

## INEDITE

NICOLAE BAGDASAR

PAGINI INEDITE<sup>1</sup>: EXISTENȚIALISMUL (IV)

JEAN-PAUL SARTRE

Scriitorul și filosoful francez Jean-Paul Sartre, născut în 1905, este reprezentantul cel mai de vază al existențialismului francez. Concepția existențialistă a lui Jean-Paul Sartre ocupă un loc central în filosofia franceză de după cel de-al Doilea Război Mondial, ea ajungând să fie o concepție la modă, iar autorul ei să fie considerat ca unul dintre marii gânditori contemporani francezi.

Până la apariția lucrării lui Sartre *L'être et le néant* (Existența și neantul) în anul 1943, existențialismul lui Kierkegaard, Jaspers și Heidegger era numai vag cunoscut în Franța și în celelalte țări care se aflau în raza de influență a culturii franceze. Lucrarea amintită a stârnit un atât de mare interes, încât a constituit un puternic impuls pentru cunoașterea concepției existențialiste în genere. Interesul deșteptat de concepția lui Sartre se datorește nu numai valorii ei intrinsece, ci și extravaganței gândirii lui – nu a încercat el în introducerea la una dintre lucrările lui, *Critique de la raison dialectique* (Critica rațiunii dialectice, 1960), să concilieze pe Marx cu Kierkegaard, marxismul cu existențialismul? – precum și personalității lui fecunde. Căci Sartre este: filosof, romancier, eseist, dramaturg și critic; el este reporter, scenarist, orator și ideolog politic. Sartre este permanent prezent pe arena publică prin multiplele lui manifestări. Prin ideile lui politice, el s-a dovedit un adept al orientărilor de stânga, luând atitudine, în problemele internaționale importante, alături de comuniști, deși nu este membru al partidului comunist francez.

Aflăm amănunte despre personalitatea lui Sartre și din diverse confesiuni ale sale și din diversele aprecieri făcute de el asupra altora. Astfel, comentând prefața pe care Sartre a scris-o cărții lui Paul Nizan *Aden Arabie*, prefață în care acesta considera ca un merit al autorului faptul că a fost „un om supărător”, Régis Jolivet găsește că această caracteristică convine de minune și lui Sartre, deoarece prin toate acțiunile și prin opera sa el pare să-și fi luat drept obiectiv a-și neliniști contemporanii care se mândreau cu conștiința lor morală, dată de fermitatea unor

<sup>1</sup> *Nota redacției.* Continuăm publicarea selecției din opera lui Nicolae Bagdasar, „Autori și opere existențialiste”. Pentru *Nota introductivă* și *Nota editorului*, vezi „Revista de filosofie”, tom LXI, nr. 1, pp. 81–83.

principii călăuzitoare în viață, care credeau în adevăr și bine, erau adepții idealismului și își găseau un sprijin în credința într-un Dumnezeu transcendent, creator, drept judecător și suprem remunerator.

Firea lui impetuoasă și plină de contradicții se vede și în personajele pieselor și romanelor sale. „Mi s-a spus, acum câțiva ani, că personajele pieselor mele și ale romanelor mele iau hotărâri în mod brusc și într-o criză, că e suficientă o clipă, de pildă, pentru ca Oreste din *Muștele* să se convertească. Firește: din cauză că le fac după chipul meu; nu cum sunt eu, fără îndoială, ci așa cum am vrut să fiu”.

Preferința lui pentru excentricitate este redată de autocaracterizarea: „Am devenit trădător și am rămas așa. Oricât mă străduiesc să particip în întregime la ceea ce întreprind, să mă dăruiesc fără rezerve muncii mele, mâniei, prieteniei [nu izbutesc]; într-o clipă voi renega totul, o știu, o vreau, și mă trădez chiar, în plină pasiune, prin sentimentul bucuros al trădării mele viitoare”<sup>2</sup>.

În primul, și poate cel mai renumit roman al său (*La Nausée*), Sartre apare ca un om care descoperă în angoasă „că nimic din viața lui nu este motivat și justificat și că totuși această gratuitate nu-l scutește de libertatea și iresponsabilitatea lui, ci-i aparține lui însuși și numai lui de a-și crea justificări”<sup>3</sup>.

J.-P. Sartre și-a elaborat concepția existențialistă sub imperiul mai multor influențe. În ea își dau întâlnire Hegel și Kierkegaard, Husserl și Heidegger, Jaspers și Marx, Mazo, psihanalistii (Freud, Jung și Adler), psihologia gestaltistă și cea behavioristă. Influența lui Heidegger se manifestă la el până și în construirea termenilor, asocierea mai multor cuvinte prin linioară. Poate că la niciun alt filosof francez de până la el, influența filosofiei germane nu a fost atât de profundă ca aceea exercitată asupra lui. Iar faptul că de cele mai multe ori el menționează pe gânditorii care l-au influențat, spre a arăta prin ce se deosebește de ei, nu trebuie să ne inducă în eroare asupra realei lor influențe.

Înțelegerea concepției lui Sartre reclamă cititorului mari, uneori penibile, eforturi intelectuale, fiindcă ea presupune cunoașterea atâtor surse variate care i-au alimentat gândirea, fiindcă problemele pe care le pune sunt în ele însele complicate și dificile, fiindcă multe dintre ideile lui Sartre sunt ambigue, el întrebuițându-le indistinct, când cu sens ontologic, când cu sens ontic, când cu sens epistemologic. El dă unor noțiuni filosofice consacrate un alt sens, fără a-l preveni pe cititor, iar uneori ideile lui sunt obscure, definițiile arbitrare, fiindcă nu rareori ideile lui nu reprezintă decât jocuri verbale. Dar toate aceste dificultăți nu au împiedicat totuși ca existențialismul lui să cucerească, cum se exprimă Karl Jaspers, lumea<sup>4</sup>.

Problema centrală a filosofiei lui Sartre este aceea a existenței, care nu se dezvăluie rațiunii, ci stărilor afective. După el, realitatea se revelează în adevărata

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, *Cuvintele*, Editura pentru Literatură Univerală, București, 1965, p. 223–224.

<sup>3</sup> R.-M. Albérés, *Jean-Paul Sartre*, 1960, p. 18

<sup>4</sup> K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, Berlin und Leipzig, 1938, p. 87.

ei natură sentimentului de dezgust, de *scârbă*: lumea nu este armonioasă și astfel constituită încât să-l producă pe om, ci ea este respingătoare, jalnică, dușmănoasă și absurdă. Sentimentul de scârbă produce repulsie față de această lume și deschide drumul spre existență. La început n-a fost decât „în-sinele”, adică ceea ce nu poate fi schimbat, ceea ce e invariabil și invariant, materia brută, nedivizată, inclusiv viața, care nu e decât un dat material. Acest „în-sine” s-a hotărât să se fundamenteze pe sine și ca atare să intre în relații cu sine însuși. Dar pentru a putea face acest lucru, a trebuit să iasă din el însuși, să se distrugă, să se transforme în nimic, în neant, pentru a reveni la el însuși.

Prin scindarea *în-sinelui* se constituie „*pentru-sinele*”. Datorită neantului se produce schimbarea de structură în „ființă”, analoagă cu aceea a strămoșilor noștri când au săvârșit în paradis păcatul originar: atunci ei au deschis ochii și au văzut că erau goi, au văzut neantul în „ființă”. Dar, așa cum „în-sinele” a căutat să se fundamenteze, tot astfel caută și „pentru-sinele” și, în acest scop, se depășește pe sine și trece în neant: astfel ia naștere conștiința. Dar și conștiința caută să se fundamenteze și trece și ea în neant, producând la rândul ei conștiința de sine. Prin faptul că omul s-a întrebat, neantul a venit pe lume și de atunci neantul există în fiecare „pentru-sine” ca viermele în măr. Eu nu pot gândi, fără a gândi ceva. Actul gândirii și obiectul gândit sunt același lucru și totuși nu sunt același lucru. Între ele se intercalează neantul. Întrebare, eroare și ironie ne arată fragilitatea și discutabilitatea „pentru-sine”-lui: „pentru-sinele” este însă conștiința sau *omul*. „În-sinele” nu este substanță cu atribute determinate, ci e numai fenomen. Lucrul în sine a devenit de prisos, superflu. Dar de ce omul se întreabă mereu, fără a găsi un răspuns definitiv la nicio întrebare, de ce rătăcește din întrebare în întrebare ca Ahasverus care nu-și găsește liniștea? Fiindcă omul este în esență *libertate*, „el este condamnat la libertate”.

„Existența «pentru-sine»-lui, spune Sartre, este o aventură individuală și alegerea trebuie să fie alegere individuală de existență concretă”<sup>5</sup>. Realitatea umană se anunță și se definește prin scopurile pe care le urmărește. „Pentru-sinele” este proiect liber, adică elan prin care se aruncă spre scopurile lui. Explicând natura „pentru-sinele”-lui, Sartre arată că „pentru-sinele”-le este existența care își este sieși propria-i lipsă de existență. Și existența care-i lipsește „pentru-sine”-lui este în-sinele. „Pentru-sinele” apare ca neantizare a în-sinelui și această neantizare se definește ca proiect spre în-sine: între în-sinele neantizat și în-sinele proiectat, „pentru-sinele” este neant. Astfel, scopul și sfârșitul neantizării sunt în-sinele. Realitatea umană este dorința de-a-fi-în-sine. Această existență, de oriunde ar veni și în orice mod ar fi considerată, fie că ar fi în-sine, sau pentru-sine sau idealul imposibil al în-sinelui-pentru-sinelui, este, în contingența ei primă, o aventură individuală”<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 688.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 689.

Omul nu este o ființă împlinită, ci este numai o sumă de posibilități, pe care le poate realiza. El este ceea ce el însuși se face din sine, fiindcă posibilul este proiectat în general ca ceea ce lipsește „pentru-sine”-lui pentru a deveni în-sine-pentru-sine; și valoarea fundamentală care prezidează la acest proiect este tocmai în-sinele-pentru-sine, adică idealul unei conștiințe care ar fi fundamentul propriei sale existențe-în-sine prin pura conștiință pe care ar lua-o despre ea însăși. Acest ideal poate fi numit Dumnezeu. Omul tinde să fie Dumnezeu, este în ultimă analiză, dorința de a fi Dumnezeu. Omul este condamnat să fie liber: e condamnat, spune Sartre, fiindcă „nu s-a creat el însuși, și totuși e liber, pentru că odată aruncat în lume, el este responsabil de tot ceea ce face”<sup>7</sup>. În ceea ce privește faptele sale, ele se află în viitor și își au originea în libertatea absolută. Omul este libertate cristalizată. Libertatea este destinul său, el este liber în toate, nu însă în libertatea lui. Și nimeni nu-l poate elibera de libertatea lui, nici el însuși, nici Dumnezeu.

După Sartre, existența se află înaintea esenței, existența precede esenței. Când se naște, omul nu este nici bun, nici rău, nici instruit, nici ignorant, nici cinstit, nici ticălos. Fiecare este, ceea ce el însuși face din sine. Fiecare își creează singur, prin faptele sale, propria lui „esență”, și-o creează continuu din neant. Venind pe lume ca simplă existență, având toate posibilitățile în față, fără a ști ce va fi, el capătă un sentiment de abandonare și de dezesperare. El nu se poate bizui pe trecutul lui, căci acesta s-a dus, nu mai este: nu se poate consola cu viitorul său, căci acesta încă nu este, e simplă posibilitate, în a cărei posibilitate el poate eșua. El se vede astfel așezat într-o lume condusă de forțe sălbatice, asupra cărora nu are nicio putere și care-i determină destinul. Viața lui se desfășoară în stupiditate și teamă. „E stupid că m-am născut, e stupid că murim, e absurd că trăim”. Rătăcind îngrozit în această lume stupidă, omul ar vrea să fie un lucru: liniștit în sine, fără probleme și fără răspundere. Dar aceste năzuinți înseamnă o trădare a esenței sale proprii, care este conștiință și libertate. Și atunci el găsește refugiul și înșelarea de sine, se arată altfel decât este, în a juca teatru.

După Sartre, atât idealistii cât și realiștii au eșuat în încercările lor de a indica drumul spre semen: cel dintâi reduce un semen la o simplă reprezentare, cei din urmă îl reduc la un simplu obiect-material. Sartre crede că singura cale care duce la afirmarea semenului este *privirea*, concepută de el în sens larg. Atâta vreme cât un om nu mă privește, el nu este pentru mine decât un simplu obiect, ca oricare alt obiect: un pom, o bancă, un drum. Dar din momentul în care mă privește, el încetează pentru mine de a fi obiect și devine om. Din acel moment, el devine punctul central al unei lumi proprii, diferită, de a mea. Până atunci, eu eram singurul punct central, în jurul căruia gravita totul, dar privirea semenului mi-a descentralizat lumea, eu am devenit pentru el un obiect ca alte obiecte, am încetat să mai fiu punct central și nu mai sunt decât un fir de praf într-o lume obiectivă.

<sup>7</sup> J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1960, p. 37.

Faptul mă tulbură îngrozitor. Astfel, privirea semenului îmi dovedește că în afară de mine există alți oameni, ființe dușmănoase, care intervin supărător în lumea mea. Pe dușmănie se întemeiază relațiile dintre oameni. Dar iubirea nu joacă niciun rol în relațiile dintre oameni? După Sartre, niciunul, fiindcă iubirea poartă în sine viermele neantului. Pe de o parte, ea nu poate fi durabilă, pe de altă parte, iubirea autentică trebuie să fie continuă dăruire din cea mai interioară libertate. Dar durata și libertatea sunt inconciliabile, și de aceea nu există iubire autentică. În fiecare iubire se ascunde dușmănia: oamenii se sărută, pentru a nu trebui să se certe. Și, pe deasupra, mai intervine și un al treilea care amenință iubirea. Dar privirea semenului mi-l revelează nu numai pe el însuși, ci îmi revelează și propriul meu eu: privirea altuia îmi îndreaptă atenția asupra mea însuși și astfel existența mea, care până atunci era pură subiectivitate, devine o existență pentru alții, *un eu* pentru *un tu*. Pentru alții suntem simpatici sau antipatici, frumoși sau urâți, buni sau răi, prieteni sau dușmani, dar pentru noi înșine suntem numai libertate. Astfel, viermele neantului roade nu numai în esența noastră, ci și în toate însușirile care sunt „ale noastre”, fiindcă ele determină personalitatea noastră, dar care nu sunt „ale noastre”, fiindcă iau naștere prin privirea altora. Ele sunt astfel existență și nonexistență, *ceva* contradictoriu.

În analiza sufletului, Sartre stă vădit sub influența lui Freud, vorbind și el de anumite complexe, comparând cunoașterea cu actul sexual, negând însușirile înnăscute, văzând cauza primă a existenței noastre în irațional. Subiectivitatea gândirii pe care o afirmă nu-i permite lui Sartre să admită adevărul obiectiv. Și atunci el adoptă o soluție de mijloc – susținând că există „adevăruri ale epocii”. Deși toate deciziile își au originea în libertatea pură, totuși ele concordă prin anumite trăsături, și aceste trăsături concordante reprezintă pentru o epocă adevărurile ei, în timp ce trăsăturile divergente reprezintă erorile ei. Fiecare epocă își are așadar adevărurile ei și adevărurile unei epoci devin erori pentru epoca următoare. Nu există adevăruri „eternе” și nici legi morale eterne. Existența unor asemenea legi ar amenința libertatea absolută. Astfel, după Sartre, nu există crimă. Sau mai bine zis, nu există decât o singură crimă: *căința* pentru crima săvârșită, căci căința înseamnă trădare față de propria libertate. Și pe pământ există prea multe murdării, ca să li se mai adauge una, mai murdară decât toate: murdăria căinței. Sartre nu admite decât o singură valoare absolută: libertatea. Dar atunci nu mai există nimic moral, nicio normă care să dirijeze acțiunile oamenilor? Sartre crede că numai atunci omul nu va mai putea invoca în sprijinul acțiunilor sale criminale mediul social, împrejurările, însușirile sale, moștenite, starea pasională, când nu se va mai putea ascunde în spatele acestor factori, când își va da seama că este total răspunzător de faptele sale și că merită să fie sancționat.

Fiindcă, după Sartre, libertatea înseamnă activitate și fiindcă orice noțiune este o mărturie a libertății, el adoptă, ca „marxist”, poziția politică a lui Trozki împotriva aceleia a lui Stalin: el este partizanul revoluției permanente.

Dintre gânditorii existențialiști, Sartre este singurul care se declară ateist, care caută să demonstreze inexistența lui Dumnezeu. Cum am văzut mai sus, după Sartre, omul este libertate absolută și, fiindcă existența lui precedă esenței, el își creează propria lui esență. Dacă Dumnezeu l-ar fi creat pe om, el l-ar fi creat după ideea lui și omul n-ar fi avut altă menire pe lume decât să realizeze ideea lui Dumnezeu. Acest lucru stă însă în contradicție cu libertatea absolută a omului. Fenomenul privirii duce la același rezultat. Dacă ar exista Dumnezeu, el ar avea privirea îndreptată permanent asupra mea, privire căreia nu m-aș putea sustrage. Dar sub privirea lui, existența mea s-ar volatiliza și astfel Dumnezeu ar însemna moartea.

#### FUNDAMENTELE FILOSOFIEI LUI J.-P. SARTRE

După Sartre, „gândirea modernă a realizat un progres considerabil reducând existentul la seria aparițiilor care-l manifestă”, și „vizând prin aceasta suprimarea unui anumit număr de dualisme care ambarasau filosofia și înlocuindu-le cu monismul fenomenului”<sup>8</sup>. Ea s-a eliberat în primul rând de dualismul care, „în existent, opunea exteriorului interiorul”. Existentul nu posedă un interior și un exterior, el nu posedă o pojghiță superficială sub care s-ar ascunde natura lui secretă. Forța, de exemplu, nu este un necunoscut *conatus* metafizic, care s-ar afla în spatele efectelor ei (acelerații, deviații etc.), ci este „ansamblul acestor efecte”; curentul electric, de asemenea, nu are nicio natură secretă, el „nu este nimic altceva decât ansamblul acțiunilor fizico-chimice (electrolize, incandescența unui filament de carbon, deplasarea acului galvanometrului etc.) care îl manifestă”. Niciunul dintre efectele forței nu revelează forța, niciuna dintre acțiunile curentului electric nu revelează curentul electric, niciunul dintre aceste fenomene nu indică ceva în spatele lor, ci fiecare se indică pe sine și seria totală. Cu alte cuvinte, nu există un dualism al existenței și aparenței, nu există un *noumen* al fenomenelor, așa cum credea Kant.

Fenomenul își este suficient lui însuși, el se dezvăluie pe sine așa cum este el, căci ceea ce este, el este în mod absolut și nu are nevoie de un absolut mai real și mai veritabil decât el. Fenomenul, spune Sartre, poate fi studiat și descris ca atare, căci el este „în mod absolut indicativul lui însuși”.

Gândirea modernă s-a eliberat, după Sartre, și de dualitatea dintre potență și act, căci o asemenea dualitate nu există, fiindcă, spune el, „totul este în act”. Geniul, de exemplu, nu există ca „o putere singulară de a produce anumite opere” și care nu s-ar identifica cu operele sale și pe care operele sale nu l-ar epuiza. Astfel, „geniul lui Proust nu este nici opera considerată izolat, nici puterea subiectivă de a o produce: el e opera considerată ca ansamblul manifestărilor

<sup>8</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, 1943, p. 11.

persoanei”<sup>9</sup>. Lipsită de valoare este, de asemenea, și dualitatea esență și aparență, căci esența nu este ceva pe care aparența să-l ascundă, ci dimpotrivă ceva pe care ea îl revelează. Aparența nu este diferită de esență. Aparența este esență, iar esența nu este altceva decât „legea manifestă care conduce la succesiunea aparițiilor ei, este rațiunea seriei”, este ceea ce face legătura dintre apariții, și ca atare este ea însăși o apariție. Existența fenomenală își manifestă atât esența, cât și existența și nu este decât seria bine legată a acestor manifestări.

Dar, prin reducerea existentului la manifestările lui n-au fost suprimate, după Sartre, toate dualismele, ci a mai rămas unul: acela dintre finit și infinit. Acest dualism nu poate fi suprimat, pe de o parte, fiindcă existentul, raportându-se la un subiect în perpetuă schimbare, nu poate fi redus la o serie finită de manifestări (chiar dacă obiectul nu ar arăta decât o singură manifestare, subiectul, prin faptul că e subiect, are posibilitatea de a multiplica la infinit punctele de vedere asupra ei); pe de altă parte, „dacă seria aparițiilor ar fi finită, aceasta ar însemna că primele apariții nu au posibilitatea să reapară, ceea ce este absurd, sau că ele pot fi date toate dintr-odată, ceea ce e și mai absurd”. Prin teoria sa despre fenomen, Sartre substituie realității lucrului obiectivitatea fenomenului, pe care o fundează pe recursul la infinit. El susține că, dacă apariția ar fi redusă la ea însăși, fără legătură cu seria din care face parte, atunci ar fi subiectivă, arbitrară, că fenomenul se revelează ca transcendent prin faptul că subiectul însuși transcende seria totală din care face parte apariția. Cu alte cuvinte, e nevoie ca subiectul să perceapă roșul, prin intermediul senzației de roșu. Apariția se cere în mod necesar să fie transcendentă, iar „obiectul pune în principiu seria aparițiilor lui ca infinite”. Astfel, spune Sartre, apariția care este finită se indică pe sine însăși în finitudinea sa, dar cere, în același timp, pentru a fi percepută ca apariție a- ceea- ce- apare, să fie depășită la infinit. Această nouă opoziție „finitul și infinitul” sau mai exact „infinitul în finit” înlocuiește dualismul dintre existență și aparență: ceea ce apare, cu adevărat, nu este decât un aspect al obiectului și obiectul este întreg și în acest aspect și în afara lui. Este întreg în interior, prin aceea că se manifestă în acest aspect, se indică pe sine însuși ca structura apariției, care este în același timp rațiunea seriei. Este întreg în afară, căci seria însăși nu va apărea niciodată și nici nu poate să apară. Astfel, exteriorul se opune din nou interiorului și existența-care-nu-apare se opune-apariției. În dualismul acesta unic, la care au fost convertite vechile dualisme, „geniul lui Proust, chiar redus la operele produse, nu este mai puțin echivalent cu infinitatea punctelor de vedere posibile care ar putea fi adoptate asupra acestei opere și care va fi numit «inepuizabilitatea» operei proustiene”, iar esența „tăiată radical de aparența individuală care o manifestă” nu este altceva decât „ceea ce trebuie să poată fi manifestat printr-o serie infinită de manifestări individuale”.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 12.

Se pune acum, după Sartre, o altă problemă: existența apariției – apariție care nu ascunde nimic în spatele ei, care nu are nevoie de un suport, care nu este o simplă peliculă subțire ce desparte existența-subiect de existența-absolut, care se indică pe ea însăși și seria totală a aparițiilor a cărei esență constă în a apare – este cumva ea însăși tot o apariție? „Fenomenul, spune Sartre, este ceea ce se manifestă și existența se manifestă tuturor într-un chip oarecare, fiindcă putem vorbi despre ea și avem despre ea o anumită comprehensiune. Astfel, trebuie să existe un *fenomen de existență* (*phénomène d'être*), o apariție de existență, descriptibilă ca atare”, iar ontologia are sarcina să descrie acest fenomen de existență așa cum se manifestă în imediatitatea lui, fără intermediar. Întrebarea care se pune acum este dacă fenomenul de existență este identic cu existența fenomenului, dacă „existența care ni se dezvăluie, care îmi *apare* este de aceeași natură ca existența existențelor care îmi apar”. Cu alte cuvinte, fenomenul de existență poate fi depășit, alături de fenomenul de existență există o *existență a fenomenului*? Fenomenologia a arătat că fenomenul de existență poate fi depășit și că se poate ajunge la existența fenomenului, cum a făcut Husserl, care prin reducția eidetică s-a ridicat de la fenomenul concret la esența lui, sau Heidegger, care a considerat „realitatea umană” ca fiind ontico-ontologică, capabilă *adică* să ajungă, depășind fenomenul, la existența lui. „Desigur eu pot depăși această masă sau acest scaun spre existența ei și să pun chestiunea existenței-masă sau existenței-scaun. Dar, în această clipă, eu întorc ochii de la masa-fenomen pentru a fixa existența-fenomen care nu mai e condiția întregii dezvăluiri – care este el însuși un dezvăluit, o apariție și care, ca atare, are la rândul lui nevoie de o existență pe fundamentul căruia să se poată dezvălui”<sup>10</sup>. Altfel spus: fenomenul de existență este un simplu dezvăluit, existența fenomenului este condiția întregii dezvăluiri. Sau mai precis: fenomenul de existență are un sens epistemologic, existența fenomenului unul ontic, ceea ce înseamnă că existența fenomenului nu poate fi redusă la fenomenul de existență și că fenomenul de existență „cere, ca fenomen, un fundament care să fie transfenomenal”. „Fenomenul de existență cere, spune Sartre, transfenomenalitatea existenței. Aceasta nu vrea să însemne că existența se găsește ascunsă *în spatele* fenomenelor (am văzut că fenomenul nu poate masca existența) – nici că fenomenul este o aparență care se referă la o existență distinctă (fenomenul este *întrucât e aparență*, adică se indică pe fundamentul existenței)”<sup>11</sup>.

Deși coextensivă cu fenomenul, existența fenomenului nu e supusă condiției fenomenale, ea debordează această condiție și fundamentează cunoașterea despre ea.

Limitând însă realitatea la fenomen, afirmând despre fenomen „că este cum apare”, nu suntem în primejdia de a exprima cu alți termeni formula lui Berkeley *esse est percipi*, adică de a afirma că existența apariției constă în faptul de a apare

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 16.

și de a cădea astfel în idealismul subiectiv? Sartre neagă categoric acest lucru. După el, conștiința se caracterizează prin dimensiunea de a fi transfenomenal a subiectului; ea „este existența cognitivă întrucât *este* și nu întrucât este cunoscută”, ceea ce înseamnă că trebuie „să abandonăm primatul cunoștinței, dacă vrem să fundăm această cunoaștere însăși”. În ce constă dimensiunea subiectului de a fi transfenomenal? De acord cu alți gânditori care susținuseră acest lucru înaintea lui. Sartre afirmă, la rândul său, că orice conștiință este conștiință despre ceva. Dar el nu reduce acest ceva la un simplu „conținut” de conștiință, la așa-zisele „date neutre”, care, potrivit unor sisteme de referință alese, să poată fi interpretate ca „fizice” sau ca „psihice”. „O masă, spune el, nu este *în* conștiință chiar cu titlul de reprezentare. O masă este *în* spațiu, lângă fereastră etc.”. Masa în calitate de conținut de conștiință este pentru conștiință un centru de opacitate, pentru a cărui inventariere totală ar fi nevoie, ca pentru orice lucru, de un proces infinit, iar conștiința ar căpăta, în acest caz, sensul de lucru, ar fi lipsită de *cogito*. Primul demers al unei filosofii, spune Sartre, este acela de a expulza lucrurile din conștiință și de a restabili adevăratul raport al acesteia cu lumea. Orice conștiință este pozițională, în sensul că se transcende pentru a atinge un obiect și se epuizează în această poziție însăși. Tot ceea ce e *intenție* în conștiința mea actuală este dirijat spre afară, spre masă; toate activitățile mele judicative sau practice, toată afectivitatea mea de moment se transcend, vizează masa și se absorb în ea. „Nu orice conștiință este cunoaștere (există conștiințe afective, de exemplu), dar orice conștiință cognitivă nu poate fi cunoaștere decât despre obiectul său”<sup>12</sup>. Dar „pentru ca o conștiință cognitivă să fie cunoaștere a obiectului său, condiția necesară și suficientă e ca ea să fie conștiința de sine însăși ca fiind această cunoaștere”, căci „dacă conștiința mea nu ar fi conștiința de a fi conștiința de masă, ea ar fi... conștiința despre această masă, fără să aibă conștiința de a fi sau, dacă vrei, o conștiință care s-ar ignora pe ea însăși, o conștiință inconștientă – ceea ce e absurd”<sup>13</sup>. Totodată, când percep masa, conștiința mea nu *cunoaște* percepția mea de masă și nici nu o *pune*, căci ea e îndreptată intențional cu totul în afară, spre masă. Totuși, conștiința spontană despre percepția mea este *constitutivă* pentru conștiința mea perceptivă. În alți termeni, orice conștiință pozițională de obiect este în același timp conștiința nonpozițională de ea însăși. Aceasta înseamnă că primatul îl deține nu conștiința reflexivă, ci conștiința spontană nonreflexivă, că nu reflexia face posibilă conștiința nonreflexivă, ci aceasta din urmă pe cea dintâi, că „există un *cogito* prereflexiv care este condiția lui *cogito* cartezian”. După Sartre, conștiința primă de conștiință (*conscience première de conscience*) nu este pozițională, fiindcă „ea e totuna cu conștiința a cărei conștiință este”, fiindcă „dintr-o dată ea se determină ca conștiință de percepție și ca percepție”<sup>14</sup>. Conștiința de sine nu este o

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>13</sup> *Loc. cit.*

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 20.

conștiință nouă care se adaugă la conștiința despre ceva, ci este „singurul mod de existență posibil pentru o conștiință despre ceva”<sup>15</sup>.

Această conștiință de sine nu trebuie concepută, după Sartre, ca o geneză sau devenire, căci aceasta ar însemna ca conștiința să fie anterioară propriei ei existențe. Ea nu trebuie concepută nici ca un act, căci nu este un act. Ea nu trebuie concepută nici ca o *causa sui*, căci aceasta ar presupune o determinare de către sine, drept cauză, pe sine ca efect, o progresiune. Dar ea nu provine nici din neant, căci nu există „neant de conștiință” înainte conștiinței. „Ca să existe un neant de conștiință, e nevoie de o conștiință care a fost și nu mai este și de o conștiință martoră care pune neantul primei conștiințe pentru o sinteză de recunoaștere. Conștiința este anterioară neantului și «provine» din existență”<sup>16</sup>. Conștiința este ceea ce numește Husserl „o necesitate de fapt”, ea nu este determinată cauzal, ea este „un plin de existență” și caracteristica ei esențială este că se determină pe sine prin sine. Conștiința nu este cauzată de *nimic*, ea nu este decât cauză a propriului ei mod de existență.

Sartre pretinde că, renunțând la primatul cunoașterii și căutând să determine existența subiectului cunoscător, el a descoperit un absolut care se sustrage obiecției că odată cunoscut încetează de a fi absolut și devine *relativ* față de cunoașterea care-l concepe. Acest nou absolut, pretinde el, nu este rezultatul unei construcții logice pe terenul cunoașterii, ci subiectul celei mai concrete dintre experiențe. Și nu e relativ față de această experiență, pentru că *este* această experiență. Acest absolut nou este un absolut nonsubstanțial. „Eroarea ontologică a raționalismului cartezian, spune Sartre, constă în neobservarea faptului că, dacă absolutul se definește prin primatul existenței asupra esenței, atunci nu mai poate fi conceput ca substanță. Conștiința nu are nimic substanțial, este o pură «aparență» în sensul că nu există decât în măsura în care își apare. Dar tocmai pentru că e pură aparență, pentru că e un vid total (deoarece lumea întreagă este în afara ei), din cauza identității în eu dintre aparență și existență ea poate fi considerată ca absolutul”<sup>17</sup>.

Astfel, conștiința reprezintă fundamentul ontologic al cunoașterii, „existența primă careia îi apar toate celelalte apariții, absolutul în raport cu care orice fenomen este relativ”. Determinând în acest chip conștiința, Sartre susține că ea nu are nimic comun cu subiectul cunoscător al idealismului potrivit căruia nu există decât existența *cunoscută*, potrivit căreia existența este în funcție de cunoaștere, iar subiectul cunoscător este supus legii dualității.

Dar transfenomenalitatea existenței conștiinței cere, după Sartre, transfenomenalitatea existenței fenomenului. El caută să demonstreze această transfenomenalitate a existenței fenomenului cu ajutorul unei „dovezi ontologice” cum o

<sup>15</sup> *Loc. cit.*

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 23.

numește el, făcând un nou apel la existența *prereflexivă* a lui *percipiens*, nu la *cogito* reflexiv. „Conștiința este conștiință *despre* ceva: aceasta înseamnă că transcendența este structura constitutivă a conștiinței, conștiința se naște, fiind îndreptată spre o existență care nu este ea. E ceea ce noi numim dovada ontologică”. S-ar putea obiecta împotriva acestei definiții, recunoaște Sartre, că exigența conștiinței ar putea rămâne o simplă exigență, adică fără să fie neapărat satisfăcută. Dar obiecția nu este valabilă. A spune: „conștiința este conștiință *despre* ceva” înseamnă a afirma că „...nu există existență pentru conștiință în afara obligației precise de a fi intuiție revelantă *despre* ceva, adică *despre* o existență transcendentă”<sup>18</sup>. Subiectivitatea pură nu se poate transcende pentru a pune un obiectiv, căci această subiectivitate este conștiință de conștiință. Dacă ea nu se califică într-un chip oarecare – și nu se poate califica decât ca intuiție revelantă – ea nu e nimic. „Dar, spune Sartre, o intuiție revelantă implică un revelat. Subiectivitatea absolută nu poate să se constituie decât în fața unui revelat, imanența nu poate să se definească decât în perceperea unui transcendent”<sup>19</sup>. Așadar, a spune „conștiința este conștiință *despre* ceva” înseamnă a spune că ea trebuie să se producă ca revelație-revelată a unei existențe care nu este ea și care se dă ca existență deja când ea [conștiința] îl revelează”<sup>20</sup>. Sartre subliniază că, plecând de la aparența pură, a ajuns la plină existență, căci aparența reclamă existența și „existența este pretutindeni”. Folosind definiția, pe care Heidegger o dă *Dasein*-ului, anume că este o existență pentru care în existența ei este vorba de existența ei, și completând-o, Sartre o aplică conștiinței, pe care o definește astfel: „conștiința este o existență pentru care în existența ei e vorba de existența ei, întrucât această existență implică o existență *altă* decât ea”. Sartre ține să precizeze că aceasta „altă existență” pe care o implică conștiința este existența transfenomenală a fenomenelor, care însă nu este o existență noumenală, ci existența acestei mese, acestei lămpi, acestui pachet de țigări – a lumii. Existența transfenomenală semnifică faptul că „existența a ceea ce *apare* nu există *numai* întrucât apare”, că, deși existența există *pentru conștiință*, ea există totuși și *în sine*. După Sartre, această existență în sine nu este o creație a lui Dumnezeu și nicio creație a ei înseși în genul conștiinței; ea nu este nici pasivă, nici activă; ea este dincolo de afirmație și negație, căci afirmația este afirmație *a* ceva, adică actul prin care se face afirmația se distinge de ceea ce este afirmat: ea este noema implicată în noeză, dar nu trebuie considerată ca „imanență”, căci imanența este raport *la sine*, iar existența este *sinele*; ea este *în sine*. *În sine*, nu în sensul că se referă la sine, cum e cazul cu conștiința de sine, căci ea însăși este acest *sine*. Fiind plină de ea însăși, ea îi este opacă sieși. Sartre consideră că poate exprima acest lucru afirmând că *existența în sine este ceea ce este*. Existența în sine stă sub imperiul principiului identității, pe care îl numește

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 28–29.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>20</sup> *Loc. cit.*

principiul regional sintetic al existenței – regional, fiindcă e valabil numai pentru existența în sine – și care desemnează opacitatea acestei existențe în sine.

Existența în sine nu are un afară și un înăuntru, ea nu are secrete, ea este, spune Sartre, *masivă*. Ea este izolată în existența ei și nu are niciun fel de raporturi cu ceea ce nu este ea. „Trecerile, devenirile, tot ceea ce permite să se spună că existența nu este încă ceea ce va fi și că este deja ceea ce nu este, toate acestea îi sunt principial refuzate. Căci existența este existența devenirii și prin acest fapt ea este dincolo de devenire. Ea este ceea ce este, ceea ce înseamnă că, prin ea însăși, ea nu ar putea să fie ceea ce nu este...”<sup>21</sup>. Existența în sine, fiind plină de pozitivitate, nu cunoaște *alteritatea*. Caracteristica fundamentală a existenței în sine o constituie faptul că *este*. Ea nu este nici posibilă, nici necesară, ci *contingentă*.

În cele expuse până acum avem fundamentele filosofiei lui Sartre. El a distins tranșant una de alta două regiuni de existență: existența *cogito*-ului prerenflexiv și existența fenomenului sau, mai precis, două tipuri de existență: existența-în-sine și existența-pentru-sine. Acum se pun, după el, alte probleme: care este sensul adânc al fiecăreia dintre aceste regiuni sau tipuri de existență, căci deocamdată nu avem despre ele decât informații sumare, superficiale și incomplete? Pot fi ele subsumate unei existențe în general și, dacă da, datorită căror rațiuni? Ce sens are această existență în general, căreia îi sunt subordonate cele două regiuni sau tipuri de existență? Cum poate fi transfenomenală existența fenomenului?

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 33.