lucrurilor din jurul lui (adică, dacă vrem, gradul de manevrabilitate a acestui complex de ustensile care reprezintă pentru el lumea înconjurătoare). Sartre arată că nici unul din acești factori n-ar putea limita din afară libertatea [...] este clar că este vorba, întotdeauna, în ultimă analiză, de limite alese de către libertatea mea.”²²³ Acestea reprezintă datul obiectiv de la care ea pleacă și pe care îl depășește transformându-l.

Situația însă nu este formată doar din astfel de structuri obiective, pentru că ea cuprinde, totodată, și pentru-sinele, cu

²²² *Ibidem*, p. 735.

²²³ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 243.

libertatea sa absolută. Ca urmare, ea nu poate fi nici obiectivă nici subiectivă de vreme ce ea este, în același timp, întreg subiectul și întreg obiectul. Dar, întotdeauna, în cadrul situației facticitatea și libertatea se află într-o profundă interdependență, de vreme ce situația, care reprezintă poziția mea în lume, e definită de raporturile cu propria mea facticitate, raporturi stabilite în lumina unui scop pus în mod absolut liber de către mine.

Libertatea absolută de care dă dovadă pentru-sinele în realizarea de sine și, astfel, în instituirea lumii, care este, întotdeauna, lumea sa, îi atrage, în mod inevitabil, responsabilitatea absolută pentru tot ce se întâmplă în cadrul ei, indiferent că el însuși ori celălalt este autorul direct al diverselor acțiuni, căci acestea au sensul pe care îl au numai prin prisma proiectului său fundamental de sine iar dacă le acceptă înseamnă că le-a ales, altfel pentru-sinele are întotdeauna posibilitatea refuzului lor, a cărui formă radicală, sinuciderea, îi stă oricând la îndemână.

Numai că proiectul fundamental, deși este trăit nemijlocit, fiind motorul intern al tuturor acțiunilor sale, nu-i este cunoscut pentru-sinelui respectiv; el se sustrage, de altfel, oricăror observații și analize obișnuite, astfel încât cercetătorul care își propune să facă investigații în acest sens are nevoie de o metodă concepută exclusiv pentru atingerea obiectivului propus. Metoda în cauză, anunțată deja de către Sartre, nu este alta decât psihanaliza existențială.

14. PRINCIPIILE UNEI PSIHANALIZE EXISTENȚIALE

Concepută de Freud în principal ca o tehnică a terapiei individuale a nevrozelor, dar treptat investită cu forță explicativă în cultură și antropologie, psihanaliza a avut un mare impact asupra teoreticienilor diverselor domenii ale artei, societății și culturii. Îi menționăm în acest sens pe freudomarxiști (Wilhelm Reich, Erich Fromm, Herbert Marcuse), care, îmbinând elemente de psihanaliză și elemente de marxism, vor să facă din psihanaliză o critică a societății, menită să contribuie la ameliorarea acesteia – și școala culturalistă neofreudistă americană (Karen Horney, Klara Thomson, Harry Stack Sullivan), care, dimpotrivă, teoretizează necesitatea integrării individului în mediul socio-cultural, căutând să obțină astfel de rezultate cu ajutorul tehnicilor psihanalitice.

De asemenea, cu toate că Freud a refuzat să identifice psihanaliza cu un anumit tip de filosofie, el era pe deplin conștient de valențele ei filosofice, stabilindu-i statutul teoretic între știință și filosofie. De altfel, psihanalizii de marcă din generațiile următoare, precum Carl Gustav Jung și Jaques Lacan, au apropiat și mai mult psihanaliza de filosofie, primul folosind-o pentru a interpreta miturile popoarelor și pentru a stabili arhetipurile umanității, al doilea propunând o hermeneutică psihanalitică menită să ajute la decodificarea inconștientului, care se fixează în acte de cultură.

Ideea unei hermeneutici psihanalitice este îmbrățișată și din afara mișcării psihanalitice, de exemplu de către Jürgen Habermas, care propune o metahermeneutică psihanalitică sau o hermeneutică abisală, capabilă să depășească înțelegerea hermeneutică obișnuită a sensului și să ducă la o teorie superioară a formelor de comunicare. Un alt caz este cel al lui Gaston Bachelard, care, descoperind virtuțile explicative ale psihanalizei în domeniul creației științifice, vorbește de necesitatea unei psihanalize a cunoașterii obiective, bazată pe psihanaliza focului, socotit drept germen al creativității.

Faptul că psihanaliza a obținut o destul de largă adeziune printre filosofi de o factură atât de diferită ne duce la concluzia că, ceea ce i-a atras pe toți nu este atât psihanaliza ca teorie cultural-antropologică, cât mai ales psihanaliza ca metodă de cercetare pe care s-o poată aplica diverselor lor domenii de interes. Acesta este și cazul lui Sartre, care, în finalul lucrării sale de ontologie, *Ființa și neantul*, dezvoltă principiile unei originale psihanalize existențiale, principii pe care, de altfel, le-a aplicat apoi atât în biografiile: *Baudelaire, Sfântul Genêt, comedianț și martir, Idiotul familiei* cât și în autobiografia *Cuvintele*.

Prima poziție clară a lui Sartre față de psihanaliză este încă anterioară *Ființei și neantului*, fiind exprimată în *Schiță a unei teorii a emoțiilor*, tradusă în românește sub titlul *Psihologia emoției*. Aici, filosoful, propunând o interpretare personală a emoției din perspectivă fenomenologică, trece în revistă teoriile curente despre natura, semnificația și funcțiile emoției, punându-le în evidență neajunsurile. În general, Sartre le reproșează psihologilor că înțeleg emoția ca pe o stare psihică autonomă a conștiinței, un fapt accidental, aflat în conștiință (socotită a fi distinctă de emoție) și care nu semnifică nimic, doar *este*. Or, pentru Sartre, în calitate de fenomenolog, „orice fapt uman este, prin esență, semnificativ”, altfel n-ar mai fi uman. Ceea ce apreciază din acest punct de vedere la psihanaliză este că ea a fost prima care a evidențiat semnificția faptelor psihice, arătând că orice stare de conștiință semnifică altceva decât ea însăși.

De asemenea, Sartre este de acord cu interpretările psihanalitice ale unor emoții diverse, dar respinge hotărât principiul explicațiilor psihanalitice. Astfel, pentru psihanalisti, fenomenul de conștiință reprezintă o realizare simbolică a unei dorințe refulate de cenzura inconștientului, conștiința neavând acces la dorința respectivă. „Rezultă că semnificația comportamentului nostru conștient este în întregime exterioară comportamentului însuși”²²⁴, care este efect al unui eveniment inconștient, față de care se află într-un raport de exterioritate, asemenea unui lucru inert. Pentru Sartre însă, acest lucru este o

²²⁴ Jean-Paul Sartre, *Psihologia emoției*, trad. Leonard Gavrilu, Editura Iri, București, 1997, p. 52.

contradicție, conștiința trebuind să fie conștientă de semnificațiile pe care le posedă, chiar dacă ele pot să nu fie „perfect explicite”.

Admițând existența diverselor grade de „condensare și de claritate” ale conștiinței, Sartre poate să justifice felul în care conștiința este ea însăși, în același timp, faptul, semnificația și semnificatul. El respinge ca urmare, așa cum am văzut deja, inconștientul, pe care psihanaliza îl avansează drept factor explicativ, în favoarea legăturilor intrastructurale ale conștiinței. De altfel, negarea inconștientului se integrează în logica generală a modului de a fi al conștiinței, căci „de vreme ce conștiința depășește subiectul, ea antrenează și deplasează distincțiile tradiționale între voluntar și involuntar, conștient și inconștient, activ și pasiv. Sartre deplasează aceste opoziții prin simplul fapt că el accentuează ireductibilitatea conștiinței la gândire și la subiect, și, în consecință, ireductibilitatea libertății la voință. Subiectul nu este niciodată «în el însuși», identic lui însuși, ci întotdeauna depășit de o conștiință care nu lasă nici o șansă oricărei referiri la inconștient.”²²⁵

Conform lui J.F. Lyotard, Sartre „face esențialmente două critici psihanalizei freudiene: ea este *obiectivistă* și *cauzalistă*, utilizează conceptul incomprehensibil de *inconștient*. *Obiectivist*, Freud postulează, pe baza evenimentului traumatic și, prin urmare, a întregii istorii a nevroticilor, o «natură», *libidoul*; *cauzalist*, el admite o acțiune mecanică asupra subiectului, pornind de la care elaborează, de exemplu, o simbolică *generală* permițând decelarea sensului latent al unui vis în sensul său manifest, și aceasta independent de subiect.”²²⁶

De fapt, consideră Sartre, psihanaliza admite o analogie internă între faptul conștient și dorința exprimată, de vreme ce primul este simbol al ultimei iar simbolul este constitutiv faptului conștiinței, ceea ce implică recunoașterea unei legături imanente de comprehensiune între simbolizare și simbol. Numai că această recunoaștere este subminată de tendința explicativă cauzalistă. „Contradicția profundă a

²²⁵ Breuer, Roland, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Éditions Jérôme, Millon, 2005, p. 225.

²²⁶ Jean-François Lyotard, *Fenomenologia*, trad. Horia Gănescu, Editura Humanitas, București, 1997, p. 66.

oricărei psihanalize este aceea că prezintă *simultan* o legătură de cauzalitate și o legătură de comprehensiune între fenomenele pe care le studiază. Aceste două tipuri de legătură sunt incompatibile. [...] În ceea ce ne privește, nu respingem rezultatele psihanalizei atunci când ele sunt obținute prin comprehensiune. Ne mărginim să negăm orice valoare și orice inteligibilitate teoriei sale subiacente cu privire la cauzalitatea psihică <de vreme ce> tot ceea ce se petrece în conștiință nu-și poate primi explicația decât de la conștiința însăși.”²²⁷

Dezvoltându-și propria teorie, fenomenologică, Sartre este de părere că orice emoție semnifică întreaga conștiință, reprezentând un mod de a fi al acesteia: conștiința ca emoție sau conștiința emoțională. Ea se desfășoară mai întâi la un nivel nereflexiv, fiind deopotrivă conștiință thetică (pozițională) a obiectului său (cel care îi oferă ocazia să se manifeste și care îi stă în față) și conștiință nonthetică (nepozițională, subsidiară) de sine, altfel ar fi o conștiință inconștientă de sine, ceea ce este absurd. Asta face ca subiectul emoționat și obiectul emoționant să formeze o sinteză indisolubilă în actul emoției, care este un mod al conștiinței de a sesiza (mai mult: de a transforma) lumea: ca lume magică, în care conștiința și lucrurile interacționează direct, fără distanță. Cu alte cuvinte, pentru Sartre emoția exprimă un mod esențial de a-fi-în-lume al conștiinței, capabil să descopere și să potențeze o structură existențială a lumii: magicul ca proprietate a lucrurilor „în măsura în care acestea se pot prezenta ca omenești [...] sau în măsura în care ele poartă marca psihicului.”²²⁸

Dar dacă psihanaliza i se pare total insuficientă lui Sartre ca teorie pentru explicarea conștiinței și a raporturilor sale cu lumea, el o acceptă, totuși, ca metodă privilegiată cu ajutorul căreia se poate pătrunde în straturile profunde ale conștiinței, până la proiectul fundamental de sine care exprimă raporturile originare ale conștiinței cu ființa, raporturi care determină personalitatea concretă a omului în lume. Lucrul se va întâmpla însă abia în *Ființa și neantul* iar pentru asta psihanaliza freudiană va fi supusă de către Sartre unor

²²⁷ Jean-Paul Sartre, *Psihologia emoției*, trad. Leonard Gavrilu, București, Editura Iri, 1997, pp. 54-55.

²²⁸ *Ibidem*, p. 80.

transformări radicale, de inspirație fenomenologică dar în sensul noii orientări de tip existențialist, adoptată de Sartre.

Ca atare, între psihanaliza lui Freud și psihanaliza sartreană deosebiriile sunt mult mai importante decât asemănările, și cu toate că Erich Fromm este de părere că „Jean-Paul Sartre a oferit câteva contribuții foarte interesante la gândirea psihanalitică în cadrul propriei filosofii existențialiste”²²⁹, se poate la fel de bine susține că, „de fapt, psihanaliza existențială este *psihanaliză* doar cu numele; în realitate, ea este o interesantă hermeneutică a conștiinței sprijinită pe o ontologie a libertății.”²³⁰

Pentru a putea însă înțelege rolul psihanalizei existențiale în dezvoltarea alegerii de sine a omului, trebuie să revenim la cele două moduri fundamentale de ființă, radical distincte, evidențiate de Sartre: ființa-în-sine și ființa-pentru-sine. Iar dacă ființa-în-sine este ființa brută, opacă, a lucrurilor materiale, ființa care, pur și simplu, *este* – pentru-sinele nu este altceva decât un gol de ființă în sânul ființei, pura neantizare a unui în-sine concret, al cărui reflex-reflectant este. De aceea el este o realitate subiectivă, relativă la ceva anume, apărând drept conștiință de acel ceva, negând despre sine că ar fi acel ceva, pe care, totodată, îl neantizează, depășindu-l către sine, către ceva ce el nu este.

De aceea Sartre numește pentru-sinele ființa-care-este-ceea-ce-nu-este-și-nu-este-ceea-ce-este. El nu este altceva decât ființa conștiinței, care nu are conținut propriu, care se realizează și, în același timp, se epuizează în contemplarea obiectului său; acest obiect, care *este*, îi arată ceea ce ea nu este, pentru că ea nu este decât intuiția revelatoare a obiectului său. Prin urmare, conștiința nu este ființă ci negație, privație sau neant de ființă: neantul unei anumite ființe și, totodată, neantul ființei sale.

Întotdeauna conștiința se neagă pe sine din perspectiva viitorului, adică a sinelui său ideal, pe care ea speră să-l atingă într-o

²²⁹ Erich Fromm, *Criza psihanalizei*, în: *Texte alese*, trad. Nicolae Frigioiu și Drăgan Stoianovici, București, Editura Politică, 1983, p. 410.

²³⁰ Florin Druță, *Dialectică și hermeneutică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1990, p. 27.

stare viitoare a lumii înfăptuindu-și posibili, urmăriți neîncetat de pentru-sine în calitate de scopuri intermediare. Cunoașterea acestor scopuri este esențială deci pentru a afla ce este cu adevărat conștiința, și, prin ea, realitatea umană, pe care o exprimă în mod esențial. Aici intervine psihanaliza existențială, ca singura metodă eficace de studiu al scopurilor profunde ale omului.

Potrivit lui Sartre, în fiecare moment omul are o mulțime de proiecte, dar numai unul singur este proiectul fundamental de sine, celelalte nu sunt decât proiecte parțiale, care derivă din primul și se integrează în el. În ceea ce privește proiectul original, el exprimă ființa subiectului vizat deoarece reprezintă alegerea originală de sine însuși. „Acest proiect fundamental nu trebuie să trimită, într-adevăr, la nici un altul și trebuie să fie conceput prin sine. El nu s-ar putea referi nici la moarte, nici la viață, nici la vreo trăsătură particulară a condiției umane: proiectul inițial al unui pentru-sine *nu poate viza decât ființa sa*. [...] el nu se distinge de ființa pentru-sinelui.”²³¹ În consecință, proiectul fundamental al pentru-sinelui este proiectul de a fi, proiectul ființei sale, deoarece omul este, în mod esențial, dorință de a fi, iar obiectul acestei dorințe este ființa sa.

Dar fiindcă pentru-sinele este propriul său neant, neantul ființei sale, ființa pentru-sinelui este o lipsă. Ceea ce-i lipsește pentru-sinelui este în-sinele, ceea ce înseamnă că realitatea umană este dorință de a fi, în calitate de pentru-sine, ființă-în-sine, dar sustrasă oricărei contingente, o conștiință care să fie propriul său fundament.

Năzuința pentru-sinelui este de a fi, deci, ființă-în-sine-pentru-sine, o ființă perfectă, ideală, care poate primi numele de Dumnezeu. Astfel, sensul proiectului fundamental al omului este de a fi Dumnezeu; acest sens, același pentru proiectul fundamental al tuturor indivizilor, exprimă, din punctul lui Sartre de vedere, profunda lor comunitate, fiind, din această cauză, adevărul omului în general și, în același timp, „semnificația umană a libertății”.

Dar conținutul proiectului original sunt anumite scopuri concrete, alese în mod liber de către pentru-sinele respectiv, pornind

²³¹ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 757.

de la situația particulară în lume iar ele sunt cele care individualizează persoana umană. Pentru a găsi aceste scopuri avem nevoie de o metodă specifică, care să ne poată descifra corect conduitele și înclinațiile individului, revelându-le sensurile ascunse – iar această metodă este tocmai psihanaliza existențială. Principiul său este că omul este o totalitate, nu o sumă, iar, prin urmare, fiecare din conduitele sale, chiar și cea mai mărunțică, îl exprimă în întregime și simbolizează, în felul său, alegerea lui fundamentală. Dar pentru că, în același timp, ea ascunde această alegere, sensul său real nu poate fi descoperit decât prin compararea mulțimii comportamentelor empirice ale individului.

„Disponem acum de toate elementele esențiale pentru a situa psihanaliza existențială. În calitate de structură abstractă a existenței umane, libertatea este accesibilă unei fenomenologii ontologice; la cealaltă extremă, totalitatea dorințelor empirice trebuie să facă obiectul cercetărilor exclusiv psihologice; dar, între aceste două domenii se află cel al dorințelor fundamentale, în funcție de care libertatea își manifestă în mod existențial structura sa abstractă; la acest nivel se întâlnește *persoana*, și acesta este terenul de cercetare al psihanalizei existențiale.”²³²

Dar cum numele de psihanaliză trimite inevitabil la Freud și la școala sa, Sartre ține să arate prin ce anume cele două psihanalize – psihanaliza clasică, numită de el „empirică”, și psihanaliza existențială – se aseamănă și prin ce diferă. În ceea ce privește asemănările, ambele susțin că persoana umană, care nu posedă date primare, este exprimată simbolic de întreaga sa viață psihică, și că ea este o „istorializare” continuă, căreia ele urmăresc să-i descopere conținutul și semnificația. Amândouă se concentrează asupra unei atitudini fundamentale a omului în situație, anterioară și independentă de logică, atitudine care pentru psihanaliza empirică este complexul iar pentru psihanaliza existențială este alegerea originară. În plus, nici una din ele nu admite că subiectul ar avea o poziție privilegiată, în raport cu celălalt, pentru a se cunoaște; dimpotrivă, îi impun să se analizeze el însuși ca și cum ar

²³² Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 256.

fi altul, pentru că doar în acest caz rezultatele cercetării vor fi strict obiective.

În ciuda acestor asemănări, cele două psihanalize au conținuturi distincte, pentru că ele prezintă, totodată, și diferențe radicale. Astfel, dacă psihanaliza empirică se concentrează asupra inconștientului, pe care îl socotește inaccesibil, cel puțin în mod obișnuit, subiectului, psihanaliza existențială nici măcar nu admite existența inconștientului, considerând viața psihică exclusiv conștientă. „Teoria lui Sartre îi substituie acestui inconștient sau acestei naturi umane a psihanalizei, *proiectul fundamental* al unei persoane, care este apariția sa în lume. Ireductibilul, o alegere fundamentală care constituie lumea pentru mine, mi se oferă ca o situație particulară în care este imposibil să discerni o condiționare obiectivă și un sens care să trimită, dincolo de lume, la posibilitățile fundamentale.”²³³

Totuși, deși proiectul fundamental este în întregime conștient, el nu este cunoscut de către subiect, iar această situație, Sartre o explică făcând distincție între conștiință și cunoaștere. Conștiința reflexivă (ca, de altfel, și cea nereflexivă) este chiar acest proiect de sine; ea îl posedă, îl sesizează, dar nu-l poate exprima în concepte, condiție indispensabilă pentru a-l cunoaște. Ca urmare, conținutul ei va fi supus de psihanalist unei analize specifice, făcută din punctul de vedere al celuilalt, chiar și atunci când psihanalistul și subiectul psihanalizei sunt, realmente, aceeași persoană.

Procedând în acest mod, subiectul ajunge, într-adevăr, să cunoască ceea ce el posedă, trăiește și chiar înțelege deja, dar ființa pe care o poate cunoaște nu este niciodată pentru-sinele, ci doar ființa-pentru-celălalt. Asta înseamnă că proiectul de sine nu poate fi cunoscut, așa cum este pentru sine însuși, fiindcă prin cunoaștere ființa-în-sine este transformată într-o existență obiectivă, care, de fapt, este altceva. Dar cunoașterea acestei ființe obiective de către psihanalist poate lumina reflexia, care poate deveni astfel o „cvasi-cunoaștere”.

O altă diferență constă în aceea că psihanaliza existențială nu admite *libidoul* ca element ultim în raport cu care se pot înțelege toate

²³³ Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Tome II, Paris, P.U.F., 1971, p. 782.

conduitele umane. Pentru Sartre, *libidoul* ține de explicația psihobiologică, astfel încât el nu poate fi fundamentul tuturor acțiunilor noastre. Chiar dacă sexualitatea reprezintă o atitudine originară a pentru-sinelui, ea nu este același lucru cu alegerea originară de sine, care este alegerea modului său de a fi în lume.

Această alegere fundamentală este unică și exprimă, în același timp, „concrețetea absolută”, în opoziție cu *libidoul*, care este abstract și general; „conduitele de detaliu pot exprima sau *particulariza* această alegere, dar ele n-ar putea s-o concretizeze mai mult decât este deja. Și asta pentru că această alegere nu este nimic altceva decât *ființa* fiecărei realități-umane și e același lucru să spui că o anumită conduită parțială *este* sau că ea exprimă alegerea originară a acestei realități-umane, de vreme ce, pentru realitatea-umană, nu există diferență între a exista și a se alege.”²³⁴

În al treilea rând, psihanaliza empirică presupune că *libidoul* este concretizat în conduite de detaliu prin acțiunea factorilor exteriori și a istoriei subiectului, în timp ce psihanaliza existențială refuză să admită o acțiune mecanică a mediului asupra subiectului. Deci subiectul se alege în mod originar fără a fi constrâns prin nici o presiune exterioară sau interioară. Este adevărat că subiectul este pentru-sinele în situație, care cuprinde și împrejurimile, locul, relația cu celălalt, etc., dar această facticitate a subiectului este luminată, semnificată din perspectiva unei alegeri absolut libere.

În virtutea acestor diferențe, psihanaliza existențială se conturează ca o metodă originală, „destinată să pună în lumină, sub o formă riguros obiectivă, alegerea subiectivă prin care fiecare persoană se face persoană, adică își anunță ei înseși ceea ce este. Ceea ce caută ea fiind o *alegere de ființă* și, în același timp, o *ființă*, ea trebuie să reducă comportamentele singulare la relațiile fundamentale, nu de sexualitate sau de voință de putere, ci *de ființă*, care se exprimă în aceste comportamente.”²³⁵

Comportamentele studiate sunt de orice factură, acțiuni concrete și gânduri patologice ori sănătoase, reușite ori nereușite, etc., iar tehnica

²³⁴ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 766.

²³⁵ *Ibidem*, p. 769.

folosită este compararea lor și crearea unei simbolistici specifice fiecărui subiect, în vederea descifrării întregii sale conduite. Rezultatul fiecărei cercetări va fi o ipoteză despre alegerea fundamentală a individului iar valoarea acesteia va fi estimată ținând cont de numărul elementelor explicate, de opinia subiectului și de faptul că se impune sau nu în mod evident. O dată găsite alegerile ultime ale individului, ele vor fi clasificate, comparate și folosite pentru estimări asupra felului în care realitatea umană, în genere, își alege liber scopurile empirice în virtutea proiectului său originar de sine.

Sartre consideră că principiile psihanalizei existențiale sunt oferite de către ontologie și ele rezidă în ultimele descoperiri ale acesteia: informațiile despre structurile comune conduitelor și dorinței, precum și revelația că orice dorință și orice conduită exprimă realitatea umană în întregime. Astfel, din punctul său de vedere, psihanaliza existențială începe exact acolo unde se oprește ontologia.

Relativ la dorință, ontologia ne spune că ea exprimă imperfecțiunea noastră, lipsa noastră de ființă și, ca atare, este un efort de a atinge în-sinele-pentru-sine, deci ființa ideală, omul-Dumnezeu sau valoarea. În același timp, ea este relativă la un obiect concret, un existent brut, prin asimilarea căruia subiectul crede că își va putea atinge plenitudinea de ființă. În principal, noi dorim să posedăm ceva, să facem ceva sau să fim cineva, deci dorința pune în evidență trei categorii ale existenței umane concrete, care definesc omul: a face, a avea și a fi. Dar, a face se reduce întotdeauna la a avea: eu fac obiectul pentru a întreține un raport cu el, pentru a-l face al meu, pentru a mi-l apropria. Întotdeauna eu acționez pentru a obține ceva, deci pentru a avea. Obiectele pe care le posed sunt ale *mele*, ele mă reprezintă, ele sunt, cumva, eu însumi; totuși, ele există și în afara mea, prin ele însele.

Rezultă că posesia este un raport magic: eu sunt aceste obiecte pe care le posed dar în afara mea; astfel încât, prin intermediul lor, eu pot stabili un raport de exterioritate, de indiferență cu mine însumi, cu ființa mea exterioară. Și pentru că, în calitate de posesor, eu sunt fundamentul ființei obiectelor posedate, devin și fundamentul ființei mele din afara mea. „Astfel, eu sunt fundament de mine în măsura în care exist ca indiferent și în-sine în raport cu mine. Or, acesta este

tocmai proiectul în-sinelui-pentru-sine. [...] Se vede că apropierea nu este altceva decât *simbolul* idealului pentru-sinelui sau valoarea. Cuplul pentru-sine posesor și în-sine posedat echivalează cu ființa care este pentru a se poseda ea însăși și a cărei posesie este propria sa creație, adică Dumnezeu. Astfel, posesorul vizează să dispună de ființa-sa-în-sine, de ființa-sa-în-afară.”²³⁶

În concluzie, pentru că posesorul urmărește să fie într-o manieră absolută, *a avea* este expresia lui *a fi*. În același timp, prin posesia unui obiect se exprimă dorința de a poseda întreaga lume, pentru că ceea ce se vizează este în primul rând ființa obiectului, care este ființa-în-sine și nu ființa unui lucru particular, nici măcar ființa lumii, care este dincolo de obiect și de întreaga lume. Lumea este deci sesizată ca ceea ce mă separă de ființa-în-sine, scopul pentru-sinelui, chiar dacă sub forma utopică a ființei-în-sine-pentru-sine, idealul meu absolut, și toate eforturile mele vizează asimilarea sa pentru a atinge această ființă, care are însăși perfecțiunea.

Înseamnă că Sartre „substituie ființei ontologiei clasice nostalgia ființei, cu conștiința lucidă a imposibilității acestei ființe. [...] Vechea ontologie mergea de la trecut la viitor, ea căuta esența mea (ceea ce sunt eu în mod absolut); ontologia lui Sartre merge dinspre viitor către trecut, ea îi substituie ființei proiectul de ființă, esenței, eternul trecut, sensul. «gol mereu viitor», dar acest sens este un sens de ființă, un proiect de a-și conferi ființa, de a se atinge pe sine însuși.”²³⁷

Astfel, în ultimă instanță, dorința de a avea, cu toate că originară, este reductibilă la dorința de a fi, pentru că urmărește același lucru: să ajungă la demnitatea de în-sine-pentru-sine, deși prin intermediul lumii. Ea este, în alt mod, tot dorință de a fi; de altfel, ambele sunt inseparabile în realitate, chiar dacă noi le putem separa prin analiză, fiind două moduri diferite de a interpreta aceeași situație fundamentală: maniera de a fi ceea ce eu sunt și de a ilustra libera alegere inițială de mine. Această alegere este, am văzut, proiectul de a fi Dumnezeu, dar este vorba doar de sensul său general, în vreme ce

²³⁶ *Ibidem*, p. 792.

²³⁷ Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Tome II, Paris, P.U.F., 1971, pp. 778, 798.

conținutul său concret poate fi format de o infinitate de proiecte empirice, care sunt, la rigoare, dorințe de a fi și dorințe de a avea și pe care pentru-sinele vrea să le realizeze prin intermediul tuturor actelor sale, chiar cele mai mărunte.

Scopul psihanalizei existențiale este de a analiza cea mai mare parte a proiectelor parțiale, concrete ale fiecărui individ, pentru a descoperi alegerea sa originară, deci modul singular în care el se proiectează și se face a fi. În cercetare ea trebuie să ajungă la un punct ultim, ireductibil, un element cu ajutorul căruia se pot explica toate conduitele lui și care este un *acesta* particular, prin intermediul căruia individul a ales să posede lumea. Elementul respectiv nu este niciodată un lucru, ci o calitate a lucrurilor, pentru că aceasta, calitatea este revelatoare a ființei, fiind modul în care ea i se oferă simbolic pentru-sinelui și față de care subiectul are o reacție spontană de dezgust sau de atracție.

Deci, calitățile au un sens ontologic, pe care psihanaliza existențială trebuie să-l descopere și să-l explice printr-o cercetare specifică; ea trebuie să analizeze, să compare și să clasifice fluiditatea și densitatea, vâscosul și cleiosul, asprul și netedul, amarul și dulcele, etc., psihanalizând practic lucrurile pentru a le descoperi semnificația ontologică generală, legătura lor cu modurile de revelare a ființei. Astfel că, înclinația sau preferința mea pentru o calitate sau alta, exprimă o atitudine față de ființă, care mi se descoperă prin intermediul unui aspect particular, punând în evidență, în ultimă instanță, proiectul meu fundamental de mine.

De exemplu, vâscosul, care este moale la atingere, care cedează și dă impresia de extremă docilitate, în momentul în care vreau să-l posed mă atrage, mă aspiră și mă posedă la rândul său, simbolizând posibilitatea în-sinelui de a absorbi pentru-sinele fără a-l neantiza, doar compromițându-l și degradându-l. De aceea vâscosul este simbolul obiectiv al unui tip de ființă ideal, care ne bântuie și ne amenință conștiința: antivaloarea – exprimând în același timp atitudinea omului față de această ființă: oroarea, rezistența și dezgustul, care transformă proiectul apropiator, caracteristic conștiinței față de lucruri, în proiect de fugă. Deci vâscosul exprimă o anume relație originară a ființei cu ea însăși, relație despre care

subiectul are o comprehensiune preontologică, intuitivă, de la primul contact cu el, comprehensiune pe care o folosește pentru a grupa toți existenții de o anume categorie: din această cauză vâscosul este și o structură obiectivă a lumii.

Rezultă că, unui copil, revelația materiei tuturor lucrurilor care-i sunt la îndemână „îi lărgeste orizontul până la limitele extreme ale ființei și-l dotează, în același timp, cu un ansamblu de *chei* pentru a descifra ființa tuturor faptelor umane. Asta nu înseamnă cătuși de puțin că el *ar cunoaște* de la început «urâtenii» vieții, «caracterele» sau, dimpotrivă, «frumusețile» existenței. Pur și simplu, el este în posesia tuturor *sensurilor de ființă*, pentru care urâtenii și frumuseții, conduite, trăsături psihice, relații sexuale, etc. nu vor fi niciodată decât exemplificări particulare. Lipiciosul, cleiosul, vaporosul, gropile din nisip și din pământ, cavernele, lumina, noaptea, etc. îi revelează moduri de a fi prepsihice și presexuale, iar el își va petrece apoi viața explicitându-le. Nu există copil «inocent».”²³⁸

Prima sarcină a psihanalizei existențiale este de a găsi toate categoriile existențiale concrete, deci simbolismul existențial al tuturor lucrurilor, apoi de a stabili raporturile fiecărei persoane cu diversele simboluri ale ființei și, pe această bază, de a determina liberul ei proiect fundamental de sine. De exemplu, persoana căreia îi place vâscosul are un cu totul alt proiect de sine decât cea care are repulsie față de el; individul care preferă obscuritatea se alege în lume într-o manieră foarte diferită de cea a celui care caută mereu lumina.

Preferințele alimentare sunt și ele reprezentative pentru conținutul proiectului nostru inițial de a fi, ca și gustul estetic și toate înclinațiile noastre, care nu sunt deloc ireductibile sau absurde ci ne exprimă atitudinile spontane de acceptare sau refuz față de diferite aspecte ale ființei în general și proiecția propriei noastre ființe pe fundalul lumii. Dacă știm cum să le interogăm vom atinge fără mare dificultate conținutul proiectului fundamental de sine iar psihanaliza existențială este, după Sartre, instrumentul perfect pentru această completă interogare a tuturor gusturilor, înclinațiilor noastre, etc.

²³⁸ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, pp. 817-818.

Dar cercetarea psihanalizei existențiale se dezvoltă cu necesitate în cadrele trasate de către ontologie, pentru că doar aceasta poate sesiza structurile ființei și raporturile lor cu realitatea umană. În același timp, ontologia revelează sensul general al proiectului de sine al omului: dorința de a fi Dumnezeu iar rolul psihanalizei existențiale este tocmai de a găsi, prin intermediul conduitelor și proiectelor empirice, conținuturile concrete de ființă, proprii fiecărui om, prin asimilarea cărora el crede că va fi transfigurat ca ființă perfectă. Dar cum în-sinele-pentru-sine este ceva contradictoriu prin excelență, tot ontologia este cea care ne descoperă faptul că el este irealizabil și că toate eforturile noastre în acest sens ne conduc la eșec.

15. SENSUL ETIC AL ONTOLOGIEI LUI SARTRE

Schița principiilor psihanalizei existențiale reprezintă limita extremă care circumscrie sfera ontologiei lui Sartre, astfel încât, abia acum se poate spune că aceasta este, practic, completă. În cadrul ei, filosoful distinge două tipuri fundamentale și opuse de ființă: *în-sinele*, ființa brută, opacă, ființa care, pur și simplu, este, și *pentru-sinele*, conștiința sau realitatea umană, *ființă-care-este-ceea-ce-nu-este și nu-este-ceea-ce-este*.

Deși nu poate să apară decât pe baza *ființei-în-sine*, *pentru-sinele* se caracterizează printr-un permanent dinamism și reprezintă un gol care îi neagă aceleia absoluta plenitudine de sine, determinând apariția lumii. Astfel *pentru-sinele* neantizează *în-sinele*, cu toate că, niciodată ca întreg, ci doar într-una din manifestările sale, adică o ființă concretă, oarecare: *ființa-aici*. Prin urmare ființa însăși a *pentru-sinelui* este chiar neantul, însă nu neantul în general, ci ca privație determinată. De aceea el apare ca o conștiință de ceva anume, negând despre sine că ar fi acel ceva, pe care îl neantizează totodată, depășindu-l către sinele lui, deci către ceva ce el (încă) nu este.

Dar conștiința, nefiind substanță, ci pură subiectivitate, nu poate fi în sine; ea este, prin natură, relativă la acel ceva pe care îl neagă. În consecință, *pentru-sinele* reprezintă, afirmă Sartre, chiar Altul platonician, neființa relativă, care este (în calitate de neființă) doar în măsura în care ne orientăm către tot ceea ce un lucru nu este. Dar, dacă la Platon neființa relativă se plasa, practic, la același nivel cu cel al ființei, diferența fiind dată de perspectiva de abordare, pentru Sartre, a fi altul decât ființa, nu poți exista decât în calitate de reflex-reflectant, deci de conștiință, altfel trebuie să stabilești cu ființa-în-sine un raport exterior, să fii tot o ființă-în-sine, ceea ce ar însemna să te identifici cu aceasta, să fii absorbit de ea, deci să nu mai fii altul.

„În măsura în care este relativ la în-sine, altul este afectat de facticitate; în măsura în care se face el însuși, el este un absolut. E ceea ce am subliniat noi atunci când spuneam că *pentru-sinele* nu este

fundament al ființei-sale-ca-neant-de-ființă, dar că el își fundează continuu neantul său de ființă. Astfel pentru-sinele e un [...] absolut nesubstanțial. Realitatea sa este pur *interogativă*. [...] ființa sa nu este niciodată *dată*, ci *interogată*, de vreme ce el este mereu separat de el însuși prin neantul alterității; pentru-sinele este mereu în suspensie pentru că ființa sa este o perpetuă amânare. Dacă el ar putea vreodată să o întâlnească, alteritatea ar dispărea dintr-o dată și, cu ea, posibilitățile, cunoașterea, lumea.”²³⁹

Așadar, dintre cele două tipuri de ființă, ființa-în-sine este cea primordială. În plus, ea trebuie luată ca dată, căci a te întreba asupra cauzei apariției ei înseamnă să aluneci în metafizică. Din perspectivă ontologică însă, tot ce poți spune este că ființa este deoarece pentru-sinele nu poate exista decât în calitate de reflex-reflectant al ei. Totuși, pentru-sinele se poate întreba asupra originii sale, dar nici în acest caz ontologia nu oferă explicații certe. Cel mult, ea poate sugera că pentru-sinele apare din dorința în-sinelui de a-și întemeia propria ființă. Dar asta presupune că în-sinele ar fi capabil de un proiect al cauzei de sine, ceea ce este contradictoriu, de vreme ce orice proiect de sine nu apare decât o dată cu pentru-sinele, el fiind un specific al conștiinței.

Aici, pentru prima dată, Sartre îi permite metafizicii să intervină din exterior, pentru a avansa ipoteze speculative, neverificabile dar menite să imprime suficientă coerență și un sens verosimil acestui proces al genezei pentru-sinelui, fără să introducă însă perspectiva istorică (o determinare ulterioară) ci concentrându-se asupra eventualului rol capital al mișcării. „Metafizicianului îi revine în special sarcina să decidă dacă mișcarea este sau nu o primă «încercare» a în-sinelui de a se funda și care sunt raporturile mișcării, ca «maladie a ființei», cu pentru-sinele ca maladie mai profundă și împinsă până la neantizare.”²⁴⁰

Dar împărțirea domeniului ființei în două sfere opuse, chiar dacă aflate într-un permanent raport, riscă să ruineze unitatea ființei. Ce

²³⁹ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, p. 827.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 830.

este, deci, cu adevărat, ființa? Este ființa-în-sine sau ființa-pentru-sine? Este ea amândouă împreună? Sau este ceea ce au ele în comun? Poziția lui Sartre este că ființa se plasează dincolo de cele două componente ale ei, fiind „totalitatea indisolubilă a în-sinelui și pentru-sinelui”²⁴¹, nu simpla lor juxtapunere sau sumă ci sinteza acestora.

Ca atare, ființa, în conceptul ei autentic, nu poate fi decât *ființa cauză de sine*, în care pentru-sinele întemeiază în-sinele, fiind totuna cu acesta. E-adevărat că, așa după cum Sartre a demonstrat discutând cazul în-sinelui-pentru-sine, acest *ens causa sui*, contradictoriu prin natură, nu poate exista. Dar el este ființa ideală, din perspectiva căreia judecăm ființa reală sau totală (gr. ὄλον). Iar ființa reală, care este în-sinele împreună cu pentru-sinele, „este un efort eșuat de a ajunge la demnitatea de cauză de sine.”²⁴²

Realul, adică „lumea, omul și omul în lume nu (...) ajunge să realizeze decât un Dumnezeu ratat. Totul se petrece ca și cum în-sinele și pentru-sinele s-ar prezenta în stare de *dezintegrare* în raport cu o sinteză ideală. Nu că integrarea *ar fi avut* vreodată loc, ci tocmai dimpotrivă, pentru că ea este mereu indicată și mereu imposibilă. Continuul eșec e cel care explică deopotrivă indisolubilitatea în-sinelui și a pentru-sinelui și relativa lor independență.”²⁴³ Împreună ele nu pot forma decât o totalitate neideală care este lumea dar care nu cade în sarcina ontologiei.

Domeniul de competență al acesteia cuprinde numai ființa în-sine, ființa pentru-sine și ființa-cauză-de-sine. Referitor la lume, numai metafizica poate să facă, în continuare, supoziții, căutând să ne convingă fie de faptul că ea este o ființă-fenomen unitară, care are două dimensiuni: în-sinele și pentru-sinele sau că este o ființă „dezintegrată”, în care ființa și conștiința își manifestă pregnant independența. De asemenea, tot ea este cea care studiază acțiunea în lume a pentru-sinelui asupra în-sinelui, în urma căreia acesta din urmă suportă diverse modificări concrete.

În concluzie, ontologia se limitează la ceea ce este, evidențiind cu micală structurile ființei, fără să se angajeze în supoziții

²⁴¹ *Ibidem*, p. 831.

²⁴² *Ibidem*, p. 832.

²⁴³ *Idem*.

nedemonstrabile, evitând posibilul, ipoteticul și verosimilul. Prin urmare, ea nu se ocupă nici de ceea ce trebuie să fie și, ca atare, nu poate să dezvolte, în propriile sale cadre, o etică. Totuși, discutând despre ființa valorii, arătând că omul este, prin definiție, libertate și punând atâta accent pe responsabilitate, în mod firesc ontologia elaborată de Sartre schițează principiile de bază ale unei etici pe care filosoful o numește a realității umane în situație.

De exemplu, revelând ființa-în-sine-pentru-sine sau valoarea ca scop suprem al realității umane, care nu vrea nimic altceva decât să-și atingă sinele, ontologia ne oferă sensul moral esențial al tuturor actelor individului. În același timp, psihanaliza existențială, care am văzut că reprezintă o continuare firească a ontologiei, de la care își împrumută principiile, se plasează, din punctul lui Sartre de vedere, foarte aproape de ceea ce se poate numi o etică.

„Astfel, psihanaliza existențială este o *descriere morală*, căci ea ne oferă sensul etic al diferitelor proiecte umane; ea ne indică necesitatea de a renunța la psihologia interesului, ca și la orice interpretare utilitară a conduitei umane, revelându-ne semnificația *ideală* a tuturor atitudinilor omului. Aceste semnificații sunt dincolo de egoism și de altruism, dincolo și de comportamentele numite *dezinteresate*. Omul se face om pentru a fi Dumnezeu, se poate spune; iar ipseitatea, considerată din acest punct de vedere, poate să pară un egoism; dar tocmai pentru că nu există nici o măsură comună între realitatea-umană și cauza de sine care vrea ea să fie, se poate la fel de bine spune că omul se pierde pentru ca să existe cauza de sine.”²⁴⁴

Sartre este convins că, în momentul în care psihanaliza existențială va avea succes în cercetările sale concrete, ea ne va face să renunțăm la spiritul de seriozitate, care consideră valorile ca transcendente subiectivității umane și crede că lucrurile sunt dezirabile doar în virtutea utilității lor materiale. Ea va distruge astfel moralitatea cotidiană, în care omul se sprijină pe reaua-credință și se supune exigențelor obiectelor pentru a se elibera de angoasă.

Or, angoasa este revelația libertății noastre absolute, a ființei noastre pe care trebuie să ne-o asumăm până la capăt. Ea este foarte

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 836.

diferită de disperarea indivizilor care caută ființa fiind convinși că se poate realiza efectiv în-sinele-pentru-sine și care, în final, descoperă că toate actele lor sunt echivalente și că, în plus, deși ele tind să sacrifice omul pentru a face să apară cauza de sine, își ratează inevitabil scopul. Această disperare va fi depășită când, cu ajutorul ontologiei și al psihanalizei existențiale, omul va înțelege că el este unica sursă a valorii, ființa prin care valorile există, și că, în ciuda eșecului de a atinge perfecțiunea, eșec constitutiv ființei sale, el se face pe sine însuși în deplină libertate, fiind, în același timp, absolut responsabil de toate actele sale.

Sensul acestei conversiuni morale constă în „a accede la un plan în care libertatea încetează să fie urmărire liberă a unui scop prefixat, pentru a se elibera de acest scop punându-l ea însăși în discuție. [...] noi ne-am putea aștepta să vedem «valoarea» – care nu era încă decât indicația ireductibilei depășiri de sine, constitutivă realității umane – întorcându-se asupra ei însăși pentru a se valoriza, și omul renunțând la imposibila coincidență cu sine, la inaccesibila justificare de sine, pentru a-și asuma această distanță față de sine care este umanitatea sa, și această absolută responsabilitate care îi garantează umanizarea.”²⁴⁵

Cadrul acesta etic extrem de general dar, în același timp, neechivoc, înălțat pe temelia unei ample și riguroase ontologii, va fi menținut intact de către Sartre, care-l va folosi în mod implicit în întreaga sa operă literară iar în mod explicit atunci când va dori să schițeze liniile unei morale existențialiste, care să contribuie la justificarea propriului tip de existențialism ca filosofie originală și, mai mult, profitabilă, într-o manieră superioară, pentru om. Iar atunci când este nevoit să-și califice pe scurt, concepția, pentru a o apăra de diversele atacuri menite s-o trivializeze, el o face în termeni etici, afirmând că „este doctrina cea mai puțin scandaloaasă, cea mai austeră; ea este destinată în mod strict tehnicienilor și filosofilor.”²⁴⁶

De altfel, schița filosofiei existențialiste, pe care Sartre o realizează în *Existențialismul este un umanism*, este saturată de marile

²⁴⁵ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 272.

²⁴⁶ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les Éditions Nagel, 1960, p. 16.

teme ale ontologiei atât de amplu etalate în *Ființa și neantul*, pe care le reproduce în mod fidel.

Astfel, teza că omul nu are o natură, de vreme ce nu există un Dumnezeu care să i-o confere, că existența îi precede esența, că el este libertate și deci proiect al ființei sale, tinzând în permanență către posibilitii prin care speră să-și atingă sinele, că trebuie să aleagă și să se aleagă în orice clipă, că individul, aflat întotdeauna în situație, este creatorul propriilor valori dar că este, în același timp, absolut responsabil de actele sale ba, mai mult, ale tuturor semenilor săi, lucru revelat în angoasă, de care el vrea să scape cu ajutorul relei-credințe, existența celui alt, prin care omul devine conștient de o parte a ființei sale. ș.a.m.d. – formează temelia unei etici care, chiar dacă rămâne în continuare destul de slab conturată, tocmai pentru că este o morală a libertății, nu a regulilor și a imperativelor, este cel puțin recunoscută ca atare și, în plus, beneficiază de oarecare analiză și anumite exemplificări.

Astfel, datorită faptului că neagă existența lui Dumnezeu, Sartre își apreciază concepția morală ca opunându-se celei creștine, care se întemeiază exclusiv pe voința divină; în același timp, deși atee, ea i se pare la fel de incompatibilă cu genul moralei laice care, declarând divinitatea o simplă ipoteză, de altfel falsă și „inutilă”, admite necesitatea socială a recunoașterii valabilității *a priori* a regulilor moralei creștine, ceea ce echivalează cu menținerea unor valori în sine, plasate într-un „cer inteligibil”.

„Existențialistul, dimpotrivă, gândește că [...] nu mai poate exista bine *a priori* de vreme ce nu există conștiință infinită și perfectă pentru a-l gândi; nu e scris nicăieri că binele există, că trebuie să fii cinstit, că nu trebuie să minți, de vreme ce suntem pe un plan în care există numai oameni. [...] Într-adevăr, totul este permis dacă Dumnezeu nu există, și, în consecință, omul este abandonat, pentru că el nu găsește nici în el, nici în afara lui, o posibilitate de a se reține.”²⁴⁷ În felul acesta omul devine absolut liber, acționând neconstrâns de nimic ci doar în virtutea propriei sale alegeri, dar și absolut responsabil, nemaibeneficiind de nici o scuză și de nici o justificare pentru nimic din ceea ce întreprinde.

²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 35-36.

Acest lucru i se pare lui Sartre un adevăr incontestabil, demonstrat și de faptul că nici o morală bazată pe reguli generale nu-ți arată ce să faci într-o situație concretă, căci regulile sunt compatibile cu diverse conținuturi iar decizia îți aparține în întregime. De exemplu, tânărul care trebuie să aleagă între a rămâne lângă mama sa și a pleca la luptă nu găsește sprijin real nici în doctrina datoriei, nici în cea a iubirii aproapelui, după cum nu se poate lăsa nici măcar în voia sentimentelor, care să hotărască pentru el și să-l absolve astfel de răspundere, căci sentimentele însele se precizează chiar în momentul acțiunii, ceea ce face ca omul să fie responsabil până și de propriile pasiuni, care n-au nici o „vină” dacă el alege într-un fel sau într-altul.

Prin urmare, nici o morală generală nu se poate justifica de drept, pentru că nu este cu adevărat eficientă, iar omul este nevoit, în mod practic, să-și manifeste continuu deplina libertate, acționând exclusiv prin sine, iar asta echivalează cu a inventa și a se inventa, recreându-se mereu din propriul neant și alegându-și, de fiecare dată, ființa, adică modul său specific de a se raporta la lume.

De aceea morala lui Sartre este una a acțiunii și a angajamentului total pentru a realiza ceea ce ți-ai propus, afirmând că omul nu este nimic altceva decât ceea ce întreprinde și realizează în viața reală pe care o trăiește cu fiecare clipă, în vreme ce simplele aspirații neîmplinite, așteptările neconfirmate, visele ratate, posibilitățile nepuse în practică, înclinațiile nevalorificate, șansele pierdute, nereușitele, idealurile abandonate, nu-i constituie în nici un fel ființa, nu-i conferă vreo aureolă și nu-i pot oferi nici o consolare.

Așadar, „nu există altă posibilitate de iubire decât cea care se manifestă într-o iubire; nu există alt geniu decât cel care se exprimă în opera de artă: geniul lui Proust este totalitatea operelor lui Proust; geniul lui Racine este seria tragediilor sale, în afară de asta nu există nimic; pentru ce să-i atribui lui Racine posibilitatea de a scrie o nouă tragedie de vreme ce n-a scris-o? Un om se angajează în viața sa, își conturează chipul și în afara acestui chip nu există nimic. [...] el nu este deci nimic altceva decât ansamblul actelor sale, nimic altceva decât viața sa.”²⁴⁸

²⁴⁸ *Ibidem*, pp. 57, 55.

În același timp, susținând că omul se face și se reface continuu și că numai moartea îl închide definitiv în ceea ce este, fixându-i pentru totdeauna esența, această morală îi acordă șansa să devină altul decât a fost, refuzând etichetările definitive; astfel încât, printr-o schimbare de proiect de sine originar, lașul poate deveni oricând erou, ratatul un individ împlinit, ticălosul un om de caracter, egoistul, binevoitor și dezinteresat în raporturile cu cei din jur.

De aceea Sartre socotește că morala pe care el o promovează este profund optimistă, această calitate nefiind afectată de faptul că, așa cum aspectele negative ale ființei omului pot fi înlocuite cu altele pozitive, tot astfel trecutul său demn sau glorios nu-i garantează defel că el se va comporta pe măsura aceluia și în viitor, declanșându-i angoasa și obligându-l la permanent efort în direcția dorită; dimpotrivă, el socotește că abia acest lucru îi stabilește cu fermitate caracterul optimist, de vreme ce astfel se revelează că, indiferent de situație, omul își construiește singur destinul, în absolută libertate.

Negându-i omului orice determinism și făcând din el subiectul necondiționat al tuturor actelor care-i constituie ființa, filosofia lui Sartre, implicit morala pe care o întemeiază îi refuză individului simpla condiție de obiect, care-l plasează printre celelalte lucruri ale lumii, conferindu-i acestuia o demnitate superioară. În același timp, omul care acționează pentru a se face nu este niciodată singur; el recunoaște că există celălalt, pe care îl întâlnește pur și simplu manifestându-se în calitate de *cogito* și în care vede corect pe celălalt eu, la fel de necondiționat ca el însuși, la fel de liber, la fel de absolut, singurul care-i poate limita libertatea dar care i-o și face posibilă.

Este de aceea natural ca morala ce rezultă dintr-o asemenea configurare de raporturi ontologice să țină întotdeauna cont de celălalt în calitate de condiție de acțiune și chiar de existență pentru subiect, care nu s-ar putea alege decât în raport cu ceilalți și n-ar putea să fie ceea ce este decât în lume, înțeleasă ca mediu al intersubiectivității.

Faptul că celălalt mi se impune în mod imediat și esențial în calitate de celălalt eu, de care nu pot în nici un fel face abstracție este numai una din cauzele pentru care morala absolutei libertăți nu promovează anarhia, dreptul individului de a face absolut orice, așa după cum a fost acuzată. În realitate, cu toate că acceptă creativitatea,

Sartre respinge hotărât capriciul și fantezia gratuită drept mobiluri ale acțiunii morale, ca, de altfel, ale oricărei acțiuni.

Pentru că, deși nimic nu-l constrânge să aleagă într-un fel sau altul, întotdeauna omul este angajat într-o „situație organizată”, care implică o poziție a lui anume și o mulțime de raporturi cu diversele componente ale unui întreg complex existențial iar alegerea o face luând în calcul toate aceste elemente de facticitate și cântărind posibilele ei efecte asupra lui și asupra a tot ce-l înconjoară. Asta înseamnă că, alegând, omul acceptă să suporte consecințele actului său iar responsabilitatea de care dă astfel dovadă, și care nu este opțională sau fortuită ci constitutivă ființei sale, exclude simpla toană, ideea că poți, în mod real, să faci orice, oricum, oricând, încălcând orice principii sau reguli și, mai ales, fără să dai cumva socoteală.

Mai mult decât atât: nici unul din actele morale ale omului nu poate fi calificat drept minor, fără importanță, căci el nu rămâne la simpla lui semnificație, trimitând întotdeauna dincolo de sine, la proiectul originar, prin care omul se alege ca ființă; astfel, semnificația sa este universală, angajând întreaga umanitate prin tipul uman pe care îl propune, exprimând într-o manieră, inevitabil relativă, nimic altceva decât absolutul însuși. De aici un plus de responsabilitate pentru tot ceea ce omul întreprinde, făcând ca această responsabilitate să fie, de fapt, absolută și fără limite.

„Sunt condamnat să fiu în mod integral responsabil de mine însumi. Totuși, a spune că responsabilitatea mea nu are limite nu poate în nici un caz semnifica faptul că îmi multiplic la infinit legăturile care mă unesc cu lumea și deci că mă simt responsabil pentru tot și pentru orice, pe scurt pentru nimic în particular. Dimpotrivă: în orice situație singulară în cadrul căreia eul se desfășoară și care îmi revine să mi-o asum în întregime, responsabilitatea mea este fără sfârșit. Îmi este imposibil să delimitez dinainte domeniul lucrurilor care o vizează și al celor care nu ar viza-o. Iar aici este chiar semnul finitudinii mele: sunt constrâns să fiu responsabil, fără cea mai mică posibilitate de a mă smulge responsabilității sau de a o ignora.”²⁴⁹

²⁴⁹ Roland Brecur, *Autour de Sartre, La conscience mise à nu*, Grenoble, Éditions Jérôme, Millon, 2005, p. 226.

Responsabilitatea este, de drept și deci în mod inevitabil, cealaltă față a libertății absolute a omului, pentru care singura constrângere autentică este obligația alegerii, lucru de care el nu poate în nici un chip scăpa, de vreme ce însuși faptul de a nu alege înseamnă, practic, pentru Sartre, a alege să nu alegi.

„Dacă este adevărat că în fața unei situații, de exemplu situația care face ca eu să fiu o ființă sexuată, putând avea raporturi cu o ființă de alt sex, putând avea copii, sunt obligat să aleg o atitudine, și că oricum port responsabilitatea unei alegeri care, angajându-mă, angajează de asemenea întreaga umanitate, chiar dacă nici o valoare *a priori* nu îmi determină alegerea, asta nu are nimic de-a face cu capriciul; [...] omul [...] nu poate evita să aleagă: fie va rămâne cast, fie se va căsători fără să aibă copii, fie se va căsători și va avea copii; orice s-ar întâmpla, orice ar face, este imposibil să nu își asume o responsabilitate totală în fața acestei probleme.”²⁵⁰

Întotdeauna individul o va rezolva în felul său personal, adică într-un mod creator, inventiv, uneori chiar imprevizibil, stabilindu-și valorile pe măsură ce acționează într-un sens sau altul, astfel încât nu numai rezultatul final dar nici măcar o etapă a faptei morale nu pot fi decise *a priori*. Lucrul acesta ne îndreptățește să asemănăm alegerea morală a omului cu modul de producere a unei opere artistice, ceea ce apropie morala sartreană de artă, fără însă a face din ea o „morală estetică”, așadar improprie, care-și trădează, de fapt, conceptul.

Iar așa cum despre opera de artă, în ciuda maximei libertăți pe care și-o arogă artistul în raport cu aceasta și care este rezultatul spontaneității lui creatoare, nu poți spune că este gratuită, tot așa nici actul moral nu poate fi socotit gratuit, adică putând la fel de bine să aibă sau să nu aibă loc și câpătând orice formă concretă, diversele lui configurații posibile lăsându-ne indiferenți, neafectându-ne în nici un mod. Sartre este categoric în această privință. „Noi nu definim omul decât în raport cu un angajament. Este deci absurd să ni se reproșeze gratuitatea alegerii.”²⁵¹ În plus, alegerea pe care o fac și rezultatul

²⁵⁰ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les Éditions Nagel, 1960, pp. 73-75.

²⁵¹ *Ibidem*, pp. 78-79.

acesteia, chiar dacă sunt rodul necenzuratei mele libertăți, implică întreaga mea ființă, cerându-mi deplină responsabilitate, iar o dată realizate se integrează definitiv în ansamblul existenței mele, punându-și pecetea asupra ei și modificându-i structura.

De aceea spune Sartre că omul se face pe el însuși, în timp ce face, iar de-a lungul actelor sale morale se edifică neîncetat ca ființă, numai de el depinzând calitatea și chipul concret al acesteia. Alegând să acționeze într-un fel anume, nefiind determinat *a priori* de nici o regulă și de nici o valoare, practic omul își instituie propria sa morală, care-i sculptează din interior maniera de a fi în lume. De fapt, omul nu are altă posibilitate, de vreme ce, am văzut deja, nici una din moralele generale nu-i poate spune, efectiv, ce să facă într-o situație concretă sau alta. „Omul se face; el nu este făcut gata de la început, el se face alegându-și morală, și presiunea circumstanțelor este în așa fel încât el nu poate să nu aleagă una.”²⁵²

Dar dacă fiecare dintre noi își instituie propriile valori și o morală care să-l reprezinte, nu cumva scapă el oricărei aprecieri din partea celorlalți iar judecata morală nu mai este posibilă? Cum să mai comparăm atunci diversele acte morale și după ce criterii putem să spunem că ceva este bun sau rău?

Sartre este de acord că, atâta vreme cât indivizii își stabilesc proiectul de sine în lume în deplină sinceritate, adică dând dovadă de bună-credință, și acționează coerent în direcția lui, toate proiectele umane se află pe același plan valoric, neputându-se face o departajare sau o ierarhizare a lor. Mai ales că, din acest punct de vedere, nu există progres în istorie, astfel încât, chiar dacă situația omului în lume se schimbă de-a lungul epocilor, posibilitățile lui de raportare la aceasta rămân identice.

Totuși, e posibil să apreciezi în mod „logic”, strict rațional că alegerile bazate pe reaua-credință, care implică o contradicție, sunt eronate iar cele făcute cu bună-credință se bazează pe adevăr. Iar cum buna-credință îți cere să admiți totala libertate a omului dar și absoluta gratuitate a existenței sale, pornind de aici poți emite și judecăți morale. Astfel, îi putem numi „lași” pe cei care își ascund lor înșile

²⁵² *Ibidem*, p. 78.

deplina libertate implicată de condiția umană, și „ticăloși” pe aceia care consideră că existența lor este necesară.

De fapt, nu te poți descurca în aprecierea morală a diversității de cazuri concrete ghidându-te după un set de reguli sau principii mai mult sau mai puțin abstracte. Singurul criteriu ferm al judecății morale nu poate fi decât autenticitatea alegerii făcute de către cel judecat, iar ea este garantată numai dacă alegerea, oricât de „originală” ar fi, este realizată în mod liber, în concordanță cu proiectul original de sine.

Astfel, în funcție de acest proiect, cu totul altul pentru fiecare individ în parte, alegeri morale extrem de diferite, făcute de persoane distincte în situații asemănătoare, pot fi situate în același plan valoric, fiind socotite echivalente. Nu este în asta nici o contradicție, nici o eroare de judecată ci doar recunoașterea faptului că actul moral este eminentamente liber și concret, identificându-se cu ființa originală, unică, a creatorului său, care, în calitate de absolut (în sensul de existență care-și alege necondiționat esența), își dă singur legea morală.

O etică întemeiată exclusiv pe ideea că omul, practic abandonat în univers, adică lipsit de orice ajutor și independent de orice determinism, se făurește singur, în concordanță cu un proiect original care-l smulge din facticitatea imediată și-l canalizează către realizarea sinelui, declanșând astfel un proces generator al lumii, care nu poate fi decât lume umană, adoptă, în opinia lui Sartre, o poziție autentic umanistă, care trebuie calificată ca atare. Ea nu face altceva decât să recunoască în om singurul subiect al tuturor acțiunilor care au loc în lume, descriindu-le cu luciditate și revelându-le sensul transcendent: dobândirea de către individ a stării ideale de în-sine-pentru-sine.

Ceea ce Sartre întreprinde în *Existențialismul este un umanism* este numai o schiță a unei filosofii precum și o schiță de morală. Amândouă nu reprezintă altceva decât o reluare succintă a sistemului de idei care-i structurează ontologia, în încercarea de a-i reliefa virtuțile explicative, superioritatea modului de abordare a problemelor umane și utilitatea sa remarcabilă în calitate de atitudine în fața vieții. Din această cauză, în mod firesc accentul cade în primul rând pe acele teme ale ontologiei care vizează direct omul în „situație”, adică în raporturile sale cu lumea, care sunt strânse laolaltă într-o prezentare

concisă și coerentă. Rezultatul este o etică autentică, e-adevărat că elaborată numai în linii mari dar esențiale.

De fapt, această etică era de mult prezentă la Sartre, fiind „risipită” însă de-a lungul sutelor de pagini în care el ne descrie, cu uimitoare meticulozitate, aventura ființei de ieșire din sine în vederea autoregăsirii și autoîntemeierii. Iar asta pentru că întotdeauna capul de afiș l-a ținut pentru-sinele, ființa umană, căreia acțiunea îi este constitutivă iar orice acțiune de-a sa are, în mod inevitabil, și o dimensiune etică.

De aici specificul moralei sartrene, strâns legată de ontologie, din care crește în mod organic și de care, practic, este inseparabilă; „îmbibată” fiind de ontologie, ea nu-și poate găsi corența, semnificația și deplina justificare decât în cadrele acesteia. În lipsa ontologiei specifice elaborate de Sartre, care reprezintă rațiunea ei de existență, morala respectivă n-ar însemna decât o serie de teze simplu afirmate, extrem de generale, poate „superioare”, „nobile” sau „utile” dar, în orice caz, lipsite de necesitate, care n-ar avea cum să se apere în fața acuzației de excentricitate.

Cea mai tulburătoare dintre ele, referitoare la absoluta libertate a omului, pe baza căreia Sartre poate, de exemplu, să afirme că sclavul este la fel de liber ca și stăpânul său, că victima nu-și pierde nici o clipă libertatea în timpul celei mai mari torturi sau că omul este răspunzător de actele tuturor semenilor săi, nu poate fi corect înțeleasă, decât în contextul ontologic construit foarte atent și extrem de profesionist de către Sartre.

Tot conținutul concret al ontologiei sartrene este răspunzător și de faptul că morala care o secondează nu beneficiază de un corp prea amplu, fiind, practic, redusă la câteva elemente fundamentale. Dar Sartre nu putea construi o morală în sensul obișnuit al cuvântului pentru că modul de a fi uman, pe care îl descrie ca absolută libertate, și care o întemeiază, nu este compatibil cu elaborarea unei etici complexe, ca sinteză de principii abstracte și reguli generale menite să orienteze activitatea practică, căreia i se cere să li se conformeze fără excepție.

Fiind o etică a libertății și punând accent pe capacitatea creatoare a omului, care se sustrage oricăror așa-zise valori prealabile.

ea nu poate fi decât concretă, elaborându-se în funcție de situație. Prin urmare, nu poate fi dată *a priori*; i se pot doar trasa principiile de bază, liniile general orientative, rămânând ca dezvoltarea ei ulterioară, eminentamente practică, să cadă în sarcina fiecăruia dintre noi, angajați continuu într-o diversitate de „situații”, a căror rezolvare cere din partea noastră mai mult decât o simplă aplicare a unor teze generale sau principii.

Dar dacă ontologia reprezintă cu siguranță cheia moralei sartriene, relația dintre ele este departe de simpla dependență univocă, de vreme ce implicațiile morale se întâlnesc la tot pasul în ontologia acestuia. Într-adevăr, fiecare din tezele sale asupra ființei pentru-sinelui sfârșesc, inevitabil, într-o descriere a comportamentului uman, căruia îi dezvăluie resorturile ontologice profunde, arătând că el este imposibil în afara unui angajament bazat pe alegerea liberă, așadar că are și un sens moral.

Mai mult decât atât, chiar pilonii edificiului ontologic pe care l-am prezentat, nu sunt alții decât libertatea și, reversul ei, responsabilitatea, două concepte a căror apartenență la domeniul etic este mai mult decât evidentă. Construită în jurul unor termeni etici fundamentali și impregnată de o diversitate de aspecte morale, ontologia ar fi, la rândul ei, mutilată dacă i s-ar detașa părțile cu evidentă coloratură etică. Ceea ce înseamnă că, la Sartre, ontologie și morală se implică atât de mult una pe cealaltă încât, în ultimă instanță, se poate spune că formează un singur lucru.

Asta însă nu înseamnă că distincțiile dintre etica și ontologia sa ar fi nule și că totul sfârșește într-o entitate confuză ori într-o simplă mixtură ci vrea doar să scoată în evidență faptul, într-adevăr remarcabil, că morala este sensul ascuns al ontologiei lui Sartre, finalitatea ei, elementul care o împlinește și o justifică – în același mod în care efectul poate constitui o legitimare a cauzei sale iar principiul tuturor lucrurilor, așa după cum ne-au învățat vechii greci, este îndreptățit să fie principiu doar datorită lumii pe care este capabil să o întemeieze.

BIBLIOGRAFIE

1. Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Esen de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Pitești-București, Editura Paralela 45, 2004.
 2. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
 3. Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul*, „Introducere”, trad. George Șerban, revizuire de Ioan N. Roșca, în Alexandru Boboc și Ioan N. Roșca, *Filosofia contemporană în texte alese și adnotate*, Partea I, Universitatea București, 1986.
 4. Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie – phénoménologie de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940.
 5. Jean-Paul Sartre, *L'Imagination*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1936.
 6. Jean-Paul Sartre, *Imaginația*, trad. N. Șerbănescu, Editura Aion, Oradea, 1997.
 7. Jean-Paul Sartre, *Adevăr și existență*, text stabilit și adnotat de Arlette Elkaïm-Sartre, trad. Giuliano Sfichi, Iași, Editura Polirom, 2000.
 8. Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1975.
 9. Jean-Paul Sartre, *Psihologia emoției*, trad. Leonard Gavrilu, București, Editura Iri, 1997.
 10. Jean-Paul Sartre, *Cuvintele*, trad. T. Dumitru, București, Editura pentru Literatură Universală, 1965.
 11. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les Éditions Nagel, 1960.
 12. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Librairie Gallimard, 1960.
 13. Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, J. Vrin, 1966.
 14. Jean-Paul Sartre, *Baudelaire*, Paris, Éditions Gallimard, 1947.
 15. Jean-Paul Sartre, *Baudelaire*, trad. Marcel Petrișor, București, Editura pentru literatură universală, 1961.
- *
16. *** *Dictionnaire Encyclopedique*, Paris, Editions Quillet, 1990.
 17. Didier Julia, *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse, 1992.
 18. *** *Enciclopedia de filosofie și științe umane*, București, Editura All Educațional, 2004.
- *
19. Aiftincă Marin, „Sartre și libertatea ca valoare”, în *Academica*, nr. 44, noiembrie 2005, pp. 59-64.
 20. Auregan Pierre, Palayret, Guy: *Zece etape ale gândirii occidentale*, trad. Mariana Bogdan, Editura Antet, 1998.

21. Barrett William, *Irrational men: a study in existential philosophy*. New York, Anchor Books, 1962.
22. Bădoi Raluca, *Despre neant și existență*. Iași, Editura Lumen, 2007.
23. Blackham H.I., *Six existentialist thinkers*. London, Routledge and Kegan Paul, 1961.
24. Boboc Alexandru, *Filosofia contemporană – orientări și stiluri de gândire semnificative*. București. Editura Didactică și Pedagogică R.A., 1995.
25. Boboc Alexandru, *Considerații asupra ultimului Sartre*, în *Academica*, nr. 44, noiembrie 2005, pp. 51-54.
26. Breuer Roland, *Autour de Sartre, La conscience mise à nu*. Grenoble. Éditions Jérôme, Millon, 2005.
27. Cabestan Philippe, *L'être de la conscience. Recherche sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Bruxelles. Éditions Ousia, 2004.
28. Colombel Jeannette, *Sartre ou le parti de vivre*, Paris, Bernard Grasset, 1981.
29. Delacampagne Christian, *Istoria filosofiei în secolul XX*, trad. Filon Morar, Camelia Runcean, București, Editura Babel, 1998.
30. Desan Wilfrid, *The tragic finale. An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre*, New York, Harper & Row, Publishers, 1960.
31. Diaz Raymond, *Les cadres sociaux de l'ontologie sartrienne*. Paris, Librairie Honoré Champion, 1975.
32. Druță Florin, *Dialectică și hermeneutică*. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1990.
33. Druță Maria Elena, *Filosofie și umanism*. București, E.D.P., R.A., 1999.
34. *** *Filosofia greacă până la Platon*, Volumul I, Partea a 2-a, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.
35. Stumpf Samuel Enoch, *Socrates to Sartre: history of philosophy*. New York, McGraw-Hill Book Company, 1966.
36. Fromm Erich, *Criza psihanalizei*, în: *Texte alese*, trad. Nicolae Frigioiu și Drăgan Stoianovici, București, Editura Politică, 1983.
37. Garaudy Roger, *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, marxisme*. Paris, P.U.F., 1969.
38. George François, *Deux études sur Sartre*. Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1976.
39. Ghideanu Tudor, *Percepție și morală în fenomenologia franceză*. București, Editura științifică și Enciclopedică, 1979.
40. Ghideanu Tudor, *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin*. Iași, Editura Junimea, 1981.
41. Ghideanu Tudor, *Temeiuri critice ale creației. Filosofie și creație la J.P. Sartre*. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.
42. Ghișe Dumitru, *Existențialismul francez și problemele eticii*. București, Editura Științifică, 1967.
43. Gonzague Truec, *De J.P. Sartre à L. Lavelle où désagregation et réintégration*. Paris, Éditions Tissot, f.d.
44. Grümberg Ludwig, *Opțiuni filosofice contemporane*. București, Editura Politică, 1981.

45. Guigot André, *Sartre. Liberté et histoire*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.
46. Gutwirth Rudolf, *L'homme narcissique. Freud, Sartre, Edelman*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2004.
47. Heidegger Martin, *Repere pe drumul gândirii*, trad. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu București, Editura Politică, 1988.
48. Heidegger Martin, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2003.
49. Hersch Jeanne , *Mirarea filosofică*, trad. Drăgan Vasile, București, Editura Humanitas, 1997.
50. Hossu Andrei-Justin, *Existențialismul francez*, Cluj-Napoca, Editura Mediamira, 1996.
51. Howels Christina (editor), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, 1998.
52. Hufnagel Erwin, *Introducere în hermeneutică*, trad. Thomas Kleininger, București, Editura Univers, 1981.
53. Huneman Philippe; Kulich, Estelle, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, 1997.
54. Husserl Edmund, *Meditații carteziene*, trad. Aurelian Crăiuțu, București, Editura Humanitas, 1994.
55. Husserl Edmund, *Fenomenologie. Articol pentru Enciclopedia Britanică*. Prima variantă, trad. Alexandru Boboc în Edmund Husserl, *Criza umanității europene și filosofia*, București, Editura Paideia, 1997.
56. Husserl Edmund, *Fenomenologie. Articol pentru Enciclopedia Britanică*. Proiectul unei a doua prelucrări, trad. Alexandru Boboc în Edmund Husserl, *Conferințe pariziene*, București, Editura Paideia, 1999.
57. Hyppolite Jean, *Figures de la pensée philosophique*, Tome II, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
58. Jaspers Karl, *Texte filosofice*, trad. George Purdea, București, Editura Politică, 1986.
59. Jeanson Francis, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.
60. Jeanson Francis, *Sartre*, Paris, 1966.
61. Jeanson Francis, *Sartre par lui même*, Paris, Éditions du Seuil, 1955.
62. Kanapa Jean, *L'existentialisme n'est pas un humanisme*, Paris, Éditions Sociales, 1947.
63. Lecarme Jacques, *Les critiques de notre temps et Sartre*, Paris, Garnier, 1973.
64. Lyotard Jean-François, *Fenomenologia*, trad. Horia Gănescu, București, Editura Humanitas, 1997.
65. Lascu Ioan, *Existențialismul francez. Gândire și literatură*, Craiova, Editura Universitaria, 2005.
66. Lefranc Jean, *La métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1998.
67. Macoviciuc Vasile, *Inițiere în filosofia contemporană*, București, Editura Universal Dalsi, 1999.
68. Marga Andrei, *Introducere în filosofia contemporană*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

69. Merleau-Ponty Maurice. *Fenomenologia percepției*, trad. Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu, Oradea, Editura Aion, 1999.
70. Meyer Michel, *Pour une histoire de l'ontologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
71. Millet Louis, *Perception. Imagination. Mémoire*, Paris, Masson et Cie Editeurs, 1972.
72. Morot-Sir Eduard, *La pensée française d'aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1971.
73. Mouillie Jean-Marc, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
74. Mounier Emmanuel, *Malraux, Camus, Sartre, Bernanos. L'espoir des désespérés*, Paris, Éditions du Seuil, 1953.
75. Neacșu Adriana (coord.), *Sartre în gândirea contemporană*, Craiova, Editura Universitaria, 2008.
76. Pivčević Edo, *Husserl and phenomenology*, London, Hutchinson University Library, 1970.
77. Poulet Claude, *Sartre ou les aventures du sujet. Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique du premier Sartre*, Paris-Budapest-Torino, Éditions L'Harmattan, 2001.
78. Poulet Georges, *Conștiința critică*, trad. Ion Pop, București, Editura Univers, 1979.
79. Platon *Opere*, Volumul VI, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989
80. Roșca Ioan N., *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Târgu Mureș, Editura Ardealul, 2001.
81. Ruby Christian, *Istoria filosofiei*, trad. Adrian Enc, Editura Corint, 2003.
82. Schrader George Alfred (editor), *Existential philosophers: Kierkegaard to Merleau-Ponty*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1967.
83. Shand John, *Introducere în filosofia occidentală. Filosofie și filosofi*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998.
84. Stere Ernest, *Din istoria doctrinelor morale*, Iași, Editura Polirom, 1998.
85. Stere Ernest, *Doctrină și curente în filosofia contemporană*, Iași, Editura Junimea, 1975.
86. Surdu Alexandru, *Filosofia contemporană*, București, Editura Paideia, 2003.
87. Tambourgi-Hatem Nicole (dir.), *Sartre sans frontières*, Université Saint-Joseph, Faculté des lettres et des sciences humaines, Beyrouth, 2007.
88. Tordai Zador, *Existence et réalité. Polemique avec certaines thèses fondamentales de l'Être et le néant de Sartre*, traduit du hongrois par Hélène Széman, Budapest, Akademiai Kiado, 1967.
89. Tudosescu Ion, *Metafilosofia*, București, Editura Fundației României de Mâine, 2003.
90. Tudosescu Ion, *Tratat de ontologie*, București, Editura Fundației României de Mâine, 2002.
91. Vergez André; Huysman, Denis; *Curs de filozofie*, trad. Alexandru Vasile Drăgan, București, Editura Humanitas, 1995.
92. Vlăduțescu Gheorghe, „Ce se mai poate citi din Sartre?“, în: *Academica*, nr. 44, noiembrie 2005, pp. 49-50.
93. Wild John, *The Challenge of Existentialism*, Bloomington and London, Indiana University Press, 1970.

RÉSUMÉ

L'ONTOLOGIE DE JEAN-PAUL SARTRE

S'inspirant de Husserl et de Heidegger mais abordant dans une manière propre leurs concepts, profitant, en outre, du modèle de la dialectique hegelienne et aussi de la grande leçon de Platon sur le non être relatif, Sartre veut nous offrir, dans son oeuvre: *L'Être et le néant*, une description des structures fondamentales de l'être, mettant l'accent sur l'être de l'homme, qui lui paraît la plus intéressante de toutes.

En conséquence, son ontologie est une ontologie de l'être en général mais réalisée par l'entremise de l'être humaine. En tout cas, le concept général de l'être reste comme le permanent arrière-plan et comme le point de repère central pour toutes les démarches de la connaissance, étant la perspective globale qui dirige la recherche.

Essayant trouver si les efforts de la phénoménologie pour imposer la même nature à l'être et à ses apparitions sont justifiés ou non, Sartre découvre que la sphère de l'être n'est pas du tout compacte, étant divisée en deux grandes zones, nettement précisées: d'une part, l'être objectif des phénomènes, donc des existants qui paraissent, d'autre part, l'être de la conscience ou du *cogito* préreflexif: la pure subjectivité devant qu'ils paraissent et qui peut les refléter. Il nomme le premier l'être-en-soi et le deuxième l'être-pour-soi.

L'être-en-soi est le plus simple mais, en même temps, antérieur et absolu. Il est, tout simplement, étant son propre support, sans être créé ni par soi ni par quelqu'un d'autre. Sans être actif ou passif, il est parfaitement homogène, dépourvu des parties, totalement plein de lui-même et sa plénitude exprime son absolue identité avec soi, qui fait qu'il soit toujours ce qu'il est et jamais autre chose.

C'est pourquoi il échappe à la temporalité, n'étant soumis à aucun développement, à aucun changement, sans être troublé ni même par les inévitables destructions des existants. Et parce qu'il n'a pas des liaisons ni avec le possible ni avec le nécessaire, l'être-en-soi est

absolument contingent, c'est-à-dire purement et simplement accidentel et complètement injustifiable.

En échange, l'être-pour-soi est ultérieur et relatif mais très complexe et dynamique. Étant profondément subjectif, il n'est pas autre chose que la conscience: un „reflet-reflétant” de ses objets, les existants, qui lui offrent ainsi un contenu, parce que, par elle-même, la conscience est seulement un vide, un manque d'être, donc le néant.

Mais le néant veut obtenir, en tant que non être relatif, le statut d'être-en-soi, et les résultats de ses efforts en cette direction sont le monde, l'homme, bref: le réel. D'ailleurs, dans le complexe processus de cette institution est entraîné l'être entier, de sorte que, dans la description de l'être-pour-soi et de ses relations, s'étale une ontologie de l'être en général, pas seulement d'une de ses parties.

Les deux régions de l'être: l'être-en-soi et l'être-pour-soi (la conscience) sont des abstraits d'une totalité synthétique, concrète, qui est l'homme dans le monde, dont les conduites seules nous découvrent le rapport qui unit ses moments. Par exemple, la conduite interrogative, qui suppose toujours la possibilité objective d'une réponse négative, nous dévoile le rapport de nondétermination, qui implique trois non-êtres: non-être du savoir en l'homme, possibilité de non-être dans l'être transcendant, et le non-être de limitation, pour différencier l'être questionné de tous les autres.

Ainsi nous apparaît le néant comme composante du réel. Il est l'origine et le fondement de toute attitude humaine négative et de toute chose qui a la négation dans sa structure. Mais le néant, puisqu'il est non-être, il ne peut tirer de soi la force nécessaire pour se manifester, et, d'autre part, l'être-en-soi, la pleine positivité, ne peut pas engendrer que l'être. Donc, l'être par qui le néant vient aux choses est l'être-pour-soi, qui néantise le néant dans son être-même, étant ainsi son propre néant.

Cet être est l'être de l'homme, parce que seulement la réalité humaine peut agir en l'absence de toute détermination antérieure, procédant à une coupure entre son être passé et son être présent. Cette coupure c'est rien, qui, justement parce qu'il n'est rien, il est infranchissable. Ce rien est le néant. Mais cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui sépare son présent de tout son

passé, comme de tout son avenir, c'est la liberté, donc le néant vient au monde par la liberté humaine.

L'homme prend conscience de sa liberté dans l'angoisse: l'appréhension réflexive du soi qui révèle l'incertitude absolue de son comportement dans une situation quelconque. Bien que la liberté soit une structure permanente de l'être humain, le phénomène d'angoisse est très rare parce que l'homme est à chaque instant engagé dans une situation du monde qui lui impose ses exigences et son urgence – et l'homme n'a pas le temps de réfléchir que tous ses actes sont seulement ses possibles, qu'il peut toujours changer en vertu de sa liberté absolue.

Au moment où l'homme prend conscience de sa liberté absolue, qui est pour lui comme une fatalité, il est accaparé par l'angoisse. Ça c'est un état d'extrême inconfort interne, et l'homme essaye par tous ses moyens de l'écarter, aboutissant à faire d'elle une apparition très rare dans la conscience. Le mécanisme consiste à voir ses actes comme des exigences qui viennent du monde, faits en vertu des valeurs imposées de l'extérieur, et à croire comme inexistantes ses possibles qui lui contredisent le possible en cours de se réaliser.

Donc, notre conduite immédiate envers l'angoisse est la fuite mais cette fuite est, en réalité, une autre manière d'en prendre la conscience. Pourtant, j'ai un pouvoir anéantisant par rapport à l'angoisse, que Sartre nomme la mauvaise foi. Elle ne peut pas expulser l'angoisse de la conscience ni l'envoyer dans l'inconscient, parce qu'il n'y a pas de l'inconscient; mais la mauvaise foi m'aide à nier que je suis le néant que vraiment je suis, et la négation est possible seulement sur le fondement du néant qu'elle nie. La mauvaise foi implique le fait que, dans la même conscience, il y a l'unité de l'être et du non être et ainsi elle est une conduite essentielle de la réalité humaine, étant l'acte originel en vertu de quoi l'homme est son propre néant.

La mauvaise foi n'est pas un acte délibéré, réflexif, mais elle paraît instantanément dans le *cogito* pré-réflexif. Elle n'est pas identique au mensonge, parce qu'elle ne contient la dualité trompeur-trompé; ici, le trompeur, qui sait la vérité, est, en même temps et dans l'unité de la même conscience, identique avec le trompé, qui ne le sait pas. La mauvaise foi existe seulement parce que la sincérité manque

son but par nature du moment que l'homme ne peut pas être, tout simplement, ce qu'il est. Par exemple, un type lâche n'est pas, une fois pour toutes, un lâche, il peut dépasser sa lâcheté même en reconnaissant qu'il est un lâche.

Au fond, la mauvaise foi vise, dans une manière propre, les mêmes buts comme la bonne foi et la sincérité: maintenir l'intégrité de notre être; c'est pourquoi elle a aussi une signification morale positive, bien qu'elle exprime l'état d'inauthenticité de l'homme et il est mieux la dépasser pour se construire avec la totale véracité.

Dans son contenu, la conscience vise toujours un objet qui n'est pas elle mais qui, ne pouvant pas se tenir là dans la manière d'une chose matérielle, prend il aussi la forme de la conscience. Par exemple, la croyance est autre chose que la conscience, mais elle se trouve dans la conscience comme conscience de croyance. Ça prouve que l'être de la conscience ne coïncide pas à elle-même dans une complète adéquation et le pour-soi, bien qu'il est lui-même, n'est pas dans l'identité avec soi mais sous le mode de présence à soi.

La présence à soi implique dualité donc séparation, tout au moins virtuelle; la présence de l'être à soi comporte une séparation de l'être par rapport à soi et dénote qu'une imperceptible fissure s'est glissée dans l'être.

Mais, en réalité, rien ne sépare l'être d'elle-même et ce « rien » est précisément le néant, qui n'est pas, bien qu'il soit présent dans l'être. Le néant est une distance nulle parce qu'il est signe de la décompression d'être, donc une expression de la présence à soi, qui signifie l'existence à distance de soi, spécifique pour la conscience.

Le néant, étant néant d'être, ne peut surgir à être que par l'être même; mais non par l'être-en-soi, qui est pure positivité mais par la réalité humaine, un être spécial justement parce qu'il est le projet de son propre néant. La réalité humaine est l'être dans la mesure que l'être est le fondement du néant au sein de l'être. Et ça c'est possible parce que la conscience, le noyau d'être humaine, n'est pas identique à soi mais seulement présente à soi, n'étant pas soi mais pour-soi.

L'être-pour-soi/la conscience est le fondement de son propre néant mais n'est pas le fondement de son être; pourtant, la conscience est son propre fondement en tant que conscience. Le pour-soi

s'instituie par un acte de néantisation: il nie de soi qu'il serait un certain être et un certain état. Par exemple, la conscience de croyance nie de soi qu'elle est la croyance simple et pure, la croyance-en-soi.

Donc, ce que nie le pour-soi est l'être-en-soi et cette néantisation s'accomplit par de moyens divers comme: la présence à soi, la facticité, la valeur, les possibles et l'ipseité, qui sont des structures originaires du pour-soi.

L'approfondissement du processus de la néantisation est réclamé par le besoin de fondation du pour-soi. Mais c'est une fondation seulement en tant que pour-soi, ainsi que son être, emprunté de l'être-en-soi, reste irrémédiablement contingent, pas du tout nécessaire. C'est pourquoi l'homme, dont le caractère principal est la conscience, c'est à dire le pour-soi, se sentira toujours „de trop” dans le monde.

Son existence implique la temporalité, qui, pour Sartre, est *une structure organisée* et le passé, le présent et l'avenir sont des *moments structurés d'une synthèse originelle*. Mais la temporalité n'existe pas en-soi, comme un temps universel, comme un réceptacle contenant tous les êtres. Elle désigne seulement le mod d'être du pour-soi: un être qui a à être son être, qui est à distance de soi-même, parce-qu'il n'est pas jamais en identité avec soi-même.

Sa condition comporte le néant dans la structure du pour-soi, qui est obligé de sortir de soi-même pour s'éteindre lui-même. Et parce-que son être est derrière et, à la fois, devant lui, le pour-soi est l'être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas.

En fait, son existence se constitue par toutes les dimensions possibles de sa néantisation, qui représentent plusieurs rapports du pour-soi avec soi, différentes manières d'être à distance de soi-même, que Sartre nomme ek-stases. Les premières ek-stases, qui marquent le sens originel de la néantisation sont trois: 1) ne pas être ce qu'il est – qui est l'ek-stase du passé; 2) être ce qu'il n'est pas – qui est l'ek-stase de l'avenir; 3) être ce qu'il n'est pas et ne pas être ce qu'il est – qui est l'ek-stase du présent.

Le passé, le présent et l'avenir, étant divers niveaux de néantisation du pour-soi, ne sont pas. Le passé n'est pas, il *est été*, il exprime la facticité du pour-soi, ce que le pour-soi était avant, ce qu'il est derrière lui, comme le perpétuel dépassé. L'avenir n'est pas parce-

qu'il exprime une possibilité toujours problématique, qui peut ne pas se réaliser, à cause de la liberté absolue du pour-soi. Le présent n'est pas parce-qu'il est négation de l'être, révélant le pour-soi comme n'étant pas l'être mais le néant.

En conséquence, la temporalité vient au monde par le pour-soi, étant l'intra-structure de l'être qui est sa propre néantisation. Sans le pour-soi, qui est néant et pure spontanéité, la temporalité n'existerait pas. Et, vraiment, la temporalité n'est pas, c'est le pour-soi (donc la réalité humaine) qui se temporalise. Ça signifie aussi que la conscience ne peut pas exister qu'en tant que durée et elle dure comme conscience nonthétique de sa durée, donc sans mettre la durée comme objet de sa réflexion.

Mais dans l'acte de la réflexion, le pour-soi (la conscience) se détache de lui-même pour retourner sur soi, devenant ainsi son objet à soi. Et bien que le pour-soi réfléchi est le même avec le pour-soi réflexif, ils ne peuvent plus être identiques, du moment qu'il y a entre eux une séparation d'être: un néant. De sorte que le fait de la réflexion soit encore un mod de néantisation de la conscience qui n'est pas extérieure mais qui est mise par la conscience même.

La réflexion peut être pure ou impure. La réflexion pure exprime la simple présence du pour-soi réflexif au pour-soi réfléchi, étant la forme originelle et idéale de la réflexion. Dans la réflexion pure le pour-soi n'est pas vraiment son objet à soi mais seulement un quasi-objet et la connaissance qu'il obtient est, en réalité, une reconnaissance. Mais la réflexion pure est atteinte par l'intermédiaire de la réflexion impure, qui, encore qu'elle n'est pas originelle et surgit uniquement sur le fondement de la réflexion pure, est le mouvement réflexif premier et spontané de la conscience.

La réflexion impure saisit le réfléchi comme ce qui est en-soi et comme n'étant pas le réflexif. Par conséquent, le réfléchi est mis comme objet pour le réflexif; ainsi le néant qui sépare le réflexif et le réfléchi s'approfondit et le réfléchi paraît comme transcendant au réflexif. Mais c'est une pure apparence parce-que, en dernière instance, la conscience admet que l'objet réfléchi est elle-même; toutefois, parce-qu'elle peut se détacher de lui, il est elle sous la façon de ne pas être et il n'est pas elle sous le façon d'être.

Cet objet, qui a seulement un être virtuel, que le réflexif a à être dans un mod ek-statique (sous la façon de n'être pas) c'est le fait de la conscience. L'unité des faits de conscience, qui accompagnent la réflexion impure, constitue la vie psychique ou le *psyché* et c'est elle qui fait l'objet des recherches psychologiques habituelles.

Une autre manière de la conscience pour réaliser sa fonction de néantisation s'accomplit par l'entremise de l'imaginaire. L'imaginaire est essentiel pour la conscience, qui ne peut pas être conçue sans la faculté d'imaginer. Réduite à la simple fonction réalisatrice, donc à la capacité de percevoir et de connaître les choses, la conscience serait complètement enfoncée dans le réel, ayant la condition de chose au milieu du monde. Mais la conscience n'est pas du tout comme ça.

Pour pouvoir créer des objets imaginaires, la conscience doit mettre une thèse d'irréalité par rapport aux objets dont elle est la conscience. Cela signifie qu'elle faut mettre son objet comme non-existant, comme absent, comme existant ailleurs ou, simplement, qu'elle faut ne pas le mettre comme existant. Ainsi la conscience fait un acte d'éloignement ou de négation.

Cet éloignement de réel offre à la conscience la possibilité pour le regarder comme totalité et pour l'organiser dans une unité synthétique, cohérente, donc pour le constituer comme monde. Par conséquent, le dépassement du réel ou son néantisation signifie l'établissement du monde en tant que monde.

En l'absence de l'imaginaire, la conscience ne pourrait pas avoir une attitude libre, active à l'égard du réel, elle ne pourrait pas lui accorder des significations ni le valoriser. Donc la conscience imaginative est la conscience elle-même et toute appréhension du réel comme monde implique un dépassement caché vers l'imaginaire.

En conclusion, l'imaginaire, fruit de l'imagination, une fonction fondamentale de la conscience, est un élément essentiel dans l'acte de négation du réel, par l'intermédiaire duquel la conscience affirme sa liberté, édifiant le monde et la réalité humaine dans le monde.

Sans la création d'imaginaire, la conscience ne serait pas la conscience, le monde ne serait pas le monde, l'homme ne serait pas l'homme. L'imaginaire est constitutif à la conscience et, implicitement, à l'homme, étant celui qui établit le sens concret du réel: comme monde.

Dans le monde, le pour-soi établit avec l'en soi beaucoup de rapports. L'un de ces rapports c'est la connaissance, qui ne peut être que intuitive et représente une manière d'être du pour-soi: comme présence à l'être-en-soi. Cette présence est une négation interne, par qui le pour-soi se constitue comme n'étant pas la chose à quoi il est présent mais elle est en même temps une révélation de l'être-en-soi, ce qui donne à l'être-en-soi la détermination d'existence et fait qu'elle devienne le monde.

Le pour-soi ne peut nier tout d'un coup l'être comme totalité, il doit partir des négations concrètes des êtres particuliers et comme celles paraissent les choses du monde, qui sont indépendants les uns par rapport aux autres – ce manque de rapport étant précisément l'espace, qui est identique à la quantité. En échange, la qualité est l'être-même de la chose, bien qu'il s'agisse de l'être révélé au pour-soi et pas de son être en tant que être-en-soi.

Toutes les choses du monde sont en même temps des choses-ustensiles, parce qu'elle se révèlent au pour-soi dans son effort d'accomplir ses possibles pour atteindre son être idéal, situé toujours au delà du monde et toutes les choses ne sont que des instruments utilisés en vue de cette fin. Mais, par nature, le pour-soi ne peut jamais atteindre son soi, la valeur, ce qui fait qu'il soit une conscience malheureuse; toutefois ce fait est sa chance pour se faire lui-même dans une liberté absolue et avec la possibilité de progrès à l'infini.

Pour Sartre, la réalité humaine est, premièrement, être-pour-soi mais quelques modes de la conscience, par exemple la honte ou la fierté, prouvent qu'elle est aussi être-pour-autrui. Cet être c'est toujours moi-même mais moi-même comment je parais à l'autre que moi; et parce que je ne peux pas le connaître il me donne la dimension du nonrévélé.

Mon être-pour-autrui surgit en vertu du fait que l'autre me regarde et son regard me change dans un objet; donc tout le temps que je veux avoir sur moi une connaissance objective je dois en appeler à la manière où l'autre me regarde. Mais, en tant qu'objet du monde d'autrui, on m'ôte toute ma liberté, je suis changé dans un être-en-soi, immuable, qui reçoit d'autrui toutes ses déterminations.

L'autrui est donc celui qui vole mon monde, en me dégradant de la situation de sujet, autour duquel se groupent toutes les choses, à la

position d'objet, une chose parmi les autres, qui gravite avec elles autour d'autrui. Le regard d'autrui s'exerce continuellement sur moi, même si n'est pas tout le moment quelqu'un qui me regarde. Les modes de la conscience évoqués plus haut tiennent compte spontanément de lui et c'est que l'existence d'autrui n'est pas seulement hypothétique; l'autrui existe pour moi évidemment et indubitablement et sa permanente présence à moi est une condition pour mon expérience dans le monde.

L'autrui est présent à moi même le moment où il est absent à moi, donc le moment où il n'a aucune liaison avec un objet du mon monde, parce que l'absence n'est qu'un rapport spécial entre les réalités humaines sur le fond de leur fondamentale présence réciproque. L'autrui c'est moi-même, l'autre moi, dont rien ne me sépare que sa propre liberté, qui limite ma liberté et me change en objet.

Quant à moi, je cherche ressaisir mon être objectif en le subordonnant à ma liberté pour devenir ainsi l'être idéal, l'en-soi-pour-soi mais ça c'est un concept contradictoire, irréalisable et, par conséquent, j'échoue inévitablement, restant toujours avec la même structure dualiste, qui fait que je sois être-pour-soi et, en même temps, être-pour-autrui.

Ainsi ma conscience rend compte de mon existence et aussi de l'existence d'autrui, qu'on ne peut pas démontrer mais qui sont, pour moi, d'une parfaite évidence.

Moi, en tant qu'objet pour l'autre et l'autre en tant qu'objet pour moi, paraissent, tout d'abord, comme des corps. Au premier regard, parce que le corps est une chose parmi les autres choses du monde, il paraît appartenir à l'être-en-soi. Mais, du moment que la conscience exprime l'être complet de l'homme, elle doit comprendre le corp, bien que le corp soit son élément de facticité, donc une dimension qu'elle reçoit de l'être-en-soi et dont elle est totalement responsable sans qu'elle lui soit le fondement.

Le corps est le pour-soi lui-même, tel qu'il est dans une d'entre ses manières propres d'être. Il exprime la contingence du pour-soi, le fait que, d'une part, le pour-soi a une existence entièrement accidentelle et, d'autre part, il existe seulement situé dans le monde, sous forme d'être-là. Par conséquent, le pour-soi ne peut pas se passer

de corps, qui tient de son mode naturel d'être. De même qu'il n'y a pas des phénomènes psychiques distincts de corps, et le corps, à son tour, n'a pas une autre être que cel de la conscience, le corps étant complètement conscience, c'est-à-dire: „esprit”.

Le corps existe aussi comme être-pour-soi et comme être-pour-autrui mais ces deux dimensions sont irréductibles l'un à l'autre et sans communication, parce qu'elles se trouvent sur deux plans distincts d'être.

En ce qui concerne mon corps tel qu'il est pour moi, il est moi-même et celui qui réalise l'unité indestructible de l'être humaine parce qu'il est centre de référence pour les choses et centre d'action, ordonnant, orientant et donnant le sens à tous les complexes des ustensiles dans le monde, donc à tous les ensembles des choses-instruments en vue de buts divers. Mon corps est une structure permanente de mon être et condition de possibilité pour ma conscience, comprise également comme conscience du monde et comme projet transcendant pour mon avenir. Résulte que l'homme n'a pas un corps mais il est un corps et, en même temps, il est la manière dont il existe son corps.

Mon corps n'existe seulement pour moi mais aussi pour l'autre, et en tant que corps-pour-autrui il a des caractéristiques spéciales, ainsi que mon-être-pour-autrui est complètement distinct par rapport à l'être-pour-moi. Cela c'est une autre dimension ontologique de mon corps.

Enfin, si mon corps peut être connu et utilisé par l'autre et je suis conscient de cette situation, ça signifie que je peux exister pour moi comme corps pour autrui; il s'agit de la dernière dimension ontologique de mon corps, qui exprime une relation d'aliénation, où je parais comme un être-outil, intégré dans le monde d'autrui.

En conclusion, Sartre voit dans le corps une dimension fondamentale de la conscience, en l'absence de quoi le pour-soi ne pourrait pas exister dans le monde et, en fait, il ne pourrait être, du moment que la conscience n'existe que située. Ainsi le corps est la conscience elle-même, dans sa manière spécifique d'insertion dans le monde, ce qui représente une originale justification de l'unité du corps avec la conscience, qui s'impliquent mutuellement.

Le corps joue un rôle important dans les conduites fondamentales que le pour-soi adopte par rapport à l'autre. Toutes ces conduites sont, en essence, des conflits, parce qu'elles visent écarter la domination de pour-soi par l'autre et établir la domination de l'autre par le pour-soi. À son tour, l'autre essaye de se débarrasser de ma domination et me soumettre à soi.

L'autre me domine ou me possède quand il me regarde, parce qu'il crée ainsi, tout librement, mon-être-pour-autrui, que je ne peux pas contrôler. Pour obtenir ce contr l je veux récupérer de l'autre mon-être-pour-autrui, et cela implique l'assimilation par moi de la liberté d'autrui.

Une voie pour accomplir ce but est l'essai d'union avec l'autre-sujet par l'entremise de l'amour, dont je crois qu'il peut justifier mon-être-pour-autrui dans son facticité, parce-que l'autre, s'il m'aime, m'institue comme valeur absolue. Mais l'amour réciproque ne peut justifier mon être. Cette justification ne peut venir que seulement d'un sujet qui donne à moi, en tant qu'objet, un statut spécial; or, si l'autre m'aime, il se dégrade en objet et, me percevant comme sujet, il demande à moi, à son tour, la justification de son-être-pour-autrui.

Une autre voie de pour-soi pour sauver sa facticité est de s'abandonner entièrement, en tant qu'objet, à l'autre-sujet, qui peut l'utiliser sans aucune limite, le subordonnant à ses propres buts. Cette nouvelle conduite est le masochisme; mais elle aussi est un échec parce que, en dépit de son humiliation, le masochiste ne pourra jamais se voir avec les yeux de l'autre, exactement comme un objet; en outre, il constate que l'autre, par le fait qu'il est employé comme instrument de son but, devienne, à son tour, un simple objet.

Puisque la subjectivité de l'autre ne peut justifier sa facticité, le pour-soi regarde maintenant l'autre comme objet et ses conduites envers lui sont l'indifférence, en vertu de laquelle l'autre paraît comme une simple chose, qui ne peut mettre en danger la subjectivité du pour-soi, et la possession physique, qui vise, en réalité, la possession de l'autre comme conscience et pas seulement en tant que corps.

L'échec de cette entreprise donne libre voie au sadisme, par quoi le pour-soi vise l'appropriation de la liberté d'autrui en agissant avec la violence sur lui. Mais le sadisme aussi est une conduite ratée, parce

que la liberté d'autrui lui est inaccessible au premier abord du moment qu'il traite l'autre comme un simple objet.

Après toutes ces tentatives échouées de fonder son être-pour-autrui, le pour-soi arrive détester l'autre, souhaitant sa mort et ainsi surgit une autre conduite fondamentale: la haine. Mais bien que l'autre sera supprimé, reste encore le fait de son existence passée et je ne serai jamais dégrevé de mon-être-pour-autrui.

En conclusion, en dépit de tous ses efforts, le pour-soi ne peut pas fonder son être mais seulement son néant. Et toutes les conduites que nous les avons décrites, et qui expriment ses efforts en cette direction, se trouvent au fondement de toutes les conduites humaines.

Mais toute action de l'homme est intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle est réalisée en vue d'une fin; cette fin est une libre création de la conscience, qui anéantit le donné présent, en le dépassant vers quelque chose qu'il n'y a pas. En même temps, à la lumière de la fin idéale, le donné reçoit une signification, donc l'existence.

Ainsi, la condition fondamentale de l'act est la liberté, qui est même la manière d'être du pour-soi. Le pour-soi est libre parce qu'il s'arrache continuellement à lui-même, dépassant son passé vers ce qu'il a à être. C'est pourquoi il n'est pas mais il se fait en permanence, de manière que, pour Sartre, l'être de l'homme c'est la liberté et c'est l'action. La liberté humaine est absolue parce qu'elle n'est pas du tout conditionnée et sa signification est choix de soi.

Chaque moment l'homme se choisit d'une façon ou d'autre mais les choix particuliers sont faits en vertu d'un choix fondamental: le projet originel de soi, qui exprime l'être même de l'homme, la manière profonde dont il choisit d'être dans le monde. Le long de la vie l'homme change le projet fondamental de soi, sans aucune justification, seulement parce qu'il est libre. Mais quel qu'il soit son choix, il est absolument responsable de lui.

Pour Sartre, la liberté de l'homme est absurde, non parce qu'elle est contraire à la raison mais parce qu'elle est au-delà de toute raison, en tant que son fondement. En même temps, quoi que l'homme soit absolument libre, il ne peut pas choisir à n'être pas libre; de ce fait la liberté humaine paraît comme une sorte de fatalité, comme le destin inévitable de l'homme.

Pour un homme quelconque, être libre c'est obtenir ce qu'on veut, et la liberté est identifiée avec la capacité d'obtenir les buts choisis. Mais le concept technique et philosophique de liberté, le seul que Sartre accepte dans ses œuvres, signifie seulement autonomie de choix; être libre, dans la vision de Sartre, c'est donc te déterminer vouloir par toi-même, choisir toi-même. Le choix c'est toujours la mise, par l'individu, d'un but transcendant, qui n'est pas encore et de quoi il est séparé par une totalité des existants réels. D'ailleurs, le monde révèle ses résistances seulement dans la lumière d'un but établi dans le cadre d'une liberté.

Ainsi il n'y a de liberté qu'en situation et il n'y a de situation que par la liberté – ça c'est le paradoxe de la liberté. La situation c'est la facticité de la liberté ou sa contingence, le donné qui appartient à l'ensoi mais qui ne paraît jamais comme un datum pur ou comme un ensoi pur mais toujours comme déjà éclairé par la fin choisie par un pour-soi, donc par la liberté. Les structures principales de la situation sont: ma place, mon corps, mon passé, mes entours, ma relation fondamentale à autrui et, enfin, ma mort.

Ma place c'est le lieu que j'habite et que, j'existe; elle peut être saisie comme un exil ou comme une place naturelle, favorable, en fonction de mes buts et, finalement, en fonction de mon projet originel de moi, qui configure mon-être-dans-le-monde. En ce qui concerne les rapports de la liberté avec mon passé, d'une part, je ne peux me concevoir sans un passé, mais, d'autre part, la signification du passé est dépendante de mon projet présent que je choisis librement.

Mes entours, c'est à dire les choses-ustensiles qui ont une existence indépendante de moi et qui opposent une résistance à mon action, loin d'être un obstacle à notre liberté, à l'encontre, ils sont demandés par son existence même. La liberté implique des obstacles à franchir, des outils à utiliser, autrement l'action perdrait son sens et la liberté, synonyme avec le « faire », s'effondrerait elle-même. Seulement l'existence de l'autre apporte une limite de fait à ma liberté mais elle est une limite extérieure, que je perçois seulement si j'assume mon être-pour-autrui en reconnaissant l'existence d'autrui comme subjectivité, n'étant jamais un obstacle *réel* pour elle, ni une limite subie.

Une autre limite externe et de fait pour ma subjectivité c'est la mort qui est la limite permanente de mes projets. C'est pourquoi elle est saisie comme situation-limite, la possibilité que je n'aie plus des possibilités. En conséquence elle ne m'affecte directement, ne m'atteint pas. La mort n'est jamais rencontrée par le pour-soi et de ce fait sa liberté reste totale et infinie; non pas parce que la mort ne la limite pas mais parce que la liberté ne trouve jamais cette limite.

Toutes ces structures de la situation expriment ma facticité, qui, nous avons vu, ne s'oppose pas mais c'est une condition de ma liberté. Elles sont le donné objectif d'où elle part et qu'elle dépasse en le transformant. Mais la situation n'embrasse pas seulement de telles structures objectives, parce qu'elle renferme aussi le pour-soi, avec sa liberté absolue. Donc la situation n'est ni objective ni subjective puisqu'elle est, en même temps, le sujet entier et l'objet entier.

En conclusion, la facticité et la liberté ne peuvent pas exister qu'ensemble et elles sont contenues en ce qui Sartre appelle *situation*, qui représente ma position dans le monde, définie par mes rapports avec ma propre facticité, rapports établis dans la lumière d'une fin/projet posée librement par moi.

La méthode privilégiée à l'aide de laquelle on peut pénétrer les couches profondes de la conscience jusqu'au projet fondamental de soi, qui exprime les rapports originaux de la conscience avec l'être, rapports qui décident la personnalité concrète de l'homme dans le monde, c'est la psychanalyse existentielle. Pour l'obtenir Sartre a soumis la psychanalyse freudienne aux changements radicaux d'inspiration phénoménologique mais dans le sens de l'orientation existentialiste embrassée par Sartre. De sorte qu'il y a plus des différences que des ressemblances entre la psychanalyse de Freud et la psychanalyse existentielle de Sartre.

En vertu de ces différences, elle se dessine comme une méthode originale, qui veut mettre en lumière le choix d'être par lequel chaque personne se fait annoncer à elle-même ce qu'elle est. Pour ça elle doit réduire tous les comportements singuliers, également les névroses et les pensées saines, les acts manqués et les acts réussis, aux relations fondamentales d'être. La technique utilisée est leur comparaison et la

création d'une symbolique spécifique à chaque sujet, symbolique destinée à les déchiffrer.

Le résultat de chaque recherche concrète sera une hypothèse sur le choix fondamental de l'individu et la valeur de cette hypothèse sera estimée en tenant compte du nombre des faits expliqués et unifiés, de l'évidente irréductibilité du terme atteint, et même du témoignage du sujet. Une fois trouvés les choix derniers des individus, ils seront classifiés, comparés et utilisés comme fondement pour des considérations sur la réalité humaine en général, sur sa manière de choisir librement des fins empiriques en vertu de son projet originel de soi. Ainsi, la première tâche de la psychanalyse existentielle est de trouver toutes les catégories existentielles concrètes, donc le symbolisme existentiel de toutes les choses, puis d'établir les relations de chaque personne avec les différents symboles de l'être et, à partir de là, de déterminer son libre projet fondamental de soi.

Les principes de la psychanalyse existentielle lui sont offerts par l'ontologie et consistent en ses dernières découvertes: les informations sur les structures communes des conduites et du désir et la révélation que tout désir et toute conduite exprime la réalité humaine toute entière. Ainsi, la psychanalyse existentielle commence là où l'ontologie s'arrête. Mais son recherche se développe dans les cadres tracés par l'ontologie, qui seule peut saisir les structures de l'être et leurs relations, mettant en évidence l'origine réelle des significations des choses et leurs rapports avec la réalité humaine.

Le moment où la psychanalyse existentielle aura succès dans ses recherches concrètes, elle nous fera renoncer à l'esprit de sérieux, qui considère les valeurs comme transcendantes à la subjectivité humaine et croit que les choses sont désirables seulement en vertu de leur utilité matérielle. Elle détruira ainsi la morale quotidienne, où l'homme s'appuie sur la mauvaise foi et obéit aux exigences des objets pour se délivrer de l'angoisse, qui est la révélation de notre liberté absolue, de notre être qu'on doit assumer jusqu'au bout. L'angoisse sera dépassé quand, à l'aide de l'ontologie et de la psychanalyse existentielle, l'homme comprendra qu'il est l'unique source de la valeur, l'être par qui les valeurs existent, et, qu'en dépit de l'échec d'atteindre la

perfection, constitutif à son être, il se fait lui-même en totale liberté et, en même temps, étant absolument responsable de tous ses actes.

L'éthique de Sartre s'appuie uniquement sur l'idée que l'homme, délaissé dans l'univers, c'est-à-dire dépourvu de tout secours et sans être soumis à aucun déterminisme, se fait lui-même, conformément à un projet originaire qui l'arrache de sa facticité immédiate et le dirige vers la réalisation du soi, mettant en mouvement un processus générateur du monde, qui ne peut pas qu'un monde humain. Elle est étroitement liée de l'ontologie, dont elle croît naturellement, qui lui offre la justification et sans laquelle elle serait seulement une série de thèses sans aucune nécessité.

Mais, à son tour, l'ontologie de Sartre est construite autour des deux concepts éthiques fondamentaux: la liberté et la responsabilité, étant, par conséquent, pleine des aspects moraux, qui ne peuvent pas être écartés sans que l'ontologie ne soit pas elle-même dénaturée. Donc, à Sartre, ontologie et morale s'impliquent tellement l'une et l'autre qu'on peut dire, en dernière instance, qu'elles font une et même chose.

Cette conclusion ne nous oblige pas d'essayer les différences naturelles entre l'éthique et l'ontologie mais elle nous révèle que l'éthique est le sens caché de l'ontologie de Sartre, sa finalité, l'élément qui l'accomplit et la justifie, dans la même manière dont l'effet est une justification de sa cause et le premier principe est établi comme tel par le monde qu'il fonde.

SOMMAIRE

Introduction.....	7
1. <i>L'Être-en-soi et l'être-pour-soi</i>	13
2. Le Néant comme structure du réel	29
3. L'Angoisse et la mauvaise foi.....	41
4. La Conscience comme néant ou <i>l'être-pour-soi</i> de l'homme.....	52
5. L'Ontologie de la temporalité	69
6. La Réflexion comme mode de néantisation de la conscience	82
7. Le Dépassement du réel par l'imaginaire et la constitution du monde	96
8. Les Relations du <i>pour-soi</i> avec <i>l'en-soi</i>	109
9. L'Autrui et <i>l'être-pour-autrui</i>	121
10. L'Ontologie du corps	132
11. Des Attitudes primaires envers autrui	143
12. Liberté et action	155
13. Liberté et facticité	167
14. Les Principes d'une psychanalyse existentielle	179
15. Le Sens éthique de l'ontologie de Sartre.....	193
Bibliographie.....	207
Résumé.....	211

Tipar: 
Karta-Graphic
www.kartagraphic.ro
0722 730 710



<https://biblioteca-digitala.ro>