Socijalna ontologija Jean-Paula Sartrea kao konkretizirana fenomenologija

Ležaja, Boris

Master's thesis / Diplomski rad

2016

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zadar / Sveučilište u Zadru**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:162:992346

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Image not found or type unknown

Repository / Repozitorij:

University of Zadar Institutional Repository

zir.nsk.hr

Image not found or type unknown

Sveučilište u Zadru

Odjel za filozofiju
Diplomski sveučilišni studij filozofije;
smjer: nastavnički (dvopredmetni)

Boris Ležaja

Socijalna ontologija Jean-Paula Sartrea kao konkretizirana fenomenologija

Diplomski rad

Zadar, 2016.

Sveučilište u Zadru

Odjel za filozofiju
Diplomski sveučilišni studij filozofije; smjer: nastavnički (dvopredmetni)

Socijalna ontologija Jean-Paula Sartrea kao konkretizirana fenomenologija

Diplomski rad

Student/ica:
Boris Ležaja

Mentor/ica:
Doc. dr. sc. Marko Vučetić

Zadar, 2016.



Izjava o akademskoj čestitosti

Ja, **Boris Ležaja,** ovime izjavljujem da je moj **diplomski** rad pod naslovom **Socijalna ontologija Jean-Paula Sartrea kao konkretizirana fenomenologija** rezultat mojega vlastitog rada, da se temelji na mojim istraživanjima te da se oslanja na izvore i radove navedene u bilješkama i popisu literature. Ni jedan dio mojega rada nije napisan na nedopušten način, odnosno nije prepisan iz necitiranih radova i ne krši bilo čija autorska prava.

Izjavljujem da ni jedan dio ovoga rada nije iskorišten u kojem drugom radu pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj, obrazovnoj ili inoj ustanovi.

Sadržaj mojega rada u potpunosti odgovara sadržaju obranjenoga i nakon obrane uređenoga rada.

Zadar, 8. srpnja 2016.

Sažetak

Ovaj rad pruža uvid u socijalnu ontologiju Jean-Paula Sartrea koja slovi kao jedan od esencijalnih i najautentičnijih aspekata njegove filozofije. Pored fenomenološko-ontološke analize konkretnih međuljudskih odnosa iz njegovog kapitalnog djela *Bitak i Ništo* se u središtu rada također nalazi razrada ideja i pojmova koji su ključni za njegovu socijalnu ontologiju kao i njegovu filozofiju općenito. Rad prikazuje kako je Sartre u ranijim radovima, kao što su esej *Transcendencija ega* i njegov prvi obuhvatniji rad *Imaginarno*, krenuo u filozofsko osamostaljenje kritizirajući neke od temeljnih premisa kasne fenomenologije Edmunda Husserla. Njegovu transcendentalnu fenomenologiju Sartre odbija u korist jedne konkretizirane fenomenologije koja će služiti ontologiji kao njezina metoda. Paralele sa filozofijom Martina Heideggera su pri tome kristalno jasne, ali se rad ne fokusira na poklapanja između Sartrea i Heideggera, nego na područje socijalne ontologije gdje se njihove misli u potpunosti razlikuju, a isto vrijedi i za odnos Sartreove misli spram Merleau-Pontyjevoj. Stoga rad prikazuje Sartreovu ontologiju konflikta u usporedbi sa Heideggerovim konceptom *su-bitka* i pojmom *reverzibilnosti tijela* Merleau-Pontyja. Ističe se Sartreova fokusiranost na analizu konkretnih situacija i međuljudskih odnosa, kao i razlika u odnosu na apstraktnije analize ljudske socijalnosti koje poduzimaju Heidegger i Merleau-Ponty. Iscrpni i detaljni prikaz Sartreove poznate analize *pogleda* praćen je i drugim socijalno-emocionalnim fenomenima kao što su stid, sadizam, mazohizam, ljubav, mržnja, smrt i tjeskoba, koji su također ilustrirani u radu. Kao hermeneutički ključ za razumijevanje tih emocija i konkretnih međuljudskih odnosa služe detaljne uvodne razrade koncepcije svijesti, ega i imaginacije.

Ključne riječi: fenomenologija, socijalna ontologija, imaginacija, stid, pogled, neiskrenost, smrt, tjeskoba, konflikt, pred-refleksivno, percepcija, ego

Sadržaj

1. Uvod *7*

2. Transcendencija ega *9*

2.1. Problem transcendentalnog Ja 9

2.2. Prozirnost svijesti 11

2.3. Ego kao transcendentan objekt 13

2.4. Problem epoche u Sartreovoj ranoj fenomenologiji 14

2.5. Pred-refleksivni cogito: Ontologija intencionalnosti 17

3. Imaginarno i emocije *19*

3.1. Intencionalnosti i imaginacija 19

3.2. Imaginacija, percepcija i pojam kvazi-opservacije 21

4. Ontologija *25*

4.1. Prijelaz sa fenomenološke psihologije na fenomenološku ontologiju 25

4.2. Tjeskoba i ontologija slobode 27

5. Socijalna ontologija Jean-Paula Sartrea *29*

5.1. Uvod 29

5.2. Drugi kao objekt 29

5.3. Pogled: Drugi kao subjekt 31

5.4. Pogled: Zaključak 36

5.5. Socijalna dimenzija smrti 38

6. Socijalna ontologija Jean-Paula Sartrea u kontekstu njegovih suvremenika *39*

6.1. Problem Heideggerovog koncepta su-bitka (Mitsein) 39

6.2. Sartre i Merleau-Ponty 41

7. Ontološka struktura odnosa prema sebi i drugima *43*

7.1. Neiskrenost (mauvaise foi) kao temeljni odnos prema sebi *43*

7.2. Ontologija sadizma i mazohizma. Ljubav kao sadomazohizam *45*

8. Zaključak *47*

Odlomci izvornih tekstova koji su za potrebe ovoga rada prevedeni na hrvatski jezik *50*

Popis literature *52*

O citiranju u ovome radu

Prvo citiranje djela obuhvaća ime autora, naslov djela, izdavačku kuću kao i mjesto i godinu izdavanja. Nakon prvog citiranja, u daljnjim citatima se nalazi samo ime autora i naslov djela. Pri uzastopnom citiranju koristi se oznaka „Ibid.“. U svrhu bolje preglednosti, prvi citat u novom poglavlju nikad ne počinje sa oznakom „Ibid.“, nego nazivom djela. Na taj način se čitatelj ne treba nepotrebno vraćati na prethodnu stranicu da bi saznao na koje se djelo oznaka „Ibid.“ referira.

1. Uvod

Kada je 1943. godine u Parizu publicirano djelo *Bitak i Ništo* (izvorno: *L'ętre et le néant*), Francuska se nalazi usred nacističke opsade koja je obilježena svakodnevnom tiranijom. U vremenu u kojem njemački opsadnici sistematično vrše represiju nad narodom, ne bi li uništili zadnje snage otpora, Sartreu je jasno da narod čezne za vrijednostima na koje će se moći osloniti u vremenu nakon ove tiranije. No istovremeno uočava, da je upravo ta silna potreba za neupitnim vrijednostima u susjednoj, okupatorskoj zemlji izrodila fašističku ideologiju koja je u kratkom vremenskom periodu naišla na prihvaćenje naroda; bilo iz potpune identifikacije sa fašističkom ideologijom, sustavnim uništavanjem odgovornosti individue kroz birokratizaciju zločina ili naprosto iz straha od posljedica eventualnog neposluha prema političkom sistemu. Stoga i ne čudi da je Sartreova filozofija razvijena u *Bitak i Ništo* posve anarhistička filozofija. No ta razriješenost metafizičkih vrijednosti nije poziv na anarhističku praksu, već poziv na odgovornost pojedinca koja ima korijene u odsustvu vrijednosti; radi se, naime, o angažmanu post-dogmatskog pojedinca koji je svjestan da je njegova ili njezina sloboda bitak kroz koji vrednuje time što djeluje. Svaka vrijednost kojom se susreće tako tek postaje vrijednost ukoliko joj on ili ona pridaje smisao. Djelovanjem vrednuje, a vrednovanjem etablira vrijednost u svijetu koja postaje pristupačna drugim individuama. Čovjekova odgovornosti za projektiranje čovještva u svijetu koji dijeli sa drugima proizlazi iz ontoloških struktura koje čovjekovo poimanje samoga sebe omogućuju tek kroz prizmu Drugog.[1]

Ovaj rad nastoji prikazati socijalnu ontologiju Jean-Paula Sartre u kontekstu njezina nastanka. Pored tematiziranja Sartreovog najpoznatijeg filozofskog djela *Bitak i Ništo – ogled iz fenomenološke ontologije*, kojemu on svoju socijalnu ontologija utemeljuje po prvi put pomoću konkretnih primjera, prikazati će se razvoj teorijskog okvira te mikro-socijalne misli. Stoga će ovaj rad obraćati pozornost i na Sartreove ranije, manje poznate filozofijske spise. Posebno važnu ulogu u ilustraciji Sartreove socijalne ontologije zauzimaju radovi *Transcendencija ega* i *Imaginarno*. Kako se ti radovi vežu za područje fenomenološke psihologije, u njima su detaljno i originalno razrađeni ključni fenomenološki pojmovi koje će Sartre u *Bitak i Ništo* primjenjivati pod pretpostavkom čitateljeve upućenosti u njih. Diskurs koji se implicitno provlači kroz te fenomenološke spise jest i kritika filozofijske nosivosti same fenomenološke metode; ontologijske implikacije koje se mjestimice pojavljuju u tim spisima odraz su potrebe za zasnivanjem ontologije čija će metoda biti fenomenološka. Bez

[1] U svrhu naglašavanja konkretnosti "Drugog", pisati ću ga velikim slovom, čak i u citatima, u kojima riječ izvorno nije napisana velikim slovom. To vrijedi samo kada je riječ o konkretnom Drugom o kojemu govori Sartre. U kontekstu drugih autora riječ će biti napisana malim slovom.

ontologijskog utemeljenja, fenomenologija se bori s poteškoćama kao i svaka filozofijska struja, koja svoju filozofičnost utemeljuje u metodi. Filozofija nije samo metoda; ona je prožeta sebi svojstvenim sadržajem, naime, filozofijskim pitanjima. Prema Sartreu, čovjekova socijalnost omogućuje tek distingviranje između subjekta i objekta, a time i samu refleksiju. Stoga analiza konkretnih međuljudskih odnosa predstavlja ključnu okosnicu za egzistencijalnu hermeneutiku ljudske stvarnosti. Kao posrednik između moga subjektivnog i objektivnog oblika pojavnosti, naime, između mene kao bitak-za-sebe i bitak-u-sebi, konkretan susret s Drugim prožima moju egzistenciju složenošću koja zahtjeva filozofijsku analizu. Ukratko, čovjekova je socijalnost nositelj kompleksnosti ljudske egzistencije, a time i filozofijski sadržaj koji vrijedi analizirati. Sartre svoju fenomenološku ontologiju stoga utemeljuje uvelike u kontekstu ontološke regije bitka-za-druge i konkretnim međuljudskim odnosima koji ga prožimaju.

Premda u uvodnom poglavlju iz *Bitak i Ništo* krije hermeneutički ključ za razumijevanje Sartreove fenomenološke ontologije, ovaj ju rad zbog specifikacije teme neće tematizirati toliko intenzivno koliko to uobičajeno biva slučaj. Ono što neće biti pojašnjeno u užem kontekstu prikazivanja Sartreove ontologije, ilustrirati će se konkretnim primjerima iz njegove socijalne ontologije. Kroz rad će se, dakle, postupno razraditi ključni fenomenološki i ontološki pojmovi koji su potrebni za ilustraciju socijalne ontologije. Rad započinje tamo, gdje Sartre pokazuje prve naznake filozofskog osamostaljenja, ogradivši se od nekih ideja kasnog Husserla. U centru pažnje prvoga dijela rada biti će odbacivanje rigidnih transcendentalnih stavova u korist jedne manje metodološki shvaćene, konkretizirane filozofije. Prikazati će se Sartreovo ontološko problematiziranje ega, koje on poima isključivo kao konkretnu psihofizičku pojavu, a ne i transcendentalnu strukturu svijesti. Prema Sartreu, modus pojavnosti moga ega ne razlikuje se od modusa pojavnosti ega drugih. Ta teza je ključna za njegovu socijalnu ontologiju. Daljnji prikazi nadovezati će se na započeti diskurs o ne-transcendentalnom modelu svijesti, koji predstavlja, kao što će biti prikazano, plodno tlo za zasnivanje teorije imaginacije u kojoj će ona biti prikazana kao u potpunosti spontani svjesni akt na kojemu počiva Sartreova filozofija slobode. Nakon kratkog prikaza Sartreove ontologije, rad analizom tjeskobe ulazi detaljnije u socijalni diskurs, tematizirajući porijeklo odgovornosti. Zatim slijedi najopširniji i najdetaljniji dio rada, u kojemu će se prikazati socijalna ontologija u kontekstu konkretnog susreta s Drugim. Socijalna dimenzija smrti i neiskrenosti biti će tematizirani na samom kraju, nakon što se Sartrea po socijalno-ontološkom pitanju uspoređuje u kratkim crtama sa Heideggerom i Merleau-Pontyjem. Posebno na razlici u odnosu na Heideggerov pokušaj ontološkog utemeljenja socijalne dimenzije ljudskog bitka biti će prikazana vrijednost Sartreovog doprinosa na tom području.

2. Transcendencija ega

2.1. Problem transcendentalnog Ja

U nizu ranijih radova Jean-Paul Sartre u eseju *Transcendencija ega* poduzima znatan pothvat filozofskog osamostaljenja, jer u njemu razvija fenomenološku teoriju svijesti koja je ne samo inspirirana fenomenologijom Edmunda Husserla, nego istodobno i imanentna kritika iste. Sartre u tom eseju kritizira Husserlov novi transcendentalno-fenomenološki koncept, zagovarajući povratak na istraživačka postignuća iz *Logičkih istraživanja.* Najizraženija meta kritike je pri tome t*ranscendentalni ego*, za koji Sartre drži da ga Husserl u *Idejama za transcendentalnu fenomenologiju* prikazuje kao nužan pol subjektivacije koji subordinira naše iskustvo. Sartre ukazuje na to da jedan takav transcendentalan pristup ne samo nije potreban, već je na koncu čak i nekompatibilan sa Husserlovom teorijom svijesti razvijenom u prijašnjim spisima. Stoga Sartre reinterpretira ulogu i status ega, odbacujući taj transcendentalni koncept za svoju teoriju posve empirijskog transcendentnog ega. Kako točno ta kritika izgleda i što Sartre podrazumijeva pod pojmom „transcendentni ego" biti će objašnjeno u ovom poglavlju.

Esej *Transcendencija Ega* publiciran je kao stručno-znanstveni rad u kojem se ne objašnjavaju premise od kojih se kreće jer Sartre polazi od pretpostavke da je čitatelj već upoznat sa temeljima Husserlove fenomenologije. U svrhu jasnoće glavna će premisa u ovom radu biti posebno istaknuta. Radi se o evidenciji datosti vlastitih svjesnih doživljaja, koju Husserl u *Logičkim istraživanjima* naziva „kartezijanskom izvjesnošću", zahtijevajući od svoje fenomenologije da ima strogo znanstveni karakter po uzoru na znanstvene pretenzije Descartesove izjave „cogito, ergo sum". Husserl u tom djelu konstatira da su svjesni doživljaji „evidentni samo u svojoj živoj intenciji koja se pak ne može primjereno priopćiti riječima"[2]. Sartre, dakle, kreće od premise da je svijest obilježena neposrednom evidencijom vlastitih doživljaja, stvarajući metodološki sinkretizam kartezijanske prve istine i husserlijanskog „povratka k samim stvarima". Uporište su moji neposredni i nedvojbeni svjesni doživljaji. Metodološki, dakle, ne propituje evidentnost vlastitih doživljaja, ali propituje način na koji su oni nama dati kao vlastiti. Pitanje stoga glasi:

[2] Husserl, Edmund: Logička istraživanja - Drugi Svezak – Istraživanja o fenomenologiji i teoriji spoznaje, Prvi dio, Naklada breza, Zagreb 2005, str. 355

„(…) Da li je Ja koje susrećemo u našoj svijesti omogućeno sintetičkim jedinstvom naših predodžaba, ili pak ono sjedinjava predodžbe među sobom?“[3]

Sartre u kasnoj filozofiji Husserla vidi problematičan odgovor na to pitanje jer Husserl postulira transcendentalno *ja* koje shvaća nužnim uvjetom za mogućnost spoznaje, preskačući naprosto prethodno navedeno pitanje. Dok Kant o transcendentalnom Ja u *Kritici čistog uma* govori o „najvišoj sintezi iskustva“ prikazujući ga kao najveću moguću apstrakciju, Husserl u pojmu *Ja* puno rigidnije vidi transcendentalan princip koji metodološki pothvat *epoche* prepoznaje kao nužan uvjet za sintezu našeg iskustva. Nije riječ o jednom od mnogih uvjeta za spoznaju, već o posebnom polu prema kojemu se iskustvo odnosi.

Husserl tim opisom ne objašnjava kako nastaje *Ja*, već ga pretpostavlja kao transcendentalan pol koji organizira pluralitet doživljaja ujedinjavajući ih u svijest. No kao što će na kraju ovog poglavlja biti prikazano, to ni nije Husserlova namjera: Dok Husserl u transcendentalnom ja vidi nužan uvjet za iskustvo, koji bilježim refleksivnim, metodološkim pothvatom *epoche*, Sartre u njemu vidi aprioran princip koji konstituira svijest. Husserla zanima što će zabilježiti na razini refleksije kao nužan uvjet za sintetičko jedinstvo svijesti, dok Sartrea zanima ontogeneza svijesti i ja. Umjesto da se kao Husserl zadovoljava metodološkom katalogizacijom onoga što refleksija otkriva, Sartre ide korak dalje, postavljajući pitanje o nastanku i konstituciji svijesti i ja. Sartreova je kritika stoga istodobno imanentna kao i eksterna kritika Husserla. Ne kritizira Husserla isključivo unutar metodološkog okvira transcendentalne fenomenologije, nego kreće od originalne ideje jedne konkretizirane fenomenologije.

Sartre dakle kritizira egološku konstelaciju svijesti koju susrećemo u transcendentalnoj fenomenologiji Husserla, postavljajući pitanje da li je svjesnim doživljajima potrebna ujedinjavajuća funkcija tog transcendentalnog pola. Stoga mu je zadaća da pokazuje na koji se način svjesni doživljaji mogu organizirati u ukupnu impresiju koju subjekt osvještava. Rješenje tog problema Sartre pronalazi u konceptu transverzalnih intencionalnosti, koje je Husserl razvio u svom radu *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* da bi objasnio kako svijest u kontekstu vremena konstruira svijest o trajanju. To se svojstvo može ilustrirati pomoću primjera melodije, jer melodiju možemo osvijestiti samo kao niz tonova ukoliko je moguća sinteza prošlih i aktualnih, ali i budućih, odnosno očekivanih tonova. Kada govorimo o prisutnosti prošlih tonova koji aktivno oblikuju poimanje sadašnjeg trenutka, govorimo o retenciji. Niz zvukova na taj način postaje kontinuum koji zahvaćamo kao cjelinu koju nazivamo melodijom. Kraj melodije se obilježava iščekivanjem završnog tona, a tu usmjerenost na budućnost koja

[3] Sartr, Žan-Pol: Transcendencija ega. U: Filosofski spisi, Nolit, Beograd, 1981, str. 296

time vrši interferenciju na sadašnjost Husserl naziva protencijom. Kao što tvrdi Prechtl, ne radi se toliko o teško shvatljivoj koncepciji koliko se poteškoća nalazi u tome da se u svakodnevnom govoru izriče prisutnost prošlih impresija u nekom sadašnjem trenutku.[4] Zahavi to objašnjava na sljedeći način:

„Zamislimo da slušamo trijadu koja se sastoji od tonova C, D i E. Ako se usredotočimo na posljednji dio te zamjedbe, onaj koji se pojavljuje kad zazvuči ton E, mi ne nalazimo svijest koja je isključivo svjesna tona E, nego svijest koja je još uvijek svjesna dviju prijašnjih nota, D i C. (…) Oni su tonovi koji su bili, te su *zamijećeni* kao *prošli*, zbog čega mi trijadu zbilja možemo doživjeti u vremenskom trajanju, a ne samo kao izolirane tonove koji naglo smjenjuju jedan drugog. Mi možemo zamijetiti vremenske predmete zato što svijest nije zarobljena u sada. Mi ne zamjećujemo samo sada-fazu trijade, nego također njene prošle i buduće faze.“[5]

Pomoću tog koncepta Sartre u *Transcendenciji ega* zaključuje:

„Sama svijest se ujedinjuje konkretno kroz igru *transverzalnih* intencionalnosti koje su konkretne stvarne retencije proteklih svijesti. Na taj način svijest se stalno vraća njoj samoj; tko kaže *svijest* kaže cjelokupna svijest, a ovo jedinstveno svojstvo pripada samoj svijesti, ma kakvi, uostalom, bili njeni odnosi sa Ja.“[6]

Svijest dakle nema potrebu za transcendentalnim egom koji će ujediniti mnoštvo svjesnih akata. Individualizacija svijesti svojstvo je same svijesti; ona je intencionalna, te se ujedinjuje intencionalnim aktom, transcendirajući samu sebe. Melodija je transcendirano mnoštvo amorfnih zvukova, u kojoj se ujedinjuju pojedini svjesni doživljaji, formirajući smislenu cjelinu. To jedinstvo nam se pruža u obliku ukupnog dojma jedne konkretne melodije. Pojedini tonovi su, dakle, opaženi u sintetičkom integritetu da bi mogla biti opažena melodija. Svijest se uvijek pojavljuje kao već ostvaren sintetički integritet, a kao što je već naznačeno, ta je pojavnost svijesti pred-personalna; ona, naime, nema potrebu za egom.

2.2. Prozirnost svijesti

Odbijanje transcendentalnog ega s obrazloženjem da svijest nema potrebu za transcendentalnim polom koji ujedinjuje mnoštvo svjesnih doživljaja nije samo pokušaj Sartrea da odbacuje suvišne pojmove, razvijajući svoju teoriju prema načelu nekakve pojmovne

[4] Usp. Prechtl, Peter: Husserl zur Einführung, Junius, Hamburg, 1998, str. 94
[5] Zahavi, Dan: Husserlova fenomenologija, str. 129-130
[6] Sartr, Žan-Pol: Transcendencija ega str. 298

ekonomije. Njegova se kritika temelji na dvije točke, naime, na suvišnosti transcendentalnog ega i na njegovoj štetnosti. Najvažniji dio njegove kritike se ne temelji na suvišnosti tog transcendentalnog ega, nego na njegovoj štetnosti za cijelu koncepciju svijesti. Fundamentalno pitanje, dakle, ne glasi da li je potrebno postulirati transcendentalni ego, nego da li je takva egologija još uvijek kompatibilna sa koncepcijom svijesti koju je Husserl razvio u ranijim spisima:

„Budući da je (Husserl) razmotrio stav da je Ja bilo sintetički i transcendentni proizvod svijesti, on se u *Idejama* ponovno vratio na klasičnu tezu o transcendentalnom Ja koje bi bilo kao u pozadini svake svijesti, koje bi bilo nužna struktura ovih svijesti, čiji bi zraci (Ichstrahl) padali na svaki fenomen koji bi se pojavio u polju pažnje. Na taj način, transcendentalna svijest postaje strogo osobna. Da li je ta koncepcija bila nužna? Da li je ona kompatibilna sa definicijom svijesti koju Husserl daje?“[7]

Ključan pojam te kritike je prozirnost svijesti, izraz apsolutne i u potpunosti prema intencionalnom sadržaju usmjerene transcendencije svijesti. Svijest se dakle zbog svoje intencionalne strukture u potpunosti iscrpljuje u transcendiranju same sebe, postavljajući se kao potpuna prisutnost pri intendiranim objektima; „sva svijest je svijest o nečemu“, kako kaže Husserl. Svijest je time transparentna i bez supstancije. Jedinstvo svih svjesnih akata ne iniciraju subjektu svojstvene transcendentalne strukture, već predmeti kojih smo svjesni. U intencionalnom objektu se apsorbiraju raznorazni svjesni akti, kao što je bilo prikazano na primjeru melodije koja se pojavljuje kao sintetički integritet doživljenih tonova; da bi se iste moglo osvještavati u formi melodije, potrebno je sintetičko jedinstvo prošlih akata u obliku jedne svijesti.

Poimanje svijesti kakvo se susreće kod Sartrea nosi holistička obilježja. Dok su svjesni akti tehnički termini koji označavaju integritet svjesnih doživljaja u nekom intencionalnom objektu, svijest možemo shvaćati kao najvišu sintezu svih tih svjesnih akata; svjesni akti su dio teorijskog modela i nismo ih zasebno svjesni, dok je svijest upravo način na koji osvještavamo taj pluralitet u obliku jedne svjesne cjeline. Njihov je odnos sličan odnosu između tona i melodije. Zadnju je moguće raščlaniti na tonove, premda smo ih svjesni u kontekstu konkretne melodije.

Ono što Sartre želi izbjeći je potreba za transcendentalnim egom koji bi stvarao sintezu svjesnih akata, ujedinjavajući iste u transcendentalnom jedinstvu svijesti, jer sve osim autodinamične svijesti koja se sama ujedinjuje u intencionalnim predmetima pretpostavlja dualitet subjekta i objekta. Odbijanje Brentanove distinkcije između imanentnog i

[7] Sartr, Žan-Pol: Transcendencija ega, str. 297

transcendentnog intencionalnog sadržaja svijesti uslijedilo je Husserlovim *Logičkim istraživanjima* na koje se Sartre oslanja kada kritizira Brentanov model imanentnog intencionalnog sadržaja. Brentanov model upada u poteškoće jer doživljaj poima kao fenomen. Jedna takva epistemološka strukturiranost svijesti nepomirljiva je sa kartezijanskom izvjesnošću vlastitih svjesnih doživljaja, jer je svjesni doživljaj prema tome objekt koji se pojavljuje subjektu. Kao što je Husserl već rekao, „same se pojave ne pojavljuju, one se doživljavaju“[8]. Ako je doživljaj nešto svijesti imanentno, u obliku fenomena, potrebno je uvijek iznova postulirati jednu dodatnu svijest koja će ga doživljavati, a budući da će se i njoj pružati kao fenomen, radi se o beskonačnom regresu. Doživljaj dakle nije ništa svijesti imanentno, već se svijest u potpunosti pojavljuje kao doživljaj.

Budući da svijest nema potrebu za transcendentalnim *Ja*, da je u potpunosti usmjerena prema predmetima, te da se u potpunosti iscrpljuje kao doživljaj, ona je u potpunosti transparentna; ona nije ništa drugo doli prisutnosti pri stvarima, koja je apsolutno ne-kontaminirana imanentnim sadržajem.

2.3. Ego kao transcendentan objekt

Budući da Sartre sintetički akt objašnjava pomoću transverzalne strukture svijesti, transcendentalni ego mu nije potreban kao formalni izvršitelj sintetičkog akta. Time i izbjegava nepotrebno udvostručenje *Ja* u jedan formalni princip ujedinjenja (franc. *Je*) i jedan psihofizički (franc. *Moi*) objekt koji se iskustvu pruža spoznajnim aktom. Odbijanje transcendentalnog principa ujedinjenja također razrješava problem Husserlove koncepcije svijest koji joj je to transcendentalno *Ja* zadalo. Dokle god je svijest obilježena transcendentalnošću, ona je u nemogućnosti biti svijest, jer je svijest održiva isključivo kao doživljena; sve ostalo uputilo bi na neke nesvjesne strukture, a racionalistička je pretenzija fenomenološke prakse utemeljiti svijest na neposrednoj izvjesnosti svjesnog doživljaja. Stoga je svijest u potpunosti transparentna, a time i metodološki nužno samosvjesna. Lišenu nastanjenošću transcendentalnog *Ja*, Sartre svijest, dakle, koncipira kao ne-egološku. Ego se otkriva samo refleksijom, u kojoj ga intencionalnost postavlja kao transcendentan objekt; ukupnost moga djelovanja i viđenja drugih transcendirani su na razinu objekta koji zovem svojim egom koji zahvaćam kartezijanskom refleksijom. To znači da je izvorna dimenzija ljudske svijesti pred-refleksivna dimenzija. Sartre tu pred-refleksivnu razinu naziva pred-refleksivnim *cogitom* koji

[8] Husserl, Edmund: Logička istraživanja, str. 347

je nužan uvjet za mogućnost kartezijanskog *cogita*. Pred-refleksivni *cogito* mi stoga tek omogućuje refleksiju. Kao primarna dimenzija svijesti, pred-refleksivni *cogito* je posve evidentan. On zapravo jeste transparentna, u potpunosti prema intendiranome predmetu usmjerena svijest koja se iscrpljuje u intencionalnosti svjesnih doživljaja. Suprotno tome, ego se refleksiji pruža kao objekt; on nije obilježen neposrednošću doživljaja, nego je spoznat. Odnos prema njemu je opservacijske strukture, jer mi se pruža perspektivno i pod obilježjem vjerojatnosti. Modus spoznaje moga vlastitog ega stoga je na istoj epistemološkoj razini kao modus spoznaje ega drugih, što će se kasnije pokazati izuzetno bitnim za Sartreovu socijalnu ontologiju. Ego, dakle, nema poseban ontološki status, nego spada pod epistemološki diskurs. Radi se o empirijskom predmetu prema kojemu naprosto samo imam intimniji odnos.

2.4. Problem epoche u Sartreovoj ranoj fenomenologiji

Robert d'Amico u svojoj knjizi *Contemporary continental philosophy* smatra da Sartre pogrešno shvaća Husserlovu koncepciju transcendentalnog ega. Prema njemu, Sartre ga poima neopravdano postuliranim metafizičkim entitetom koji sjedinjuje iskustvo.[9] Iz prethodnih prikaza nije upitno da ga poima na taj način. No to bi poimanje bilo pogrešno samo ako bi Sartre uvažavao ulogu koju *epoche* zauzima kao metodološki pothvat koji katalogizira ego kao jedan od nužnih uvjeta za mogućnost iskustva. Budući da on ima u potpunosti druge interese od Husserla, njegova primarna meta će kroz daljnji razvoj od *Transcendencije ega* do *Bitak i Ništo* postati ne samo transcendentalni ego, nego i epoche kao transcendentalno-fenomenološka metoda. Transcendentalnu fenomenologiju svjesno želi nadilaziti, kao što će biti prikazano u ovom poglavlju.

Nadilaženje metodološkog okvira fenomenologije za njega znači prikaz konstituiranosti konkretnog ega, a ne katalogiziranje apstraktnih uvjeta za mogućnost iskustva. Ego ne shvaća samo kao nešto što refleksija otkriva kao transcendentalizam koji konstituira svijest, nego kao nešto što je naknadno konstituirano bez da svijest ima potrebu za njim kao njoj svojstvenoj strukturi. Sartrea zanima konstitucija ega, dok Husserla zanima samo što može zabilježiti kao nužan uvjet za jedinstvo svijesti. Izgleda da se radi o dva potpuno različita pristupa, od kojih se Sartreov ispostavlja fundamentalnijim, jer uspijeva ukazati na nepotrebnost ega za sintetičko jedinstvo svijesti. No budući da se ne radi više o nužnom uvjetu, transcendentalna fenomenologija nije u mogućnosti polagati pravo na njega. Sartreovu ranu filozofsku misao

[9] d'Amico, Robert: *Contemporary continental philosophy, Westview Press, Oxford 1999., str. 43*

dakle ne odlikuje samo imanentna kritika transcendentalne fenomenologije, nego i izraz potrage za manje apstraktnom metodom koja uzima u obzir deskripciju konkretnih modusa i zbivanja, ne samo apstraktne uvjete za mogućnost iskustva.

Epoche i fenomenološkoj redukciji često se pripisuju jedno te isto značenje, ne razlikujući ovu prvu kao korak koji prethodi drugoj. *Epoche* predstavlja neutraliziranje naivnog stava u korist jednog refleksivnog stava prema stvarnosti, što sekundarna literatura najčešće opisuje Husserlovim poznatim izrazom, naime, „stavljanjem stvarnosti u zagrade", dok fenomenološka redukcija predstavlja sljedeći korak kojim fenomenolog svoju pažnju usmjerava na istraživanje povezanosti subjekta i svijeta. Ta dva metodološka koraka dijelovi su jedne transcendentalne refleksije, što znači da je cilj istraživanja, kantijanskim rječnikom rečeno, vršiti opis nužnih uvjeta za mogućnost spoznaje. Imajući na umu jednu temeljnu tezu iz *Kritike čistog uma*, naime, da „sva spoznaja kreće iskustvom", evidentno je da Kant kreće od empirije kako bi istraživao formalne uvjete za mogućnost njezine spoznaje. Kao što će i Husserl kasnije, Kant pod transcendentalnom filozofijom prije svega razumijeva jedno odbijanje metafizike. U kontekstu *epochea* se može stoga reći da se transcendentalna praksa Husserla temelji na kritici metafizičnosti kojom je obilježen prirodni stav; ne uzimajući u obzir aktivnu ulogu svijesti pri konstrukciji stvarnosti, naivan stav, ne odmičući se pomoću refleksije iz svijeta života, nužno pretpostavlja jednu metafiziku objektivnog svijeta, obilježenu dogmom svijeta neovisnog o umu subjekta.

Nasuprot uvriježenim i krajnje pojednostavljenim interpretacijama *epoche* i fenomenološke redukcije, Zahavi u svom kratkom radu naslovljenim *Der Sinn der Phänomenologie: Eine methodologische Reflexion* naglašava, kako je poimanje istih u smislu „sumnje, zapuštanja, predajom ili isključenjem stvarnosti"[10] krajnje pogrešno. Prije se radi o

„neutraliziranju (…) određenog dogmatskog stava prema stvarnosti što nam omogućuje da se uže i direktnije usmjerimo na stvarnost kao kakva je dana. Drugim riječima, *epoche* i redukcija ne impliciraju isključivo usmjerenje prema unutrašnjosti. Dozvoljavaju nam, u suprotnom, da istražujemo stvarnost na novi način, naime u njezinom značenju (…) za svijest. Ukratko rečeno, *epoche* za posljedicu ima promjenu stava prema stvarnosti, ne isključenje stvarnosti."[11]

Promjenu stava o kojem govori Zahavi dakle ne treba razumjeti kao odvraćanje pozornosti sa naivnog stava na refleksiju. Takvo poimanje nije u skladu s temeljnim motivom

[10] Zahavi, Dan: Zahavi, Dan: Der Sinn der Phänomenologie: Eine methodologische Reflexion (Link k članku se nalazi na popisu literature), Str. 106 (Sada i nadalje prema vlastitom prijevodu (Boris Ležaja) Izvorni odlomci koji su prevedeni i prilagođeni se nalazi u privitku pod brojem odgovarajuće fusnote)
[11] Ibid.

uvođenja redukcije, jer ta metoda ne predstavlja odbacivanje prirodnog stava koji imamo prema svijetu, već njegovo stavljanje u zagrade. Transcendentalna refleksija ne istražuje samo subjekt tijekom refleksije, već i svjesne akte koji su konstitutivni i specifični za prirodni stav:

„Tako je Husserl u mnogim svojim pismima uvijek iznova istaknuo, da *epoche* i redukcija omogućuju odlučujuće otkriće i da je zbog toga potrebno smatrati ju *proširenjem* (a ne ograničenjem) našeg područja istraživanja.“[12]

D'Amicova je kritika dakle preambiciozna, jer ona prosuđuje vrijednost Sartreovih zaključaka u njihovoj korelaciji sa primordijalnom idejom fenomenologije kakvu ju nalazimo kod Husserla kao njezinog osnivača:

„Sartreov čitav prikaz ovog pitanja ide pogrešnim putem jer Husserlov transcendentačni ego uopće nije ontološki sud; on nije sud o prirodnom svijetu niti postulira neki misteriozni entitet.“[13]

Vjerojatno je problem u tome što Sartre u *Transcendenciji ega* svoju kritiku Husserla želi intenzivirati na način da ga kritizira komponentama njegovog vlastitog sustava. Zato se ne želi u potpunosti odreći *epoche*, premda njegova fenomenologija nema potrebu za tom metodom. Zajednica znanstvenika interne kritike ipak cijeni više od eksternih, jer ne odudaraju previše od diskursa. Ovo se objašnjenje čini vrlo vjerojatnim, uzimajući u obzir da *epoche* i fenomenološka redukcija ne igraju gotovo nikakvu ulogu u Sartreovoj filozofiji; metodološki okvir koji pruža *epoche* je kod Sartrea zamijenjen refleksijom. Slijeđenje *epoche* na koncu je nekompatibilno sa koncepcijom svijesti. Sintezu svijesti, kao što je bilo prikazano, ne motivira transcendentalni ego, nego intencionalna struktura svijesti, koja se u potpunosti iscrpljuje u svojoj usmjerenosti prema intendiranom predmetu. Ako se taj intendirani, transfenomenalni bitak predstavlja kao ontološki sud koji *epoche* suspendira, onda se može reći da Sartre niti želi, niti može dosljedno provoditi metodološki nacrt fenomenologije kakvu je razvio Husserl. To je nužno jer se Sartre u suprotnom ne bi mogao baviti fenomenološkom ontologijom. Kao što Paić primjećuje, Sartre

„(…) zamjera Husserlu da je nakon očišćenja transcendentalnog područja svijesti identificirao transcendentalnu refleksiju s konstitucijom predmeta. Tako je zapao u idealizam. Noetički akt izjednačio je s noematičkim korelativom intencionalne svijesti, ostavljajući nepropitivanu razliku svijesti od predmeta svoje usmjerenosti.“[14]

[12] Ibid., Str. 107
[13] d'Amico, Robert: Contemporary continental philosophy, str. 43 (Sada i nadalje prema vlastitom prijevodu (Boris Ležaja). Izvorni tekst se nalazi u privitku pod brojem odgovarajuće fusnote)
[14] Paić, Žarko: Projekt slobode: Jean-Paul Sartre – filozofija i angažman, Nova Istra, Istarski ogranak Društva Hrvatskih književnika, Pula 2007., str. 48-49

Stoga d'Amico neprikladno tvrdi da Sartre pogrešno „tretira fenomenološku redukciju kao oblik skepticizma. (…) Redukcija je metodološko oruđe, ne pozicija koja se tiče ontologije.“[15] Sartreova je namjera baviti se ontologijom, a unutar ontološkog diskursa Husserlova transcendentalna fenomenologije naprosto je idealizam. Sartre ne slijedi epoche kao transcendentalnu refleksiju nego kreće k stvaranju jedne posve praktične filozofije čija će fenomenološko-ontološka metoda biti praktična refleksija konkretne individue.

2.5. Pred-refleksivni cogito: Ontologija intencionalnosti

Ontološko istraživanje fenomenološkom metodom nije samo karakteristično za *Bitak i Ništo*, već i za ranije eseje kao što je *Transcendencija ega*. Kao što će biti prikazano, kod zadnje navedenog eseja se još ne radi eksplicitno o ontološkom spisu, ali on itekako smjera k jednom fenomenološkom pristupu ontologiji. Premda Paić eseje *Transcendencija ega*, *Imaginarno* i *Skica za fenomenološku teoriju emocija* naziva „predontologijskim“ spisima, ta je tvrdnja jedino opravdana ukoliko se u njima razvijene misli shvaća kao još ne toliko utemeljene na Sartreovom vlastitom ontološkom sistemu koji će razviti tek u *Bitak i Ništo*. Ontologizacija Husserlove misli već implicitno kao i eksplicitno prožima te spise. Kao i Heidegger, Sartre počiva svoju fenomenološku ontologiju na odbacivanju epistemološkog pitanja koje se pojavljuje unutar Husserlove fenomenologije, naime, kako svijest može stupati u interakciju sa stvarnim predmetima. Sljedeći Heideggerovu interpretaciju načela povratka k samim stvarima, on svoju ontologiju utemeljuje na intencionalnoj strukturi svijesti, koja svijest nužno usmjerava k stvarima. Iz ilustracija u prethodnom poglavlju je vidljivo kako Sartreova filozofija ima prvenstveno praktičnu dimenziju. Ona je više od deskripcije transcendentalizama i teorijske refleksije, jer je zasnovana na ontološkoj dimenziji pred-refleksivnog cogita. Ključno obilježje koje dijeli pred-refleksivni cogito sa Heideggerovim tu-bitkom jest njihova pred-teorijska funkcija; oba pojma predstavljaju funadmentalnu dimenziju ljudskog postojanja u praksi koje je ključno obilježeno intencionalnim odnosom prema okolini.

Ta se praksa sastoji u čovjekovom nužnom odnošenju prema svojoj okolini, što Sartre koncipira kroz pojam intencionalnosti. Značajnost tog fenomenološkog pojma vidljiva je iz samog naslova jednog kratkog eseja, kojeg Sartre objavljuje pod naslovom: *Jedna temeljna ideja Husserlove fenomenologije: Intencionalnost*.[16] Theunissen stoga ističe, kako Sartreovu

[15] d'Amico, Robert: Contemporary continental philosophy, str. 42

[16] Usp. Sartr, Žan-Pol: jedna osnovna ideja Huserlove fenomenologije: Intencionalnost. U: Filosofski spisi, Nolit, Beograd, 1981 (Napomena: Riječ „osnovna“ u glavnom sam tekstu preveo sa „temeljna“, jer bolje odgovara smislu francuske riječi „fondamentale“)

ontologiju možemo nazvati „ontologijom intencionalnosti“[17]. Ontološka dimenzija svijesti jest pred-refleksivni cogito. Sartre ga zove i *ne-tetičkom* ili *ne-pozicionalnoj svijesti*, kojoj je kao refleksivna svijest suprotstavjena *tetička*, odnosno *pozicionalna svijest*. Najčešće se ilustrira situacijama u kojima sam udubljen u neku radnju: Čitajući knjigu, svijest ne postavlja knjigu kao objekt, jednako kao i moju okolinu; ne postoji tetička svijest o fotelji na kojoj sjedim, lampi koja osvjetljava prostor, TV-a koji radi. Ne postoje ni slova, jer se moja svijest u potpunosti iscrpljuje u transcendiranju istih na razinu smislenosti, zahvaćajući ih kao riječi. Nema distinkcije između subjekta i objekta; ja u potpunosti jesam svoja radnja i kao takvog se ne prepoznajem. Premda je svijest, zbog prethodno ilustriranih razloga, već uvijek samosvijest, ona se na pred-refleksivnoj razini ne identificira s nekim *Ja*. No netko me odjednom zove. Tek sada se poimam kao objekt, kao *Ja* koje je zvano. Pri tome sebe zahvaćam kao transcendentni objekt, jednako kao i svoga prijatelja koji me je prolazeći pokraj moga prozora zvao kako bi mu ja krenuo otvoriti vrata, da ne čeka pred vratima. Pred-refleksivni cogito u tom trenutku situira moga prijatelja u cijelom prostorno-vremenskom kompleksu. Nemam svijest o prijatelju kao o nečem supstancijalnom, čemu akcidentalno pripadaju njegovo stajanje pred vratima i potreba za mojom žurbom, nego mi se on pojavljuje kao transcendentni objekt *žurbe-vrijedan-prijatelj-koji-čeka-pred-vratima*. Nakon što mu otvorim on sjedne pokraj mene i pita me za cigaretu. Otvaram kutiju i dajem mu jednu, pored čega još i bacim pogled na kutiju kako bih uočio koliko mi cigareta još ostaje. Ne brojim jednu po jednu, nego ih transcendiram na grupe koje brže mogu koordinirati: „pet, pet, dva: dakle dvanaest“, ta mi se brojka otkriva kao objekt. Ono što zahvaćam, jest količina cigareta, ali ne i svoje zbrajanje. No unatoč tome, svjestan sam činjenice da sam upravo zbrajao, bez da sam se pri zbrajanju prepoznao kao brojač. Da ne postoji ta samosvijest bez da izvršavam tetički akt tematiziranja samoga sebe, trebao bih pretpostavljati permanentnu prisutnost kartezijanskog cogita koji je prema Sartreovim prethodnim prikazima nemoguća struktura svijesti. Pored toga, ta konstelacija u sebi još krije problem, da se kao objekt ne bi mogao prepoznati da ne postoji tome prethodna samosvijest. Pred-refleksivni cogito je dakle pred-pojmovna svijest. Dok je pred-refleksivna razina svijesti obilježena odsutnošću tetičkih čina koji distingviraju subjekt od objekta, ona predstavlja dimenziju svjesnih doživljaja. Spram njoj, refleksivna razina svijesti operira distinkcijom subjekt-objekt, zbog čega njezini akti spadaju u epistemološki diskurs. Premda Sartre naziv „pred-pojmovno“ koristi samo izuzetno rijetko, taj naziv se čini vrlo prikladnim jer svijest transcendentne objekte vrlo često stvara na temelju pojmova. Sartre se u *Transcendenciji ega*

[17] Usp. Theunissen, Michael: The Other – Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber, MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, 1984, str. 206 (Theunissen je opis preuzeo od K. Hartmanna)

koristi primjerom mržnje, konstatirajući kako ona kao pojam uvijek znači više nego prisutan svjesni doživljaj iste. Pojmovno fiksirana mržnja prisutna je i bez svjesnog doživljaja mržnje. Transcendirati doživljaj antipatije na omraženu osobu znači htjeti intendirati osobu kao omraženu čak i kada svjesni doživljaj mržnje, kao ni omražena osoba nisu prisutne. Mrziti nekoga hipoteka je na daljnju mržnju, odnosno način na koji se namjerava izvršiti sintetičko jedinstvo svjesnih doživljaj koji se odnose prema omraženoj osobi.[18] Radi se o potrebi da ono što mrzim legitimiram kao opravdano omraženo, pri čemu svjesni akti nastoje omraženost nečega ili nekoga etablirati kao toj stvari ili osobi pripadno obilježje. Tu će potrebu Sartre kasnije nazvati „Iluzijom imanencije". Ona će u idućim poglavljima postepeno biti razrađena fenomenološko-psihološkom metodom i prvim detaljnijim ontološkim implikacijama u Sartreovoj filozofiji.

3. Imaginarno i emocije

3.1. Intencionalnosti i imaginacija

Svijest je kod Sartrea, dakle, određena usmjerenošću k nečem drugom od same sebe, na čemu se temelji njegov koncept u potpunosti prema stvarima okrenute, transparentne svijesti. Nasuprot te teorije prozirnosti svijesti stoji teorija, koja u intencionalnoj strukturi svijesti vidi intencionalne sadržaje, u materijalnom smislu te riječi, što Sartre naziva teorijama neprozirnosti svijesti.

Rani rad *Imaginarno* prožet je stajalištem, da je imaginacija iste strukture kao intencionalnost, naime, da je određena usmjerenošću prema nečemu čega je svijest svjesna. Sartre svoj koncept kreativne imaginacije suprotstavlja modelima koji tvrde da je imaginarni sadržaj svijesti kvalitativno slabija preslika realnog, imaginiranog objekta. Tako naglašava kako prema Humeu mentalna slika svoj imaginarni karakter potvrđuje upravo u tom kvalitativno nižem stupnju detaljnosti.[19] Takav stav pretpostavlja metafizički utemeljenu sposobnost svijesti, kojom joj je omogućena diferencijacija realnih i imaginarnih objekata. Spram Humeovom uvjerenju, on zagovara koncept imaginacije, koji je nužno obilježje intencionalne strukture svijesti. Intencionalnost u ovom kontekstu shvaća prije svega kao akt

[18] Ibid.
[19] Usp. Sartr, Žan-Pol: Imaginarno. U: Filosofski spisi, Nolit, Beograd, 1981, str. 52

stvaranja smisla, pri čemu svijest intendirani objekt intuitivno transcendira, kreirajući imaginaran objekt. Osvještavanje melodije, kao što je bilo prethodno ilustrirano, tek je omogućeno time što svijest dovodi sadašnjost u neposrednu vezu sa prošlošću i budućnošću, stvarajući transcendentan objekt melodije kao projekciju smisla na mnoštvo neodređenih svjesnih doživljaja. Imaginacija je iste intencionalne strukture kao i drugi svjesni akti; percepcija kao i imaginacija transcendiraju niz fenomena, kreirajući transcendentan objekt. Humeova teorija kvalitativno nižeg stupnja imaginarnog objekta u Sartreovoj je fenomenologiji dakle neodrživa. No ipak postoji ključna razlika između perceptivnog i imaginativnog akta svijesti. Percepcija se, naime, odnosi prema realno prisutnoj pozadini koju transcendira, pa je stoga u perceptivnom aktu prisutan pasivni element koji percipirani predmet modelira tom pozadinom. Okolina dakle nužno sudjeluje u određivanju percipiranog predmeta. Suprotno tome, svijest pri imaginativnom aktu nije u mogućnosti transcendirati realno prisutne predmete na niz njegovih manifestacija.[20]

Premda je imaginativni akt prije svega akt koji se za razliku od perceptivnog akta odnosi prema irealnom predmetu, ona imaginarni objekt ipak formira na temelju već prije percipiranih predmeta kako bi uopće mogla kreirati objekt. No kao što je rečeno, taj objekt nije neposredno percipiran. Stoga svijest imaginarni objekt, premda nastaje pod dojmom prošlih iskustava, prije svega postavlja kao negaciju perceptivne stvarnosti. U ovom je stajalištu fundirana virtualnost pogleda, koji prema Sartreu ne ukazuje na par očiju usmjerenih k meni, nego na moju objektivnu, a time i inferiornu prisutnost pri nekom drugom subjektu kao i njegovoj neposrednoj prisutnosti pri meni koja se očituje u osjećaju sablasnosti. Kao što će u kasnijem poglavlju biti prikazano, biti pogledan ne znači percipirati par očiju usmjerenih k meni, nego doživljavati vlastitu reduciranost na objekt; percipirana stvarnost poništena je sviješću o virtualnoj prisutnosti Drugoga pri meni, jednako kao što slova na papiru bivaju poništena pri čitanju kako bi mogle biti transcendirane na razinu riječi i smisla koji im pridajemo.

Ovo je poglavlje posvećeno razradi Sartreove teorije imaginacije kako bi se ukazalo na njezinu sveprisutnu ulogu u njegovoj filozofiji, s posebnim naglaskom na ulogu koju zauzima pri mome samopoimanju, naime, konstituciji mene kao subjekta. No za sada je bitno objasniti fenomenologiju imaginativnog akta, pri čemu će Sartreova teorija biti prikazana uz nadopune Merleau-Pontyjeve *Fenomenologije percepcije*, kako bi se u usporedbi s perceptivnim aktom bolje ukazalo na specifičnost imaginativnog akta. Posljedice koju Sartreova teorija imaginarnog ima za socijalnu dimenziju ljudske stvarnosti biti će objašnjena u kasnijim poglavljima.

[20] Usp. Ibid. str. 55

3.2. Imaginacija, percepcija i pojam kvazi-opservacije

Referirajući na Husserlov pojam *odsječka (Abschattung)*, percepcija za Sartrea predstavlja sukcesivan niz u kojem se percipiran predmet pruža svijesti putem niza svojih profila. Pružajući se jednom, pa novom perspektivom, predmet se pojavljuje inkluzijom jednog i ekskluzijom svih ostalih mogućih perspektiva pod kojima se predmet može promatrati. Beskrajno je perspektiva kojima se kocka pruža mojoj percepciji, a pri tome se ne radi samo o njezinih šest strana, nego neiscrpnim okolinama i kontekstima u kojima ju mogu percipirati. Osjetilno iskustvo počiva na mnoštvu profila fenomena, čiji sintetički totalitet predstavlja kocka. Opis percepcije i beskrajan broj profila pod kojima se može pojaviti predmet već daje slutiti po čemu se imaginacija razlikuje od percepcije:

„Kada (…) *mislim* na kocku jednim konkretnim pojmom mislim na njenih šest strana i osam uglova u isti mah; mislim da su njene strane četvrtaste a uglovi oštri. U centru sam moje ideje, i osjećam je cijelu odjednom. (…) Mogu misliti konkretne suštine u jedinstvenom aktu svijesti; ne trebam ponovno zasnivati pojave, niti se poučiti. U tome je, nema sumnje, najčišća razlika između misli i percepcije.“[21]

Imaginacija ne stvara znanje o nekom predmetu procesualno, odnosno postupnim povećavanjem niza profila, kao što je to slučaj kod percepcije. Ona je svjesni akt koji je neposredno usmjeren k imaginiranom objektu. Lišen konteksta, imaginirani objekt nije ovisan o profilima pojavnosti niti ga percepcija mora neprestano reorganizirati u odnosu na druge stvari i kontinuirane promjene percepcijskog polja:

„U svijetu percepcije, nijedna s*tvar* se ne može pojaviti, a da ona sa drugim stvarima ne održava beskonačan broj odnosa. Još bolje, upravo ova beskonačnost odnosa - u isti mah kao i beskonačnost odnosa koje elementi međusobno podržavaju - upravo ona čini suštinu jedne stvari. Otud nešto *snažno* u svijesti *stvari*; u svakom trenutku, uvijek postoji beskrajno *više* nego što možemo vidjeti; da bih iscrpio bogatstvo moje aktualne percepcije, potrebno je beskonačno vrijeme. (…) U predodžbi, naprotiv, postoji jedna suštinska vrsta siromaštva. Različiti elementi jedne predodžbe ne održavaju nikakav odnos sa ostatkom svijeta, a između sebe održavaju samo dva ili tri odnosa; one, na primjer, koje sam mogao konstatirati, ili pak one koje je sada važno sadržati.“[22]

Bio to u potpunosti irealan ili samo odsutan objekt, njegovo je imaginiranje akt u kojem spram percepciji nedostaje čitav kontekst u kojem je stvar percipirana. Ono što u imaginarnoj predodžbi preostaje od konteksta je, kao što Sartre u prethodno citiranom odlomku objašnjava, ništa doli „dva ili tri odnosa“, tj. odnosi, koji su pri imaginiranju ionako prije shvaćeni kao

[21] Ibid., str. 56
[22] Ibid., str. 57

nekolicina obilježja koji čvrsto pripadaju imaginiranom objektu. U usporedbi sa beskrajnim relacijama koji se kriju u pozadini percepcijskog polja se dakle ne radi o kvantitativnom nedostatku odnosa, nego o kvalitativnoj razlici; dok je individualitet predmeta percepcije uvijek određen u odnosu na beskrajno promjenjivu pozadinu percepcijskog polja, odnosno relacije predmeta koji se pojavljuju u njemu, predmet predodžbe iscrpljuje se u potpunosti u svijesti, ograničen lišenošću konteksta. Kao što Sartre kratko i jasno ističe,

„(…) predmet percepcije stalno premaši svijest: predmet predodžbe uvijek je samo svijest koja se ima; on se određuje ovom sviješću: o predstavi se ništa ne može naučiti, što se već ne zna."[23]

Upravo ta varijabilnost beskrajnih mogućih odnosa u kojima se može pojaviti predmet percepcije omogućuje empirijsko iskustvo. Inkluzijom i ekskluzijom odnosa percepcija tek formira individualan objekt i njemu svojstvena obilježja. Kao primjer nam može služiti percepcija individualnog objekta zvanog „krevet"; kao individualan objekt ga opažamo tek kao kompleks njegovih raznoraznih sastavnica, određen nogama, podnicama, ležajem, okvirom, šarafima koji taj konstrukt održavaju kao materijalnu cjelinu itd. Sve te sastavnice možemo promatrati i kao odvojene individualitete, ovisno o kontekstu u kojem se nalazimo. Tako ću kao individualan objekt tražiti podnice u robnoj kući, ukoliko su mi potrebne nove. Da se stvar ne pojednostavi previše: Noću taj krevet i mogu percipirati kao mjesto odmaranja, kao i prepreku, ako se u tamnoj prostoriji, ne vidjevši ga, zabijem u njega. No dok ga imaginiram, imati ću predodžbu transcendentnog objekta „krevet" sa svim obilježjima (podnice, ležaj, pokrivač…), koje mu pridajem kao esencijalne. Na to Sartre misli, kada kaže da predodžba održava samo dva ili tri odnosa sa svijetom; krevet je kao predodžba ograničen na nekolicinu odnosa prema svijetu, koji se ne percipiraju kao pozadina percepcijskog polja, nego kao obilježja same stvari. Predodžba kreveta tako kao svoja obilježja može sadržati podnice i pokrivač, ali i udobnost, koju kao esencijalno obilježje unosimo u krevet, stvarajući pri tome iluziju da se radi o svojstvu koje je imanentno krevetu. Već na prvim stranicama svoga prvog stručnog rada, Sartre ovaj fenomen naziva *iluzijom imanentnosti*[24]. Ova iluzija svijesti također zauzima značajnu ulogu u *Skici za teoriju emocija*, gdje Sartre utvrđuje da projektiramo osjećaje na objekte, shvaćajući ih pritom kvalitetama i dispozicijama koje su objektu inherentne, odnosno koje objekt uzrokuje i kojima nas afektira.

Kada si stvaram predodžbu nekog objekta, nužno je dekontekstualiziram time što imaginacija ne posjeduje prostorno-vremenske karakteristike realne okoline tog objekta. Stoga imaginarni objekt i ne može biti podložan fizičkim promjenama svoje okoline. Varijabilnost

[23] Ibid.
[24] Ibid., str. 52

objekta u percepcijskom polju se spram inerciji imaginarnog objekta sastoji u pasivnom odnosu percepcijskog polja prema svome objektu; objekt percepcije podložan je promjenama percepcijskog polja, dok je imaginarni objekt prije svega aktivna kreacija svijesti. Imaginacija je stoga aktivniji oblik svijesti koji nije podložan zakonima determinizma. Upravo u tome se mogu uočiti prve klice filozofije slobode koja će biti razvijena u *Bitak i Ništo.* Imaginacija je, naime, neposredno povezana sa mogućnošću izbora imaginiranog predmeta.

Koncept imaginacije koji je Sartre razvio u svom ranom, ali vrlo sistematičnom spisu *Imaginarno* ne predstavlja samo kamen temeljac njegovog glavnog filozofskog djela, nego je imao vrlo značajan utjecaj na Mauricea Merleau-Pontyja. On se već na prvim stranicama svoga glavnog djela *Fenomenologija percepcije* referira na teze i primjere, koje je Sartre ranije dao. Tako konstatira da svaki percipirani dio pruža više informacija nego što sadrži, što je uvjetovano time što percipirati znači percipirati nešto kao cjelinu opremljenu smislom.[25] Oslanjajući se na Sartreove teze i *Gestalt teoriju*, za razliku od empirijskih psihologa u cjelini lika i njegovoj podlozi ne vidi složenu osjetilnu datost sastavljenu od svih percipiranih točaka koje ga sačinjavaju. Za Merleau-Pontyja to znači

„zaboraviti da svaka točka za sebe može biti opažena samo kao lik na podlozi. Kad nam Gestalttheorie kaže da je lik na površini najjednostavnija osjetna datost do koje smo uspjeli doći, to ne znači da se tu radi o nekom kontingentnom svojstvu percepcije, koje bi nam u idealnoj analizi davalo slobodu uvesti pojam utiska. To je sama definicija perceptivnog fenomena, ono bez čega se za neki fenomen ne može reći da je percepcija. Perceptivno *nešto* uvijek je usred nečeg drugog, ono je uvijek dio nekog *polja*."[26]

Merleau-Ponty ovdje, u službi fenomenologije, zagovara povratak k fenomenima; pored svijeta potrebno je tematizirati i svijest o svijetu. Znanost kreće od percipiranih objekata, ne uzimajući u obzir neodređenost percipiranog objekta bez njegovog participiranja u nekom percepcijskom polju. Točke u prostoru možemo tematizirati tek sekundarno, dok je „struktura zbiljske percepcije"[27] projekcija lika na mnoštvo točaka u prostoru. Uvodno poglavlje *Fenomenologije percepcije* dakle predstavlja svijest prije svega kao neposredni svjesni akt koji stvara smisao, kao što to Sartre također čini. Oba odbijaju razne teorije korespondencije, koje svakom objektu u svijetu pripisuju specifičan njemu pripadajući utisak. Za ilustraciju neodrživosti takve teorije, Merleau-Ponty posuđuje primjer iz Sartreovog spisa *Imaginarno*:

[25] Usp. Merleau-Ponty, Maurice: Fenomenologija percepcije, Biblioteka Logos, IP Veselin Masleša, Sarajevo, 1978., str. 22
[26] Ibid.
[27] Ibid.

„Ova crvena mrlja koju vidim na tepihu crvena je tek koliko se pripazilo na sjenu koja prelazi preko nje, njezin kvalitet pojavio se samo u odnosu na igru svjetla, i, dakle, kao element prostorne konfiguracije. Osim toga, boja je određena samo ako se raširi na izvjesnoj površini, suviše mala površina ne bi se mogla kvalificirati. Napokon, ovo crveno ne bi bilo doslovce isto, kad ne bi bilo *vunastocrveno* tepiha.“[28]

Pri opservaciji nekog predmeta njegove se kvalitete određuju u odnosu na okolinu. No kako je imaginacija zbog dekontekstualizacije predmeta nužno negacija perceptivnog polja, predmet je imaginiran u izolaciji. Prema Sartreu, imaginativni je akt prožet sviješću o tome da imaginira. Pozivanje na halucinacijska stanja koja nisu obilježena sviješću o njihovom imaginarnom karakteru ne bi bio adekvatan prigovor, jer se ne radi o normalnom, nego o patološkom stanju ili privremenom psihičkom poremećaju. *Bitak i* Ništo prožeto je primjerima u kojima se svijest o nepostojanju imaginiranog predmeta prikazuje u kontekstu svakodnevnih situacija. Kada željno iščekujem prijatelja u kafiću, prisutna je njegova odsutnost. Prazno mjesto za šankom, za kojim me uobičava već čekati kada ulazim u kafić nije percipirano kao kut šanka ili stolica, nego kao prazno mjesto pri kojemu je prisutno jedno *ništa*. To je *ništa* intuitivno zahvaćeno kroz moja očekivanja. Također, ja svojim izborom ostvarujem pojedine od raznoraznih mogućnosti koje se mome djelovanju nude. Ne mogu izabrati jedno djelovanje a da pri tome nisam svjestan da isključujem drugo; svjestan sam negacije.

Zaključno se dakle može naglasiti kako je imaginativni čin dekontekstualizacija imaginiranog predmeta, pa ne podliježe izravnoj determinaciji koja u suprotnom proizlazi iz percepcijskog polja. Imaginativni akt ne zahvaća svoj predmet putem odsječaka, pa stoga ni nije moguće govoriti o realnoj opservaciji kakva je prisutna pri percipiranju. Sartre imaginativni čin stoga naziva kvazi-opservacijom. Ta je kvazi-opservacija uostalom i modus kojim poimam primjerice svoj ego ili ego drugih, te način na koji zahvaćam virtualnu dimenziju međuljudskih odnosa. Objektivacija koju pogled Drugog izvršava na meni doživljavam virtualno kao objektivaciju, a ne usmjerenost očiju u mene, jer se imaginativni akt postavlja kao negacija percipirane pozadine koja mi upućuje taj pogled. Kao što će biti prikazano kasnije, ova mi struktura omogućuje da Drugoga ne percipiram kao objekt, nego da mi se subjektivitet Drugoga otkriva u njezinoj imaginiranoj prisutnosti i bez da je Drugi realno prisutan.

Povezujući zaključke ovog poglavlja sa prethodnim, može se također zaključiti da ne-transcendentalna konstitucija svijesti, te transparentnost svijesti koja proizlazi iz toga, kao i odsutnost neposrednog utjecaja percepcijskog polja utemeljuju potpuni spontanitet imaginativnog čina. Kada imaginiram, ja sam u potpunosti slobodan.

[28] Ibid., str. 22-23

4. Ontologija

4.1. Prijelaz sa fenomenološke psihologije na fenomenološku ontologiju

Kada je pri tematiziranju imaginacije bila riječ o tome, kako ona za razliku od percepcije ne transcendira realan predmet na niz pojava koje se svijesti pružaju perspektivno, iskristalizirao se modus kvazi-opservacije kao temeljni imaginativni akt. Imaginacija je stoga akt u kojemu svijest intendira irealan predmet isključivo kroz *zrenje biti (Wesensschau)*. Paić primjećuje kako je po tome uočljivo da Sartre već u eseju *Imaginarno* postavlja novi ontološki dualizam koji će kao ontologijska pozadina njegovog najznačajnijeg djela *Bitak i Ništo* biti prezentiran u samom uvodu tog djela: dualizam konačno-beskonačno.[29] Na njega se Sartre u biti već oslanjao kada je razlikovao percepciju od imaginacije. Premda imaginacija za razliku od percepcije ne transcendira realan niz pojava predmeta, ona svoj predmet zahvaća svejedno kao fenomen, samo što taj fenomen biva zahvaćen u svojoj ukrućenosti na nekoliko meni *esencijalnih* odnosa. Esencija time više nije nespoznatljiva krajnost nekog metafizičkog dualizma, već nešto što se pojavljuje neovisno o tome kakvu perspektivu zauzeo. Neovisno o tome koji mi se *odsječak* kocke pojavljuje, bit kocke prožima pojavnost tog predmeta. Pojavnost esencije u imaginaciji dolazi najbolje do izražaja, jer imaginacija svoj predmet postavlja kao neposredno sintetičko jedinstvo meni najkarakterističnijih elemenata nekog realnog ili irealnog predmeta. Budući da imaginativni akt sintetizira nekoliko elemenata imaginiranog predmeta koji „ne održavaju nikakav odnos sa ostatkom svijeta“[30], radi se o aktu koji najpodrobnije ilustrira fenomenalni karakter esencije. Za Sartrea se esencija svodi naprosto na transcendentan objekt koji sažima najapstraktnija i najkarakterističnija obilježja predmeta zrenja, te je tako i sama pojava, a ne metafizički entitet. Imaginacija je izravno zrenje biti, jer imaginarni predmet nije modeliran realnim kontekstom. U imaginaciji je niz beskonačnih perspektiva sveden na fenomen koji je sinteza meni najesencijalnijih elemenata koji prožimaju sve perspektive koje sam ostvario prema tom predmetu. Niz beskonačno mogućih perspektiva transcendiran je na konačan fenomen. Stoga čak i nije potrebno govoriti o dualizmu, jer dualizam konačno-beskonačno u klasičnom smislu to nije. Radi se o tehničkom dualizmu čije su oboje strane zahvaćene istovremeno: konkretni *odsječak* kao realna manifestacija i esencija kao sintetičko jedinstvo svih perspektivno danih *odsječaka*. Dualizmom konačno-beskonačno

[29] Usp. Paić, Žarko: Projekt slobode: Jean-Paul Sartre – filozofija i angažman, str. 57
[30] Sartr, Žan-Pol: Imaginarno, str. 57

mogu se sažeti drugi povijesni dualizmi poput onog aktualnog i potencijalnog, te unutarnjeg i vanjskog. Postoje uvijek aktualni *odsječci* ili fenomeni kao i mogući; sam pojam perspektiva upućuje na mogućnost drugih perspektiva. Stoga je svaka perspektiva obilježena trenutnom nedohvatljivosti druge perspektive. Trenutna se perspektiva poima kao meni pripadna, dok se zbog same perspektivnosti sluti kantijanska stvar-po-sebi koja pripada o mojoj perspektivi neovisnom svijetu. Sartreov dualizam stoga je prije odbacivanje realnog ontološkog dualizma kojim prekida dugu povijest „iluzija skritih svjetova", kako Sartre konstatira da ih je nazvao Nietzsche.[31]

Diferencija između bitka svijesti i bitka svijeta postavlja intencionalnost, a kako je svijest u potpunosti transparentna, ona je kao samosvijest ekvivalent samorazumljivosti bitka. Sama struktura intencionalne samosvijesti već jest ontološki dokaz, jer samosvijest distingvira sebe od o njoj neovisnog bitka kojeg ona transcendira. Nešto drugo od ontološke samorazumljivosti u Sartreovoj ontologiji i nije moguće, jer bi Sartre u suprotnome morao govoriti u terminima spoznaje bitka, a u tom bi slučaju zapao u idealizam, jer bi bitak svjetovnih fenomena morao svesti na njihovu spoznatost od strane sebe kao subjekta. Stoga Sartre za razliku od Heideggera ne govori o razotkrivanju bitka, već o njegovoj primordijalnoj razotkrivenosti za svijest koja je uvijek već samosvijest, kao što je bilo prikazano u prethodnim poglavljima. Na tome je i vidljivo da je Sartre ne samo iz fenomenoloških nego i ontoloških razloga odbijao poimati svijest kao epistemološki strukturiranu: Dok je s fenomenološkog gledišta Brentanova teorija imanentnog intencionalnog sadržaja upala u *circulus vitiosis* kada je trebalo objasniti kako može nastati samosvijest, s ontološkog se gledišta svijest kao samospoznaja suočava s problemom da nije u stanju ontološki utemeljiti transfenomenalni bitak.

No ako je svijest nešto apsolutno transparentno, a time i nesupstancijalno, ona se kao čista usmjerenost na transfenomenalni bitak pojavljuje kao negacija tog bitka. Bitak svijesti se dakle nalazi u negaciji transfenomenalnog bitka. Relativizacija transfenomenalnog bitka koja ne da samo proizlazi, nego koja zapravo i jest sama svijest, najuočljivija je u ekstatičnosti svijesti. Transcendiranje danog na prošlost i budućnost najbolje ilustrira negaciju pozitivnosti tog transfenomenalnog bitka. Ekstatične odnose dakle stvara svijest, zbog čega Sartre, pozivajući se na Hegelovu terminologiju, negativno određen bitak svijesti naziva *bitak-za-sebe*, a tome suprotstavlja *bitak-u-sebi* iz kojega ne proizlazi transcendencija, a time ni negacija; on naprosto jest, „on jest ono, što jest".[32]

[31] Usp. Sartre, Jean-Paul: Bitak I Ništo, str. 4
[32] Ibid., str. 25

Roquentin u *Mučnini* iskušava sebe kao transcendenciju, pri čemu mu se otkriva bezrazložnost postojanja. Kontingencija bitka se može otkriti samo biću koje jest ne-bitak, svoje vlastito ništa, a to je bitak-za-sebe koji se u svijetu pojavljuje kao transcendiranje pozitivnosti bitka-u-sebi. Pojava bitka-za-sebe u svijetu tek omogućuje pojavu negacije. Bitak-za-sebe jest ništenje pozitivnosti bitka-u-sebi, a to ništenje jest istodobno nemogućnost koincidiranja sa samim sobom. Stoga je bitak-za-sebe nepodložan determinizmu bitka-u-sebi; on *jest što nije i nije što jest*[33], te se određuje kao svoja mogućnost:

„*Ništa* kao istinska mogućnost ovog pour-soi (za-sebe) zna sebe u distanciji spram sebe, utemeljujući se kao sloboda.“[34]

4.2. Tjeskoba i ontologija slobode

Kao što je bilo prikazano u kontekstu njezinog re- i protencijonalnog sintetiziranja, svijest nije supstancija nego pluralitet uvijek iznova transcendiranih svjesnih doživljaja. Nije kauzalna niti se na nju odnose ikakvi zakoni; obilježje je egzistencijalističke hermeneutike ljudske stvarnosti da kreće od svijesti o eventualnim zakonima, ne o zakonima svijesti, što predstavlja njezin praktični karakter.[35] Kontinuitet u transcendiranju svijesti odvija se dakle kao *creatio ex nihilo*, jer se kod transcendencije ne radi o sukcesivnom nizu unutar već određenog slijeda, nego o kontinuiranoj kreaciji novih transcendentnih objekata. Doživljaj stida primjerice ne dodaje stvarnosti jedno akcidentalno stanje, nego pod impresijom te emocije reorganizira stvarnost u potpunosti kao sramotnu.

Pored stida, Sartre u svrhu prikazivanja tog *creatio ex nihilo* koristi manje autentičan pojam koji je ipak poprilično autentično reinterpretirao. Radi se, naime, o pojmu tjeskobe koji preuzima od Kierkegaarda. No za razliku od Kierkegaarda, Sartre u tjeskobi ne vidi psihičku anomaliju, disproporciju u čovjekovom odnosu prema sebi, već jednu od temeljnih emocionalnih struktura ljudske stvarnosti. Disproporcija za Sartrea predstavlja već sam bitak-za-sebe. Tjeskoba je emocija kojom Sartre izvrsno ilustrira gore navedeni ništeći odmak svijesti od njoj prethodne svijesti. Heideggerovim razlikovanjem između straha i tjeskobe[36] naglašava kako se strah odnosi na objekte i okolinu koji mi se čine prijetnjama, dok tjeskobu osjećam stojeći pred izborom vlastitih mogućnosti. Stojeći na rubu vrha zgrade, strah me je visine ili

[33] Usp. Sartre, Jean-Paul: Bitak i Ništo, str. 338
[34] Paić, Žarko: Projekt slobode: Jean-Paul Sartre – filozofija i angažman, str. 83. Zagrade su naknadno umetnute.
[35] Usp. Sartre, Jean-Paul: Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. In: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 2012, str. 291
[36] Njem.: *Furcht* i *Angst*

skliskosti; izložen sam fizikalnim zakonima determinacije koji povezuju skliskost i visinu u prijeteću situaciju. Za razliku od straha, tjeskoba me obuzima pred uvidom u vlastite mogućnosti. Tjeskoban sam pred uvidom u vlastitu slobodu i moguće scenarije koje sam sposoban izabrati. Mogu se odmicati od ruba, ali mu se mogu i približiti; ništa me nužno ne udaljava sa ruba zgrade, jer me razni motivi ne determiniraju, nego ih ja izabirem. Odmicanje sa zgrade nije determinirano mojom osobnošću, čak ni ako je ona meni i drugima poznata kao strašljiva. U razradi eseja *Transcendencija ega* već je bilo prikazano da moja osobnost ne određuje moja dijela, već da je ona konglomerat istih.[37] Da sam strašljivac mogu samo zaključiti na osnovi moga djelovanja, zašto onda ne bih ovim trenutnim djelovanjem upravo pokazao da nisam strašljivac? Ja biram što ću biti, a izbor kojim ću se projektirati u ono što sam izabrao moja je odluka; okolina može utjecati na mene, ali konačna je odluka na meni:

„Vrtoglavica je tjeskoba u mjeri u kojoj strahujem ne od toga da ću pasti u bezdan, već da ću se u nj baciti. Situacija koja izaziva strah utoliko što prijeti izvana izmijeniti moj životi moje bivanje, izaziva tjeskobu u onoj mjeri u kojoj ja strahujem od mojih vlastitih reakcija na tu situaciju.“[38]

Nalazeći se u opasnoj situaciji mogu strahovati od okoline, ali ono što će me činiti tjeskobnim nije okolina, nego uvid u moju vlastitu slobodu koja iziskuje da biram pravo rješenje, pravoga sebe. Tjeskoba nije samo reakcija na strah koja je centrirana na strah od samoga sebe, nego strah čak isključuje:

„(…) ima situacij*â u kojima se tjeskoba pojavljuje čista, to jest kao da joj niti prethodi niti slijedi strah. Primjerice, ako me se uzdiglo na kakvu novu čast te me se zadužilo da izvršim delikatnu i laskavu zadaću, na pomisao da možda neću biti sposoban obaviti tu zadaću može me uhvatiti tjeskoba, a da se pritom ni najmanje ne bojim posljedicâ moga mogućeg neuspjeha.“*[39]

Ono što u tjeskobnoj situaciji dijeli sadašnjost od budućnosti jeste *Ja* koje sam osuđen izabrati. Tjeskoba koja me obuzima je svijest o negativnoj strukturi moga bitka, uvid u to da je to *Ja* koje je potrebno izabrati moja mogućnost koja se neće realizirati bez angažmana moje slobode. Osjećajući se tjeskobnim afirmiram svoju slobodu i odgovornost prema svijetu i drugima. Tjeskoba je stoga temeljno određenje moga bitka; ona proizlazi iz slobode koja je ultimativno obilježje bića koje *jest to što nije i nije to što jest*.

[37] Usp. poglavlje „*Transcendencija ega“* ovog rada
[38] Sartre, Jean-Paul: Bitak I Ništo, str. 60
[39] Ibid.

5. Socijalna ontologija Jean-Paula Sartrea

5.1. Uvod

Poglavlje *Pogled* iz *Bitak i Ništo* predstavlja pokušaj utemeljenja ontološkog statusa Drugoga u svrhu nadilaženja problema solipsizma. Prema Sartreu, solipsizam je neizbježan ako se kreće od apstraktnog načina dokazivanja, obilježen analognim zaključcima koji kreću od izvjesnosti mene k izvjesnosti Drugoga; radilo bi se o hipotezama kojima je analiza Drugoga osuđena na isključivo predmetni aspekt njegove pojavnosti. No kao što će biti prikazano, ono što Drugoga upravo čini Drugim jest nešto pred-refleksivno, nešto što nije utemeljeno na apstraktnim zaključcima. Drugost dakle nije nešto predmetno spoznatljivo, već nešto što proizlazi iz Drugoga na njegovoj subjektivnoj, ne objektivnoj razini; ona se očituje u transformacijama koje Drugi izvršava na nama, na doživljaju koji izaziva. Pored toga, poznato je iz prijašnjih prikaza da se objektivna pojavnost Drugoga pojavnost u smislu husserlijanskih odsječaka:

„Odavno je trebalo shvatiti da onaj tko kaže Drugi kaže *predmet* kaže *vjerojatan*. Ako je Drugi za mene predmet, on me upućuje na vjerojatnost.“[40]

Sartre nudi varijantu koja kreće od konkretnog susreta s Drugim kao subjektom. Analizom pogleda koji mi upućuje Drugi prikazuje kako se kod njega radi o konkretnom uvjetu moga bitka, naime, njegovo ontičkom konstituentu *a priori*.[41] Pri tome se sasvim opravdano pojavljuje pitanje: Kako se uvjet, kao nužna struktura, može svesti na kontingentni susret s konkretnom individuom? Kako bi se dao odgovor na ovo pitanje, potrebno je naravno najprije pružati fenomenološko-ontološki model pojavnosti Drugoga. Premda je njegova subjektivna pojavnost u središtu interesa, u svrhu bolje ilustracije biti će najprije prikazana njegova objektivna pojavnost. Nakon toga, problematizirati će se Sartreova koncepcija u kontekstu koncepcija na kojima se ona temelji i koje na konc i kritizira; teorijske su okosnice i u ovom slučaju filozofske misli Husserla i Heideggera, ali i socijalna ontologija Hegela.

5.2. Drugi kao objekt

Sartre pogled analizira pomoću fenomenološke ontologije koju je razvio na početku *Bitak i Ništo*. Za razliku od drugih objekata, Drugi se pojavljuje kao objekt koji upućuje na

[40] Sartre, Jean-Paul: Bitak I Ništo, str. 313
[41] Usp. Theunissen, Michael: The Other, str. 205

granice moje transcendencije. Dok kroz intencionalnu strukturu svijesti transcendiram predmete svijeta na smislene sadržaje, sadašnjost kreiram na temelju prošlih događaja i budućih očekivanja. Intencionalno strukturiranja svijeta na mikrorazini bilo je prethodno ilustrirano primjerom melodije, koju u trenutku slušanja percipiramo u kontekstu prošlih i nadolazećih zvukova. Ista je struktura transcendiranja prisutna i na makrorazini, naime, „inicijalnom projektu" individuuma, kako ga Sartre naziva, koji možemo poistovjetiti sa samom mundijalizacijom stvarnosti. Suprotno tom inicijalnom projektu, koji stvara svjetovni poredak relacija koje primarno upućuju na mene, pojavljuje se Drugi, čiji je projekt svijeta po definiciji izvan granica moje dosežnosti. Promatrajući ga, promatram granicu moje transcendencije i reorganizaciju objekata, koji me okružuju, u odnosu na njega kao novu žarišnu točku. Nemajući uvida u njegov projekt svijeta, promatram ga nužno kao ekstramundani bitak. Drugi se svijesti pruža dakle primarno kao nešto što se nalazi onkraj svijeta. To ne znači samo da drugoga doživljavam kao nešto meni nedohvatljivo, nego da se radi o nekome tko relativizira moj svijet, otkrivajući mi kako se radi o meni svojstvenom projektu svijeta:

„ (…)Inicijalno iskustvo Drugog je ne samo iskustvo nečeg bitno ekstramundanog, već općenito iskustvo da svijet posjeduje ekstramundanu dimenziju."[42]

Opažajući drugoga, doživljavam relativizaciju apsolutnog karaktera moga inicijalnog projekta svijeta, a time i negaciju samoga sebe, jer nisam ništa drugo nego ukupnost mojih odnosa prema svijetu. Prikazi daju slutiti da je moj odnos prema Drugome već primordijalno obilježen tenzičnošću. Pojavom Drugoga opažam otvaranje meni strane prostornosti, u kojoj se predmeti više ne grupiraju u odnosu na mene kao njihovu odredišnu točku. Pri tome se ne radi još o tuđem prostoru, odnosno tuđoj transcendenciji, nego o uzurpiranju meni vlastite prostornosti koja se regrupira oko Drugoga. Sartre pojavu Drugoga u obliku objekta izjednačava pojavom elementa dezintegracije moga svijeta.[43] Centar te dezintegracije, ta smetnja, u odnosu na koju se regrupira moj prostorni poredak, svijest nužno samo može poimati kao odsutnost. U opažanju tijela Drugoga, Sartre za razliku od Husserla ne vidi odsutnost jedne tuđe subjektivnosti, odnosno svijesti u odnosu na tijelo Drugoga, nego odsutnost projekta svijeta koju svijest veže za to tijelo. Ono što Drugoga uzdiže iz pozadine ostalih objekata jest tenzičan način na koji se on pojavljuje u mome svijetu. Dezintegrirajući ga i regrupirajući ga na sebe, on se pojavljuje ne samo kao nešto odsutno, već i kao nešto što se samom činjenicom što je opaženo upliće i nameće mome projektu svijeta. Iz ovoga je vidljivo kako je Sartreu vrlo bitno da susret s Drugim u obliku opaženog objekta definira u granicama moga svijeta, ne

[42] Ibid. str. 200
[43] Usp. Sartre, Jean-Paul: Bitak I Ništo, str. 316

pozivajući se na stranu, odsutnu svijest. Susret s Drugim u ovom je obliku opažen isključivo promjenama koje on uzrokuje u mom svijetu. Promatrajući ga kao tijelo sa odsutnom instancom subjektivnosti, odnosno svijesti, na koju mogu slutiti jer je prisutna kod mene, značilo bi opažati drugost Drugoga analogijom. To bi predstavljalo tetički, odnosno refleksivni čin; svijest drugog reda, koja je definirana odmakom iz prirodnog stava. No Sartre kreće od praktične situacije, naime, sa razine pred-refleksivnog cogita u kojemu se ne služim kognitivnim operacijama u obliku postavljanja hipoteza.

5.3. Pogled: Drugi kao subjekt

Pojava Drugoga u obliku opaženog objekta prikazana je dakle isključivo u granicama moga svijeta u obliku promjena koje on uzrokuje u njegovoj strukturi. To znači da je Drugi opisan isključivo na razini predmetnosti, kao objekt, pri čemu je struktura njegove pojavnosti nužno perspektivna. Husserlovom terminologijom rečeno, riječ je o odsječcima putem kojih se pružao Drugi mojoj percepciji, čime je ovaj oblik njegove pojavnosti nužno obilježen vjerojatnošću. Na ovaj način problem solipsizma očito nije riješen. Toga je i svjestan Sartre, pa postavlja ključno pitanje na koje će slijediti i ključan odgovor, čija će se razrada tematizirati u daljnjem:

„(…) taj odnos izmicanja i odsutnosti svijeta u odnosu na mene samo je vjerojatan. Ako je ono što definira predmetnost Drugog, na koju se izvornu prisutnost Drugog odnosi? Sada možemo odgovoriti: ako se Drugi-kao predmet definira u povezanosti sa svijetom kao predmet koji *vidi* ono što ja vidim, moja se temeljna povezanost s Drugim-kao-subjektom mora moći svesti na moju stalnu mogućnost da Drugi *vidi mene*. Prisutnost bivanja-subjektom Drugoga moram moći pojmiti u otkrivanju moga bivanja-objektom za Drugoga i posredstvom toga otkrivanja.“[44]

Izvjesnost o egzistenciji Drugoga ne mogu pronaći analogijom. Dokle god se njome služim, Drugome kao subjektu ću biti naprosto vjerojatan; pružati ću mu se kao jednako neizvjestan objekt kao što se on pruža meni, dok ga ja kao subjekt promatram kao objekt. Izvjesnost se dakle ne sastoji u tome, da Drugoga opažam kao objekt, nego u tome, da kao objekt bivam opažen. Dok se moment opažanja Drugoga svodi na njegovu pojavu u obliku samo vjerojatnog odsječka, tom je epistemološkom diskursu suprotstavljen doživljaj moje opaženosti sa strane Drugoga. Doživljaj pogleda Drugoga se dakle ne odvija na epistemološkoj razini.

[44] Sartre, Jean-Paul: Bitak I Ništo, str. 319

„Prema tomu pogled što mi ga dobacuje Drugi ne mogu smatrati nečim poput jednog od mogućih očitovanja njegova predmetnog bitka; Drugi ne može gledati *mene* kao što gleda travnjak. A osim toga ni moja predmetnost ne može *za mene* proizlaziti iz predmetnosti svijeta, jer upravo sam ja onaj po kojem svijeta *ima*; odnosno onaj koji načelno ne može za samog sebe biti predmetom. Prema tomu odnos što ga nazivam „biti-viđen-od-Drugog", ne samo što nije jedan od odnosa označenih riječju *čovjek*, već predstavlja nesvodivu činjenicu koju se ne može izvesti ni iz biti Drugoga-kao-predmeta niti iz moga bivanja subjektom."[45]

Istina koja se krije iza puke vjerojatnosti moga opažanja Drugoga-kao-predmeta jest evidencija permanentne mogućnosti da budem viđen od Drugoga. Egzistenciju Drugoga ne utemeljuje moja slutnja jedne svijesti iza tog stranog tijela, nego objektivacija mene samoga koja se odvija pod pogledom Drugoga. Biti-viđen-od-Drugoga stoga predstavlja evidentan doživljaj koji mi omogućuje da Drugoga, promatrajući ga kao objekt, intuitivno zahvaćam kao čovjeka, bez da se koristim višim kognitivnim operacijama poput analogija. Nadalje, kada bivam viđen od Drugoga, ne opažam ga kao objekt koji se manifestira u obliku jedne od raznoraznih perspektiva njegove pojavnosti. Ukratko, ne radi se o odsječcima (Abschattungen) kojima se procesualno manifestira njegov pogled, time što opažam kako ga postupno upućuje k meni. Kao što je bilo prikazano već pri ilustraciji Sartreovog poimanja imaginacije, stvar je posve virtualna:

„(…) oko se ne pojmi najprije kao osjetilo vida, nego kao podloga pogleda (…), moje zamjećivanje pogleda upućenog prema meni ukazuje se na pozadini poništenja očiju koje *me gledaju*: ako pojmim pogled, prestajem zamjećivati oči – one su tu, ostaju unutar polja moje zamjedbe, kao puke *prezentacije*, ali nisu mi od koristi, neutralizirane su (…)."[46]

Kada doživljavamo pogled Drugog, ne ističe se predmetnost Drugog, a time se ne ističu ni njegove oči; one se ne pojavljuju kao osjetilo vida, iz kojeg proizlazi pogled, nego nestaju u potpunosti iza impresije pogleda. Ono na što Sartre tim opisom želi usmjeriti pozornost jest da pogled Drugoga ne doživljavam u njegovoj objektivnosti, nego u objektivaciji mene. Evidentnost Drugoga pronalazim jedino u svojim svjesnim doživljajima, a doživljaj objektiviranosti upućuje na to da me Drugi kao subjekt ima za objekt. Što Drugoga čini Drugim ne zamjećujem niti zaključujem pomoću analogije, nego doživljavam uoči vlastite objektivacije: „Pogled što ga očituju *oči*, ma kakve te oči bile, jest čisto upućivanje na mene."[47] Sablast koju osjećam kada, nalazeći se sâm u kući, pogledam horor film proizlazi iz toga što se,

[45] Ibid.
[46] Ibid., str. 320-321
[47] Ibid., str. 321

poimajući se viđenim, poimam svoju ranjivost i inferiornost uoči tog stranog pogleda. Nije mi potrebno vidjeti oči, jer se mogućnost pogleda Drugog realizira u transformaciji mene. Nije bitno što ne opažam sjenu ljudskog lika ili par očiju na nečijem licu koji upućuju pogled, jer je pogled virtualna, neposredna prisutnost pri meni. Doživljaj se proživljava, on ne tematizira predmetnost Drugog.

Opisana realizacija pogleda upućuje na karakteristike koje su u ranijim poglavljima bile prikazane u kontekstu pred-refleksivnog cogita; doživljaj pogleda manifestira se kao ne-refleksivni odnos svijesti prema samoj sebi, a on se kao ne-tetički akt ne odvija na temelju distingviranja subjekta i objekta, pa stoga ni Drugoga ni samog sebe ne mogu poimati kao objekt. Relacija koju moja svijest ostvaruje u odnosu na moj ego ne odvija se dakle na razini spoznavanja, nego naprosto na razini bivanja.

„Zamislimo da sam - zbog ljubomore, interesa, hira – došao dotle da prislonim uho uz vrata, da zirkam kroz ključanicu. Sâm sam i na razini sam ne-tetičke svijesti (o) sebi. To prije svega znači da nema nekog *ja* koje bi nastavalo moju svijest. nema dakle ničega čemu bih mogao pripisati moje čine da bi ih kvalificirao. Oni nisu *spoznati*, ali ja *jesam moji čini*, i sâmim time oni u sebi nose svoju posvemašnju opravdanost. Ja sam čista svijest *o s*tvarima (…)“[48]

Nalazeći se na pred-refleksivnoj razini svijesti, nisam u mogućnosti diferencirati sebe od predmeta koji me okružuju. Potpuno sam identičan sa svojim djelovanjem; nisam ništa doli svoga vlastitog djelovanja i situiranosti u ovom prostoru. Postoji samo situacija, modelirana svrhom koju sam joj ja sam nametnuo, usmjeren prema tome da doznam nešto o zbivanjima koja se odvijaju iza vrata. Obilježenu tom svrhom, ključanicu instrumentaliziram kao otvor koji me vodi k ostvarivanju te svrhe, omogućavajući mi uvid u zbivanja iza vrata. Pri tome se naslonim rukama na vrata, da u tom položaju mogu duže i s manje fizičkog napora pratiti događanja. Stvaram cijeli kompleks oruđa, projektirajući svrhu na predmete, čineći ih sredstvima. Ne postoji neko *Ja* koje je tematizirano, niti postoje izdiferencirani predmeti. Postoji naprosto situacija; sintetički totalitet mojih realiziranih i još ne realiziranih mogućnosti moga spontanog projekta:

„(…) upravo je ljubomora, kao mogućnost koja ja *jesam*, ono što uzrokuje taj sklop oruđa transcendirajući ga prema sebi sâmoj. No ja *jesam* ta ljubomora, ja ju ne spoznajem.“[49]

Da ne bi bilo nesporazuma, treba naglasiti da transcendiranje, kao svjesni akt kreiranja smisla, nije jednosmjerno motivirano ljubomorom. Da je tako, ne bi se radilo o spontanom,

[48] Ibid., str. 321-322
[49] Ibid., str. 322

slobodnom aktu svijesti, nego o determinaciji. No o tome i nije riječ, jer ljubomora nije neko svijesti intrinzično svojstvo koje uzrokuje ljubormorno djelovanje. Ljubomora je zapravo tek ostvarena sintetičkim aktom:

„ (…) iza vrata je prizor koji treba vidjeti samo zato što sam ja ljubomoran, no moja ljubomora nije ništa doli puka objektivna činjenica da iza vrata jest prizor koji se može vidjeti – tu ćemo cjelinu nazvati situacijom.“[50]

Ovdje se zapravo radi o istom mehanizmu koji je već u Sartreovim ranijim spisima bio prikazan u kontekstu njegovog poimanja imaginacije i emocija: radi se, naime, o iluziji imanencije. Dok u *Imaginarnome* i *Nacrtu za teoriju emocija* naglašava kako svijest predmete oko nas krivo shvaća kao uzročnike emotivnih stanja, Sartre u svom ranom eseju *Transcendencija ega* po prvi put ukazuje na to, da u našem *Ja* također vidimo uzročnika za naše emocije i djelovanje. Zapravo je tako, da svijest tek prepoznaje mogućnost, da vidimo što se zbiva iza vrata, dok iz tog spontanog i posve slobodnog izbora tek stvara potrebu za tim da ono bude viđeno. Zato što je moguće vidjeti to zbivanje, a ja ga ne vidim, manifestira se ljubomora kao i djelovanje, koje proizlazi iz inicijalnog izbora mogućnosti da želim vidjeti ono što je moguće vidjeti: trebam vidjeti, jer se može vidjeti. Za razliku od ranijih spisa, Sartre u *Bitak i Ništo* snažnije akcentuira socijalnu dimenziju teorije pred-refleksivnog cogita i refleksije, formirajući ontološku regiju bitka-za-druge. Nadovezuje se na situaciju u kojoj gledam kroz bravu, kako bih saznao nešto o zbivanjima iza vrata:

„No odjednom čujem korake u hodniku: netko me promatra. Što to znači? To znači da da sam odjednom pogođen u mom bitku, i da se u mojim strukturama pojavljuju bitne promjene – promjene koje mogu zamijetiti i pojmovno utvrditi uz pomoć sebe-mislećega *cogito*.“[51]

Kod bitnih promjena u mojim strukturama, o kojima Sartre govori, radi se prvenstveno o tome, da Drugi pogledom ne samo uzurpira moj svijet, nego me pogledom fiksira na sadašnjost, promatrajući me kao bitak-u-sebi. Reducira me na puki fakticitet, promatrajući me kao objekt. U tom obliku pojavnosti za njega ne postojim pod vidom mojih mogućnosti koje mogu aktualizirati, već isključivo na način, na koji se pojavljujem pred njim; ne pojavljujem se u obliku moga projekta svijeta, nego u obliku njegovog; njegova transcendencija negirana je njegovom transcendencijom. Negirajući moje mogućnosti, negira moju slobodu. Radi se naravno o uzajamnom odnosu, jer ja također „ljude koje vidim ukrućujem u predmete“[52]. Na

[50] Ibid.
[51] Ibid., str. 323
[52] Ibid., str. 330

koncu ni sebe ne mogu poimati drugačije nego kao objekt; činjenica, da reflektirajući na samog sebe zapravo stvaramo jednako imaginaran transcendentan objekt kao i Drugi, kada me promatra, jedan je od temeljnih zaključaka eseja *Transcendencija ega*, kao što je bilo već prikazano u ovome radu. Kada postavljam sebe kao objekt moje refleksije, taj je objekt, odnosno ego, za mene istog ontološkog statusa kao i tuđi ego.

Budući da se kod ega radi o nečem konkretnom, on se najprije treba realizirati. Do sada je bila riječ samo o njegovoj realizaciji pomoću moga refleksivnog čina. Što Sartre u *Bitak i Ništo* pokazuje u odjeljku *Bitak-za-druge* jest da se ego ne realizira samo pomoću moje refleksije, nego i pogledom Drugog. Sartre to ilustrira u kontekstu situacije, koja je prethodno izdvojena citatom. Drugi me, naime, promatra dok gledajući kroz bravu pokušavam saznati nešto o zbivanjima iza vrata. Ja, koji u tom trenutku u potpunosti jesam doživljaj ljubomore kojim je uobličena cijela moja situacija, osjećam odjednom pogled Drugoga pri svome bitku. Predmetna pojavnost Drugoga, kao što je prethodno već bilo ilustrirano, nije ono što je konstituirano kao objekt, već sam ja taj koji je objektiviran pogledom Drugog. Ono što prepoznajem u prisutnosti njegova pogleda nisu njegove oči, nego ljubomora koja jesam u tom trenutku; njegov pogled u potpunosti ukazuje na mene, koji sam primarno osvještavao svoju ranjivost i posramljenost uoči njegovog pogleda. Stid koja me prožima, je dakle stid pred Drugim. No to nije sve. Stid se ne sastoji samo u tome da me je stid pred nekim, nego je prvenstveno realizirana time što je Drugi onaj koji konstituira objekt stida. Struktura je stida dakle da upućuje na prisustvo Drugoga na razini moje svijesti; stid je nemoguće doživljavati bez da ona direktno upućuje na Drugoga u istom svjesnom aktu.

Kao izraz moje inferiornosti, stid je neposredno priznanje egzistencije Drugoga i njegovog vrednovanja mene. Stid je priznanje Drugoga kao i onoga što ja jesam za njega; u njemu nailazim na strani bitak koji u sebi krije istinu o tome što jesam, jer mi on tek omogućuje da sebe poimam kao objekt i da mogu tematizirati objektivnu istinu o sebi.

Drugi mi dakle omogućuje tek refleksiju, u kojoj sebe kao subjekt mogu poimati objektom. Kao posredan tip odnošenja prema samome sebi, refleksija mi omogućuje da diferenciram sebe od svoje okoline; pogled Drugoga mi otkriva tek moje *Ja*, omogućujući mi tematiziranje samoga sebe. Bez njega naprosto egzistiram na razini pred-refleksivnog cogita u kojemu egzistiram kao središnja točka svoga svijeta, sjedinjen sa svojom okolinom; egzistiram kao intencionalnost koja je u potpunosti iscrpljena u svojoj usmjerenosti prema predmetima.

„Ja u stvari jesam na način da nisam ono što jesam i jesam ono što nisam“[53]; čista sam prisutnost pri predmetima, negacija istih:

„Ono ništo koje me odvaja od mene-kao-predmeta ja ne mogu *biti*; jer potrebno je da za mene postoji *predodžba* predmeta koji jesam. Stoga ja ne mogu sâm sebi podarivati nikoje svojstvo bez posredovanja opredmećujuće moći koja nije moja moć, i koju ja ne mogu ni izigravati niti iznaći. Bez sumnje je već rečeno: oduvijek se kaže da ono što jesam saznajem od Drugoga. Ali isti oni što to kažu, s druge strane tvrde da pojam Drugoga izvodim iz sebe odražavanjem svojih vlastitih moći, odnosno projiciranjem, ili pak po analogiji. Stoga ostaju zatočeni u začaranom krugu, iz kojeg ne mogu izaći. U stvari, Drugi ne može biti osjećaj moga bivanja predmetom, on je njegov konkretni i transcendentni preduvjet.“[54]

Otkrivajući pogledom moju objektivnost, Drugoga tek shvaćam kao subjekt, čime se pojavljuje dualizam subjekta i objekta u mom svijetu. Kao što je u prethodnim poglavljima već bilo naglašeno, za Sartrea je bitno, da se dualizam subjekta i objekta pojavljuje u granicama moga svijeta, mojih pred-refleksivnih doživljaja. Sve drugo bi bilo analogno zaključivanje sa subjekta na objekt, bez da je struktura moje subjektivacije ontološki utemeljena.

5.4. Pogled: Zaključak

Fenomen pogleda predstavlja uzajaman odnos između mene i Drugog, ali nipošto istovremeni: Ili mogu biti gledan, ili gledati; nipošto ne jedno i drugo paralelno, jednako kao što ne mogu paralelno imaginirati i percipirati. Dok se percepcija odnosi na opažanje Drugoga kao predmeta, biti viđen od Drugoga doživljaj je virtualnog karaktera, naime, imaginacija. Pogled Drugoga transcendira moju transcendenciju, reducirajući me na fakticitet time što negira moju slobodu i moje mogućnosti. Ukrućuje me u predmet, u čemu Sartre vidi dublji smisao mita o Meduzi.[55] Budući da je nemoguće istovremeno biti objektiviran i objektivirati Drugoga, temeljni odnos ljudske socijalnosti je onaj gospodara i sluge. Sartre se ovdje referira na Hegela, koji na primjeru odnosa između gospodara i sluge ilustrira njihovo stjecanje samosvijest. Odnos između gospodara i sluge nije izabran nasumično, jer Hegel u njemu vidi temeljni oblik međuljudskog odnosa na kojemu počiva cijela ljudska kultura.[56] Primordijalni međuljudski odnos koji prožima svaki oblik ljudske zajednice jest čovjekova potreba za drugim čovjekom,

[53] Ibid., str. 338
[54] Ibid., str. 339
[55] Usp. Ibid., str. 515
[56] Usp. Suhr, Martin: Jean-Paul Sartre zur Einführung, Junius Verlag, Hamburg, 2001, str. 135

u kojem će moći zrcaliti samoga sebe i razviti samosvijest. No taj odnos nipošto nije odraz miroljubivosti; u okršaju dvaju svijesti jedna poražava drugu, pri čemu jedna postaje sluga druge. Gospodar stječe samosvijest iz gospodarenja nad slugom, kojoj utisne svoju volju negirajući sluginu, dok sluga stječe samosvijest kroz služenje gospodaru. Gospodar dakle prepoznaje sebe u vladanju nad slugom, dok sluga prepoznaje sebe u radu i obradi objekata za gospodara. Prvi je prema Hegelu slobodan u pozitivnom terminu slobode, naime, oslobođen gospodarenja nad njim, dok je sluga slobodan kroz sigurnost u opstojnost gospodareve potrebe za njim i zaštitom koju će mu zbog toga pružati.[57]

Kao što je vidljivo, Sartreova socijalna ontologija pod snažnim je utjecajem Hegelovog poimanja stjecanja samosvijesti. No za razliku od Hegela, Sartre pojedinca ne definira trajno kao gospodara ili slugu, nego upućuje na uzajamnost i kontinuiranu promjenjivost tog primarnog međuljudskog odnosa. Pogledom posjedujem Drugoga, a stid, ponos i strah načini su na koje on afirmira moje vlasništvo nad njim, jer posjedujem tajnu, naime, tajnu o sramotnoj, ponosnoj ili strašnoj istini koja on jest. Primordijalni oblik moga odnosa sa Drugim nije zajedništvo, nego konflikt. Čovjekova potreba za socijalnim i društvenim priznanjem ontološki je utemeljen u njegovoj potrebi da se kao bitak-za-sebe utemeljuje kao bitak-u-sebi, kao objekt jest to što jest. S jedne strane Drugoga želi posjedovati kao objekt u kojemu će se prepoznati; nasilje koje vršim nad Drugim potreba je za tim da ga posjedujem kao dominiranog-Drugog, kao objekt određen mojom transcendencijom. S druge strane želim biti posjedovan; ponosno želim u drugima postojati kao dominantan. Oba scenarija potvrđuju kako jesam samo ukoliko jesam za nekog Drugog. On je moj konkretni uvjet koji mi naizgled omogućuje da se manifestiram kao bitak-u-sebi. Izvorni konflikt stoga je prožet i etičkom dimenzijom u kojoj bitak Drugoga moram priznati, ukoliko isto očekujem i od njega. Tako Hans-Martin Schönherr-Mann utvrđuje da me pogled Drugoga ne konstituira samo kao bitak-u-sebi, nego i kao bitak-za-sebe, jer mi je Drugi unatoč tome što me reducira na objekt potreban kako bih shvatio uopće razliku između tih dvaju regija moga bitka.[58] Tu transformaciju nemoguće je izbjeći. Stoga Garcin u Sartreovom u najpoznatijem kazališnom komadu *Iza zatvorenih vrata* izjavljuje: „Pakao, to su Drugi.“[59] U pogledu Drugoga se susrećem sa inferiornošću uoči negacije svoga projekta, a ta inferiornost prema pogledima drugih u intenzitetu kulminira u smrti, gdje se ne mogu suprotstavljati tim pogledima.

[57]Usp. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Anaconda Verlag, Köln, 2010, str. 147-148
[58] Usp. Schönherr-Mann, Hans-Martin: Philosophie als Lebensform. Zur Aktualität Sartres, C. H. Beck Verlag, München 2005, str. 65
[59] Sartre, Jean-Paul: *Geschlossene Gesellschaft*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 51. Auflage, 2013., str. 59

5.5. Socijalna dimenzija smrti

Ontološki gledano je smrt za Sartrea također socijalno karakterizirana. Kao prijeteći, a na koncu i ostvaren događaj koji proizlazi iz svijeta onkraj moga inicijalnog projekta, onemogućeno mi je pridati smrti smisao kojim bi ju učinio sastavnicom moga projekta. Moja smrt predstavlja kontingentan događaj koji proizlazi iz ekstramundanog prostora, pa stoga ukazuje na paralele prema Drugome, jer je smrt kao apsolutno otuđenje moga bitka obilježena mojom nemogućnošću da se suprotstavim pogledu Drugoga; moje se postojanje smrću svodi na postojanje u sjećanjima Drugih. Kao što pogled Drugog to čini privremeno, smrt me trajno reducira na fakticitet lišen svojih mogućnosti, a odsutnost mogućnosti odsutnost je smisla, jer smisao egzistira samo u obliku njegova nastajanja, naime, kao odgoda; on nije ništa, što pripada svijetu po sebi. Budući da sadašnjosti pridajem smisao isključivo pod vidom svrhe kojom sam organizirao tu sadašnjost, smislenost je moguća isključivo transcendiranjem sadašnjosti na budućnost. To je i razlog, zašto samoubojstvom ne mogu posvajati svoju smrt, čineći od nje dio moga projekta: Samoubojstvo predstavlja negaciju moje budućnosti i smisla kojeg mogu crpiti isključivo iz nje.[60] Stoga se može reći da je samoubojstvo za Sartrea motivirano očajničkim pokušajem integriranja smrti u inicijalni projekt. Misleći da će joj se time pridati smisao i oduzeti apsurdni karakter koji se sastoji u tome da se kod nje radi o kontingentnom događaju vanjskog svijeta na koji smo osuđeni, samoubojica ne shvaća kako se činom samoubojstva reducira na prosti bitak-u-sebi, dok želi postati ono čemu po Sartreu žudi svaki bitak-za-sebe, naime, da postane bitak-za-sebe-u-sebi, odnosno Bog: Bitak koji za sebe jest to što jest. Samoubojica želi posjedovati sebe kao predmet, naime, dovršenu smislenu cjelinu, negirajući svoju egzistenciju kao permanentnu odgodu ka budućnosti.

Ironija je u tome, što smrt kao zgotovljenost moga bitka ujedno i predstavlja moju transformaciju u bitak-u-sebi, naime, sam bitak. *Ništa* nije ontološka regija smrti, nego života.

[60] Usp. Warnecke, Thomas: Mein Tod berührt mich nur am Rande – Sartres Analyse der Bedeutung des Todes für die „menschliche Wirklichkeit“, U: Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik, Herausgeber: Wolfgang Eilrund und Joachim Heil, Ausgabe 1, 2012, str. 4

6. Socijalna ontologija Jean-Paula Sartrea u kontekstu njegovih suvremenika

6.1. Problem Heideggerovog koncepta su-bitka (Mitsein)

Temeljna točka Sartreove kritike Heideggerove socijalne ontologije sasvim je sigurno njezino apstraktno poimanje Drugoga, koji se primordijalno pojavljuje kao referenca kojima objekti svijeta svjedoče o egzistenciji drugih ljudskih bića. Spram konkretnog susreta s Drugim, u kojem Sartre vidi korijene ljudske socijalnosti, nepobitna je činjenica da Heideggerov koncept pati od prožetosti sa apstraktnošću. No u svom prvobitnom značenju, Heideggerov pojam *su-bitka* (*Mitsein)* nije pojmljen kao modus postojanja, koji je izveden iz transcendentalne situacije *tu-bitka (Dasein)*, naime, njegovog *bitka-u-svijetu (In-der-Welt-sein)*. Kao i kod Sartrea, to istodobno znači da kao tu-bitak ne zaključujem analogno na drugi tu-bitak u svijetu, već da je intersubjektivnost ontologizirana kao bitno obilježje *bačenosti (Geworfenheit)* u svijet. Samorazumljivost bitka, koja je otkrivena samim pitanjem o smislenosti bitka, uključuje i samorazumljivost postojanja drugih ljudi, a samo djelovanje tu-bitka implicitno je vođenje *brige (sorgen)* o drugima, jer je djelovanje prožeto odnošenjem prema drugima[61]; čitanje plana vožnje autobusne linije broj sedam ili pogled u ogledalo fenomeni su u kojima je egzistencija drugih uvijek već implicitno uvažena. Ontologija socijalnog kakvu ju zastupa Heidegger čini se i nakon ovog prikaza još uvijek preapstraktna. No ta apstraktna izvjesnost drugih koja je obilježje samorazumljivosti bitka tek omogućuje da druge poimamo kao konkretnu individuu: „Tubitak jest biće koje sam uvijek ja sam, bitak je uvijek moj. To određenje *pokazuje* jedno *ontološko* ustrojstvo, ali samo to. Ono ujedno sadržava *ontički* - premda grubi - podatak, da je to biće uvijek neko Ja i ništa drugo. Odgovor na pitanje o Tko nadaje se iz samog Ja, iz *subjekta*, iz *ličnosti*."[62]

Isticanjem referencija na druge kojima je obilježen svijet, Heidegger dakle ne tvrdi da tu-bitak zaključuje na postojanje drugih, što bi su-bitak činilo nečim sekundarnim spram tu-bitku; on je uvijek već su-bitak.[63] Budući da je za Heideggera izvjesnost o postojanju drugih utemeljena u predrazumijevanju bitka, ona je ontološki utemeljena u transcendentalnoj situiranosti bitka-u-svijetu. Takva koncepcija podsjeća na aspekte Husserlove transcendentalne fenomenologije, naime, na katalogiziranje nužnosti koje proizlaze iz transcendentalne refleksije. Spram tomu, Sartre takve pristupe uvijek negira, tematizirajući konstitutivne elemente onoga što Husserl i Heidegger često samo evidentiraju kao transcendentalno.

[61] Usp. Trawny, Peter: Martin Heidegger, Campus Verlag, Frankfurt 2003, str. 57
[62] Heidegger, Martin: Bitak i vrijeme, ITRO Naprijed, Zagreb, 1988., str. 130
[63] Usp. Trawny, Peter: Martin Heidegger, str. 56

Za Sartrea, struktura bitka-u-svijetu za ljudsko je biće transcendentalna, ali ne u onom obliku u kojemu je ona to za Heideggera. Prema Sartreu, transcendentalna situiranost u svijetu znači da produciram svijet kroz moju transcendenciju; svijetu namećem svoj prostorno-vremenski poredak u kojemu sam ja središte odnosa. Kao što je bilo prethodno prikazano, Drugi se pojavljuje kao decentralizator tog svijeta, koji transcendira moju transcendenciju i regrupira stvarnost na sebe.[64] Prvotna socijalna dimenzija je dakle sukob dvaju svjetova. Heidegger to sagledava manje tenzično i stavlja naglasak na implicitno promicanje zajedništva koje proizlazi iz svjetovnih predmeta. Tako je primjerice proizvoljni artefakt kao čekić prije svega kodiran na svoju funkciju; da ona nije komunikabilna ne bi mogla biti riječ o artefaktu. Tako je Heideggerov koncept su-bitka u svojoj strukturi već puno miroljubiviji od Sartreovog konkretnog, tenzičnog susreta s Drugim. Ono što Heidegger zapostavlja je činjenica da se kod svijeta života ne radi o transcendentalnoj površini na kojoj Drugi participira ontološki ravnopravno; budući da sam ja centar svoga svijeta, Drugi je nužno ono strano.

Prepoznati drugost Drugoga za Sartrea ne znači uočavati reference na njega, nego biti emocionalno involviran u sukob s njim i njegovom transcendencijom koja prijeti mome svijetu. Heidegger zapravo propušta istupiti sa ontičke razine zajedništva na njegovu konfliktnu ontološku strukturu koja tek stvara potrebu za zajedništvom. On, naime, propušta uočavati socijalno konstruktivnu ulogu konflikta. U samoj je prirodi Drugoga da se u mom bitku-u-svijetu pojavljuje kao bitak koji nužno unosi dimenziju ekstramundanog postojanja u moju egzistenciju. Sartre tom shvaćanju suprotstavlja koncept koji naglašava konkretni susret s konkretnim Drugim.

Svjetovni objekti mogu posredovati Drugoga isključivo unutar njegove svjetovne pojavnosti, naime, u maksimalno apstrahiranom obliku drugosti koji zapravo ne predstavlja ono, po čemu Drugi zauzima ontološku ulogu u konstituciji ljudske stvarnosti. Ono što susrećem u svijetu nije Drugi kao subjekt, već isključivo kao objekt. No poglavlje *Pogled* i esej *Imaginarno* prikazuju, kako se Drugi doživljava kroz pogled; drugost Drugoga virtualno je prisutna pri meni, bez obzira na to da li su uočljive oči. Doživljaj drugosti Drugoga ne proizlazi iz njegovih očiju, nego iz moje ranjivosti i inferiornosti koju mi on otkriva uoči sablasti koja me obuzima jer nisam u stanju suprotstaviti se objektu koji on stvara od mene. Kao što je bilo rečeno, Drugi je kao tijelo poništen u tom trenutku; on nije spacijalno lociran, nego je virtualno prisutan pri meni. Susret s Drugim se prema Heideggeru odvija onkraj moga doživljaja i moje emocionalne involviranosti u odnos s Drugim. Konkretni susret s Drugim u tom konceptu stoga

[64] Usp. potpoglavlje *„Drugi kao objekt"* u ovome radu

i nema znatan utjecaj na konstituciju mene kao subjekta; on je već uvijek stigmatiziran kroz apstraktne reference kojima svijet upućuje na njega.

6.2. Sartre i Merleau-Ponty

Spor oko primata konkretnog nad transcendentalnim i obrnuto karakterističan je i za spor između Sartrea i Merleau-Pontyja, koji je po tom pitanju bio privrženiji Husserlovoj transcendentalnoj fenomenologiji. Premda je Merleau-Ponty kao i Sartre radio na konkretizaciji fenomenologije, stavio je poseban naglasak na tjelesnost i tjelesnu manifestaciju svjesnih akata. Ključan pojam njegove fenomenologije tjelesnosti je reverzibilnost tijela: Svijest se tjelesno inkarnira u različitim dimenzijama tjelesnosti, naime, tijelo kao subjekt i tijelo kao objekt. Reverzibilnost se često ilustrira primjerom u kojem se dodir s rukom može doživljavati kao diranje i kao biti diran.[65] Tjelesnost onemogućuje radikalno distingviranje svijesti na njezine subjektivne i objektivne manifestacije, jer svijest tijelo ne transcendira primarno na subjektivnu razinu, nego ovisno o situaciji i na objektivnu. Merleau-Ponty se protivi Sartreovoj socijalnoj ontologiji, jer ona prije konkretnog susreta s Drugim na pred-refleksivnoj razini ne predviđa reverzibilnost odnosa prema sebi kao subjektu ili objektu:

„Očevidnost Drugoga moguća je zato što ja nisam transparentan za samog sebe, i što moja subjektivnost za sobom povlači svoje tijelo ."[66]

Zahavi konstatira kako Merleau-Ponty drži da je prikazan koncept nužan za mogućnost intersubjektivnosti, jer bez reverzibilnog odnosa prema svome tijelu nemam evidenciju o relaciji moga tijela i subjektivnosti, te ne bih mogao u tijelu Drugoga vidjeti inkarnirani subjektivitet:

„Ja bih znao samo jedan slučaj nje (subjektivnosti) - moju vlastitu – i nikada ne bih upoznao drugu. Ne samo da mi nedostaje značenje prepoznavanja drugih tijela kao utjelovljene subjekte, nego bi mi također nedostajala sposobnost da sebe prepoznajem u ogledalu, i općenito ne bih bio u stanju zahvatiti određeno intersubjektivno opisivo tijelo kao sebi svojstveno."[67]

Merleau-Ponty se u svrhu dokazivanja tjelesno fundirane intersubjektivnosti referira na slučajeve, gdje djeca u dobi od cca. 15 mjeseci oponašaju facijalne pokrete koje odrastao čovjek

[65] Usp. Zahavi, Dan: Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. U zborniku: Journal of Consciousness Studies, 8, No. 5-7, str. 163

[66] Merleau-Ponty, Maurice: Fenomenologija percepcije, str. 366

[67] Zahavi, Dan: Beyond Empathy, str.162. Zagrade su naknadno dodane. (Prema vlastitom prijevodu (Boris Ležaja) Izvornoi tekst koji je preveden i prilagođen se nalazi u privitku)

izvodi pred njim, primjerice otvaranje usta, kada odrasli stavlja djetetov prst u svoja usta, glumeći da će ga ugristi.[68] Primjer ilustrira dakle intersubjektivnu povezanost između neopažene tjelesne egzistencije usta djeteta sa opaženim pokretom usta Drugog:

„Ono (dijete) percipira svoje intencije u svome tijelu, moje tijelo sa svojim i time moje intencije u svome tijelu.“[69]

Merleau-Pontyjevo poimanje intersubjektivnosti pridaje tijelu puno dublju i razrađeniju ulogu nego što je to Sartre htio, a na koncu i bio u stanju prikazati u svome fenomenološkom konceptu tijela. Time su radikalnost u Sartreovom poimanju Drugog i korištenje strogo distingviranih dualizama poput tijela kao subjekt i tijela kao predmet stavljeni pred određene probleme, jer se drugost Drugoga sastoji u njegovoj konstitutivnoj ulozi za moje poimanje vlastite objektivnosti. No isto je potrebno naglasiti, kako Merleau-Pontyjev koncept reverzibilnosti, Sartreovim terminima rečeno, ne dokazuje elemente drugosti na pred-refleksivnoj razini, nego upućuje na prisutnu distinkciju aktivnog i pasivnog elementa percepcije, koji se može primijeniti na diskurs intersubjektiviteta. Ono što dijete od 15 mjeseci očituje u pogledu Drugog i njegovim facijalnim ekspresijama, nije onaj socijalno i etički konotiran pogled kakvog ga susrećemo u Sartreovoj socijalnoj ontologiji. Dok socijalna ontologija Martina Heideggera zanemaruje samu konstrukciju socijalnosti, postulirajući ju kao ontološku strukturu čija izvjesnost proizlazi iz tu-bitkova predrazumijevanja bitka koji je već oduvijek socijalan, Merleau-Ponty konkretizira socijalnost naglašavajući fiziološke dispozicije prepoznatljive u čovjekovoj infantilnost. Na taj način on se kreće također na razini transcendentalne samorazumljivosti bitka-za-druge. Spram toga, Sartrea ne zanimaju u fiziologiji skriveni procesi ili proces konstrukcije socijalnog, već sama socijalna situacija iz koje deducira ontološke strukture međuljudskih odnosa.

U prethodnim je poglavljima bila riječ o konstituciji ega koji se pogledom Drugoga stvara kao objekt kojim se identificiram. Premda ta konstitucija također prikazuje jednu vrstu razvoja sa pred-refleksivne na refleksivnu razinu, Sartre ne cilja prikazati prelazak na refleksivnu razinu kao realan događaj u razvoju. Ono što Sartre prikazuje nije geneza socijalnog, već ontološka konstelacija međuljudskih odnosa kroz temeljne kategorije posjedovanja, djelovanja i bivanja.[70]

[68]Usp. Merleau-Ponty, Maurice: Fenomenologija percepcije, str. 366
[69] Ibid.
[70] Usp. Sartre, Jean-Paul: Bitak I Ništo, str. 519

7. Ontološka struktura odnosa prema sebi i drugima

7.1. Neiskrenost (mauvaise foi) kao temeljni odnos prema sebi

Prikaz Sartreove ontologije pružao je uvid u negativnu strukturu ljudskog bitka, koji se pojavljuje kao ništenje bitka-o-sebi. Pojavu ljudskog bitka se stoga može poimati kao sinonim pojavi *Ništa* u svijetu. Onkraj tog metafizičkog događaja to u fenomenološko-ontološkom diskursu znači da je pojava svijesti, koja je nužno intencionalna, istodobno i pojava transcendirane stvarnosti. Kao svjesni akt stvaranja smisla, transcendencija intendira svoj predmet ekstatično. On se ne pojavljuje kao naprosto pozitivan bitak, nego je uvučen u prostorno-vremenski kompleks svijesti koja ga intendira, a time je i pojmljen negativnim strukturama temporaliteta; bitak-u-sebi nema ni prošlost ni budućnost, već ih ima isključivo bitak-za-sebe, biće koje jest svoje navlastito ništa. Kada je u prošlim poglavljima bila riječ o iluziji imanencije, radilo se upravo o nerazlikovanju intendiranog predmeta svijeta od intencionalnosti svijeta; osjećajući strah cijela mi se stvarnost pojavljuje u zastrašujućim mogućnostima njezine pojavnosti. Kao prekoračenje kontingentnosti bitka-u-sebi na razinu smislenosti, transcendencija kontinuirano stvara smisao koji zapravo čini temeljnu podlogu ljudske zbilje. Prethodno ilustrirani primjer u kojemu stvarnost prilagođavam svojim emocijama podsjeća na fenomen kognitivne disonance, u kojemu svoje stavove prilagođavam reakcijama okoline kako ni ne bi stajali u disharmoniji. No kako je svijest obilježena i sviješću o svojim aktima negacije, kao što su imaginiranje, očekivanje, realiziranje mogućnosti kao i njihovo negiranje, svijest je već uvijek samosvijest: „Svijest je bitak za koji je u njegovu bivanju svijest o ništo njegova bitka.“[71] Stoga taj čin samozavaravanja svijesti u principu ne može biti potpuno uspjeli čin samozavaravanja. Kada doživljavam strahotu, tugu ili pak radost, uzrok za te osjećaje vidim u predmetima i događajima svijeta. Na taj način je moguće pasivizirati se spram stvarnosti i poricati stvaralačku sposobnost intencionalnosti. Sartre taj fenomen naziva neiskrenost i u njemu vidi nužno obilježje same transcendencije. Ne uspijem li se pomiriti sa tjeskobom koja me obuzima pred uvidom u moju osuđenost na slobodu biranja samoga sebe, mogu se otuđiti u nekoj drugoj ulozi. Sartre se koristi primjerom konobara koji se posve izjednačava sa svojom društvenom ulogom, oponašajući sva obilježja idealnog konobara. Idealan konobar se spram njemu pojavljuje kao potpuno pozitivan bitak, kao predložak koji on može savršeno oponašati, ali koji nikada ne može biti. Prepoznati sebe u nekoj ulozi pretpostavlja uvijek svijest o diferentnosti sebe i uloge; biti konobar za ljudski bitak uvijek znači glumiti konobara, u suprotnom se ne bi mogao prepoznati u ulozi konobara. Svijest o

[71] Sartre, Jean-Paul: Bitak I Ništo, str. 79

glumi je tek ono što uopće omogućuju identifikaciju sa glumljenom ulogom, jer je potrebna distanca između bitka-za-sebe i bitka-u-sebi, kako bi zadnji uopće mogao biti glumljen. Bit svake glume jest u tome da je glumac svjestan toga da glumi, što mu tek omogućuje da svoju ulogu kvalitetno odglumi:

„On (konobar) je za druge i za mene *predodžba*, što znači da ja mogu biti on samo *u predodžbi*. Ali i radi se o tomu da, ako si ga predočujem, onda ja nisam on, odvojen sam od njega kao objekt od subjekta, odvojen *ničim*, no to ništa me odvaja od njega, ja ne mogu biti on, ja se samo mogu *igrati da jesam on*. To jest zamišljati sebi da jesam on.“[72]

Na taj se način ljudski bitak može otuđiti od svoje negativne strukture postojanja i utemeljiti svoj identitet naizgled u identifikaciji s nekim čvrsto određenim bitkom, naime, u bitku-u-sebi. Identificirajući sebe kao konobara prihvaćam svu determinaciju koja proizlazi iz te identifikacije. Prihvaćam ne samo socioekonomska određenja koja pripadaju slici kavanskog konobara, nego i prisiljenost na socijalni kontakt, vrijeme rada, način nošenja pladnja, izgled, kao i sva pravila igre koja trebaju biti poštivana ako želim visoku napojnicu. Izborom identifikacije sa ulogom, biram ju istodobno kao utočište pri bijegu od bezrazložnosti moga postojanja. Fiksiranje na čvrstu ulogu opravdava sve čine koji idu uz nju:

„To što pokušavam ostvariti jest bitak-u-sebi kavanskoga konobara, kao da nije baš u mojoj moći, mojim dužnostima i mojim pravima pridati vrijednost i važnost, kao da nije stvar moje slobodne volje da svakog jutra ustajem u pet sati ili da ostajem u krevetu, i pod cijenu otkaza.“[73]

Primjer konobara više ilustrira društvenu dimenziju bijega od bezrazložnosti u proizvoljnu ulogu. No te uloge određene su i za njih rezerviranim vrijednostima. To je kod primjera s konobarom manje uočljivo nego što je to slučaj kod bijega u neku ulogu koja je čvršće određena svjetonazorskim ili religijskim vrijednostima. Zbog konformističke potrebe za prevladavanjem tjeskobe koja proizlazi iz njegove svijesti o svojoj osuđenosti na slobodu, čovjek se može htjeti riješiti te odgovornosti time što preuzima tuđe vrijednosti, primjerice religiozne. Te vrijednosti može ne propitivati i uvjeravati sebe u njihovu valjanost, ali samo se može uvijek iznova motivirati na to, ukoliko je istodobno svjestan da kao čovjek vrednuje djelovanjem i svakim djelovanjem bira i realizira ideju čovještva. Tu konstelaciju Sartre pokušava prikazati pojmom neiskrenosti. Ako kroz tjeskobu ne osvještava vlastitu slobodu, nema ni potrebe za tim da negira svoju odgovornost preuzimanjem tuđih vrijednosti.

[72] Ibid., str. 94. Zagrade su naknadno dodane.
[73] Ibid.

Potreba za identifikacijom sa nekim bitkom-u-sebi ekvivalentna je potrebi za identifikacijom sa nekom vrijednosti. Tu potrebu čovjek toliko izraženo pokušava realizirati u nekom socijalnom kontekstu, jer je bitak pojedinca već u startu definiran kao neuspjeli pokušaj utemeljenja vrijednosti. Ilustracija te neuspjele potrebe je u prethodnim kontekstima spomenuta iluzija imanencije, koja predstavlja neuspješan pokušaj utemeljenja neke emocionalne vrijednosti u nekom bitku-u-sebi. Tako se primjerice tuga nameće kao stvarima pripadno značenje čijeg se autorstva svijest želi odreći, jer se na taj način može postaviti kao svjesno stanje koje je opravdano utjecajem okoline:

(…) Tužan sam. Nisam li ja ta tuga koja jesam upravo na način bivanja onim što jesam? No što je tuga ako ne intencionalna jednost što je okupila i udahnula život sveukupnosti mojih postupaka? Ona je značenje ovog tupog pogleda koji bacam na svijet, značenje ovih pogrbljenih ramena, ove glave koju saginjem, ove beživotnosti cijeloga mog tijela. No zar u onome istom trenutku u kojem zauzimam svaki od tih oblika držanja ne znam da bih mogao i ne zauzeti ih? (…) Ne radi li se o svijesti koja sama sebe izlaže tuzi kao čarobnom utočištu pred odveć napetom situacijom? I ako je tako, ne znači li biti tužan prije svega učiniti se tužnim?"[74]

Iluzija imanencije uvijek se pojavljuje kao potreba za utemeljenjem neke vrijednosti u pozitivnosti bitka-u-sebi. Na taj način opravdana je ona kao i njen utjecaj na mene, pa je u skladu s tim i opravdana tuga. Budući da je svijest i svijest o tome da ona jest u potpunosti ta tuga, opravdana je i ona. Iluzija imanencije je odraz na neuspjeh osuđenog pokušaja ljudske slobode da *ništa* koje ona jest utemeljuje u pozitivnosti bitka-u-sebi.

7.2. Ontologija sadizma i mazohizma. Ljubav kao sadomazohizam

Primordijalna konfliktnost čovjeka se temelji na njegovoj ovisnosti o drugima. No odnos prema drugima, koji pojedinac ostvaruje kako bi svoj bitak pokušao utemeljiti u njemu stranom bitku, prožet je rizikom otuđenja i ontološke zarobljenosti u sudu Drugog. Upustiti se u socijalne odnose znači upustiti se u podložnost tuđoj volji. Samospoznaju čovjek može intendirati samo u pozitivnom bitku, što je upravo način na koji se pojavljuje kao objekt za Drugog kao i sebe; čovjekovo *Ja* nastaje tek kao transcendiranje njegovih čina na fiksirano značenje istih. Kako bi taj objekt - moj ego - stekao neku vrijednost kroz vrijednosne sudove drugih, moram tražiti socijalni kontakt. Epistemologijska potreba za samospoznajom ispostavlja se ontologijskom potrebom za utemeljenjem moga bitka, što je moguće samo

[74] Ibid., str. 94-95

ukoliko se činim ovisnim o Drugome, podvrgavajući se njegovim sudovima, procjenama i reakcijama upućenima meni. Čovjek ne može samostalno realizirati taj odnos jer je kao bitak-za-sebe već definiran kao distinkcija koja ne može koincidirati u samospoznaji jer je principijelno nemoguće da subjekt sebe u potpunosti postavlja kao objekt a da istodobno ne dokida svoju subjektivnost. Jednako tako sebe ne može zreti kao apsolutiziran subjekt jer bi se pri zrenju trebao promatrati kao takav, tj. zauzeti i pasivnu ulogu. Bitak-za-druge se u kontekstu toga ispostavlja ontologijskom varijacijom pokušaja dokidanja dijalektičkog odnosa subjekta i objekta. Tako primjerice sadist nastoji negirati slobodu Drugog, jer ima potrebu da ga reducira na objekt koji u potpunosti pripada njegovoj volji. Negirajući u potpunosti volju, odnosno transcendenciju Drugoga, on sadistički čin poima kao surogat utemeljenja svoje volje kao bitak-u-sebi. Suprotno tome, mazohist negira svoju slobodu kako bi se podvrgavao u potpunosti tuđoj volji, koja će ultimativno posjedovati njega kao bitak-u-sebi lišen transcendencije. Sadist kao i mazohist u bitku-za-druge vide surogat za ponovni pokušaj neuspjele simbioze subjekta i objekta u bitu-za-sebe. Pored tog devijantnog ponašanja, ljubav se pojavljuje kao sadomazohistički čin koji balansira prethodno prikazane ekstreme; u ljubavi želim posjedovati Drugoga kao transcendentan objekt koji me voli iz slobodnog čina.[75] Sartre u tom paradoksalnom pokušaju prisvajanja Drugoga kroz njegovu vlastitu slobodu vidi potrebu za tim da slobodi Drugoga sugeriram tjelesno utjelovljenje u žudnji. Prepušta li se voljeni Drugi samostalno seksualnoj žudnji, njegovu slobodu posjedujem kao objekt, što je surogat pokušaju utemeljenja bitka-za-sebe-u-sebi. Stoga se zaključno može reći da je i seksualnost kod Sartrea primarno ontološke prirode, jer je ona jedna od mogućih varijacija u kojima se *Ništa* koje čovjek jest pokušava utemeljiti kao pozitivan bitak. Budući da je za bitak-za-sebe taj čin osuđen na neuspjeh, čovjek ima potrebu posredovati tu simbiozu kroz drugu prizmu, naime, kroz bitak-za-druge. Na koncu, sama je struktura bitka-za-druge dijalektična: on je pokušaj transformacije negativnog u pozitivno; transformacija bitka-za-sebe u bitak-u-sebi

[75] Usp Sartre, Jean-Paul: Bitak I Ništo, str. 444

8. Zaključak

Socijalna ontologija kakvu Sartre konstruira u *Bitak i Ništo* vjerojatno najbolje prikazuje metodološki sinkretizam koji najavljuje sam podnaslov tog njegovog kapitalnog djela (*Ogled iz fenomenološke ontologije*). Fenomenološka ontologija utemeljena je jedinstvenom metodom koja spaja Husserlov koncept transcendentalne subjektivnosti[76] i Heideggerovo uključivanje ontički konkretnog. No upravo taj sinkretizam Sartrea stavlja pred velike probleme pri ontološkom utemeljenju Drugoga. Michael Theunissen primjećuje kako je temeljni problem Sartreove socijalne ontologije činjenica da je teško odrediti ontološki status Drugoga. Kao što je bilo istaknuto, on istovremeno igra ulogu a priori konstituenta kao i ulogu empirijske činjenice.[77]

Odbijanjem transcendentalnog poimanja ega u korist jednog posve empirijskog ega, socijalna ontologija Jean-Paula Sartrea se nalazi pred problemom da ne može ontološki utemeljiti intersubjektivnost. To ne mijenja ništa znatno glede same održivosti ontološke strukture međuljudskih odnosa, opisane u kategorijama bitka i ne-bitka, kao i posjedovanja. No ontološka neutemeljenost intersubjektivnosti ima za posljedicu da Sartre jedan od glavnih sebi postavljenih zahtjeva, naime, prevladavanje problema solipsizma ne uspijeva realizirati.

Potreba za prevladavanjem istoga očitovala se već u problematici njegovog eseja *Transcendencija ega*, gdje je Sartre dekonstruirao transcendentalnu strukturu svijesti čiji integritet realizira ego. Ukoliko se ego poima kao transcendentalizam, a ne kontingentu i konkretnu empirijsku činjenicu, ego se uzdiže na razinu monade koja prožima svijest, a time i sav intencionalni sadržaj iste. Posljedice toga kristalno su jasne: zapada se u idealizam, kao i u solipsizam jer je nemoguće doživljavati Drugoga kao subjekt ako je ego permanentno prisutan sintetički pol svijesti. Sartre nudi rješenje za taj problem na način da ego svodi na konkretni empirijski objekt koji je istog ontološkog statusa kao i ego Drugog. Prikazuje kako Drugi participira u konstituiranju ega, ukazujući mi pogledom, koji mi upućuje, na moju inferiornost i podložnost njegovim vrijednosnim sudovima. Na taj me način Drugi konstituira kao objekt, što mi potvrđuju moje emocionalne reakcije, primjerice u obliku srama, ponosa, prihvaćenosti ili tjeskobe koje su neposredna afirmacija tog objekta na koji me je Drugi upravo reducirao.

Opisana konstitutivna uloga Drugoga prema Sartreu dakle jamči izvjesnost same egzistencije Drugog. Kao realizatora moga objektnog oblika postojanja, a time i moje refleksije, doživljavam njegovu subjektivnost u jednakoj mjeri u kojoj doživljavam svoju inferiornu

[76] Podrazumijeva se transcendentalnost svijesti, ne ega.
[77] Usp. Theunissen, Michael: The Other, str. 219-220

objektivnost kao prepuštenost njegovim sudovima o meni. No ta se izvjesnost Drugoga ne utemeljuje kao od mene neovisan subjektivni bitak, već kao bitak čiju subjektivnost doživljavam nužno u granicama svoje svijesti. Upravo je na toj razini pred-refleksivnog cogita (svjesnog doživljaja) koji prethodi kartezijanskom cogitu (ili epistemičkoj spoznaji) Sartre htio utemeljiti egzistenciju Drugoga, jer je pred-refleksivni cogito ontološka dimenzija postojanja svijesti koja je kod Sartrea apsolutizirana kao potpuno transparentna usmjerenost prema intencionalnom sadržaju. Suprotno tome, refleksija nije doživljaj, već spoznaja koja je nužno obilježena vjerojatnošću, kao što je bilo prikazano u prijašnjim poglavljima. No činjenica da Drugi zauzima konstituirajuću ulogu jednog modusa moga bitka još uvijek ne potvrđuje njegovu subjektivnu i o meni neovisnu egzistenciju. Za Sartreov koncept prevladavanja solipsizma čak i nije potrebno da Drugi jest subjekt, već je dovoljno da se on meni iluzorno pojavljuje kao takav. Sartreu je bitno ne zapasti u analogije pri ontološkom utemeljenju Drugog, pa stoga naglašava drugost Drugoga na primjeru mojih vlastitih transformacija motivirane konkretnim susretom s njim. No na taj način i ontološki status Drugoga ostaje određen isključivo unutar granica moje svijesti. Solipsizam ostaje, a prevladava se tek u prešutnom konsenzusu u kojemu jedan Drugome međusobno jamčimo postojanje. Spoznaje koje se mogu crpiti iz socijalne ontologije Sartrea dakle ne gube na vrijednosti zbog opstojnosti solipsizma, a Sartreova potreba za prevladavanjem istoga motivirana je povijesno-filozofskim okolnostima njegova filozofskog razvoja, naime, utjecajem racionalističke misli koja promovira potrebu za kartezijanskim utemeljenjem prve istine.

Kod Jean-Paula Sartrea radi se prije svega o filozofu koji kreće od konkretne situacije. Stoga se njegova socijalna ontologija ne zadovoljava apstraktnim modelima socijalnosti kakve pronalazimo kod Husserla i Heideggera. Drugoga i njegovu konstitutivnu ulogu za moj bitak Sartre poima kao nešto složenije od apstraktne reference sažete u bitku-u-svijetu. No ta analiza konkretnog Drugog istodobno ne zaluta u drugom ekstremu: Dok Husserl i Heidegger premalo vremena posvećuju konstitutivnoj ulozi Drugoga, Merleau-Ponty izlazi iz okvira filozofije konkretne situacije, tematizirajući genetički aspekt intersubjektivnosti. Na taj način situacijski bitak koji čovjek jest nužno napušta u korist jedne analize infantilnog razvoja, koja ne govori puno o ambivalentnim emocionalnim strukturama konkretnih međuljudskih odnosa koji prožimaju ljudski bitak. Načini na koji se manifestira metafizička potreba za koincidencijom bitka-za-sebe sa bitkom-u-sebi vidljivi su od fenomena srama i ponosa do sadizma i mazohizma, ljubavi i mržnje, kao i tjeskobe. Svi se ti fenomeni ne pojavljuju u infantilnoj dobi, već kod socijaliziranog čovjeka u situaciji. Stoga se ontološke kategorije posjedovanja, djelovanja i bivanja, kojima Sartre analizira navedene fenomene, ne odnose na genezu ljudskog

bića nego na strukturiranost *ljudske stvarnosti*. Upravo na toj ontologizaciji socijalno-emocionalnih struktura ljudskog bitka fenomenologija biva konkretizirana.

Iz svih prijašnjih prikaza vidljivo je da je čitav emocionalni kao i socijalni život čovjeka obilježen uzaludnim pokušajem da fiksira emocije i potrebe na objektima svijeta i drugim ljudima. Svi opisani fenomeni ambivalentne su reakcije na njima svima zajedničku potrebu koja proizlazi iz onog *Ništa* kojeg čovjek jest; one su uzaludni pokušaj utemeljenja bitka. No bitak-za-sebe nikada se ne može u potpunosti opredmetiti, jer je sama njegova potreba za opredmećenjem ujedno i ono *Ništa* koje ga dijeli od pozitivnosti bitka.

„Svaka ljudska zbiljnost istodobno je izravni projekt prometnuća vlastitog Bitka-za-sebe u Bitak-u-sebi-za-sebe i projekt prisvajanja svijeta kao cjeline bitka-u-sebi u obliku neke temeljne kakovosti. Svaka ljudska zbiljnost jest pasija stoga što projektira izgubiti se zato da bi utemeljila bitak i zato da bi time uspostavila Bitak-u-sebi koji izmiče kontingentnosti bivajući svojim vlastitim temeljem, Ens causa sui što ga religije nazivaju Bogom. Stoga čovjekova pasija ima smisao obrnut od Kristove muke, jer čovjek se gubi kao čovjek zato da bi se rodio Bog. Ali ideja Boga je proturječna, i mi sebe uzalud gubimo; čovjek je uzaludna pasija.“[78]

Djelovanjem čovjek prisvaja objekte kao i druge, te se drugima pruža kao objekt da bi ga oni prisvajali. Jednako tako on djeluje, da bi se pred drugima zatvorio u definicijama. Pisanje ovog diplomskog rada potreba je za zatvaranjem mene kao bitka-za-sebe unutar jedne definicije koja će mi u obliku akademskog naslova prividno stvoriti zrno utemeljenosti i opravdanosti kakva je svojstvena bitku-u-sebi. Govor u prvom licu, koji se protivi definiciji samih zahtjeva i pravila u sklopu tog procesa fiksacije na naizgled pozitivan bitak, odraz je pobune i odupiranja onog *ništa* koje jesam.

[78] Sartre, Jean-Paul: Bitak I Ništo, str. 727-728
Napomena: Gdje god u ovom citatu stoji riječ „pasija“, ona se tu nalazi kao zamjena za riječ „muka“ koja je upotrijebljena u hrvatskom prijevodu Daniela Bučana. Izmijenjena je, jer riječ „pasija“ više odgovara francuskom izvorniku i najnovijem njemačkom prijevodu Hansa Schöneberga i Traugotta Königa kao i engleskom prijevodu Hazel E. Barnes.

Odlomci izvornih tekstova koji su za potrebe ovoga rada prevedeni na hrvatski jezik

Fusnota 10:

„Sie [die Kritik an Husserls Phänomenologie] ignoriert sämtliche Stellen, an denen Husserl ausdrücklich bestreitet, das wahre Anliegen von Epoche und Reduktion sei die Bezweiflung, Vernachlässigung, Aufgabe oder Ausschließung der Wirklichkeit (…)“

Fusnota 11:

„[Es stellt sich als das Ziel der Epoche heraus] eine gewisse dogmatische *Einstellung* gegenüber der Wirklichkeit außer Kraft zu setzen oder zu neutralisieren, was es und erlaubt, uns enger und direkter auf die Wirklichkeit zu richten, so wie sie gegeben ist. Mit anderen Worten, Epoche und Reduktion implizieren keine ausschließliche Hinwendung an die Innerlichkeit. Sie erlauben uns im Gegenteil, Wirklichkeit auf eine neue Weise, nämlich in ihrer Bedeutung für das Bewusstsein, zu untersuchen. Kurz gesagt, die Epoche hat einen Einstellungswechsel gegenüber der Wirklichkeit und nicht einen Ausschluss der Wirklichkeit zur Folge.“

Fusnota 12:

„So hat Husserl in vielen seiner Schriften immer wieder hervorgehoben, dass der Vollzug von Epoche und Reduktion eine entscheidende Entdeckung möglich macht und infolgedessen als eine *Erweiterung* (und nicht als eine Beschränkung) unseres Forschungsfeldes anzusehen sei.“

Fusnota 13:

„Sartre's entire account of this issue goes astray because Husserl's transcendental ego is not an ontological claim at all; it is not a claim about the natural world, nor does it postulate any mysterious entity.“

Fusnota 42:

“(…) The initial experience of the Other is not only an experience of something essentially extramundane but, in general, the experience that the world possesses an extramundane dimension.“

Fusnota 59:

“Die Hölle, das sind die Anderen!“

Fusnota 67:

„I would only know one case of it (subjectivity) - my own – and would never get to know any other. Not only would I lack the means of ever recognizing other bodies as embodied subjects, I would also lack the ability to recognize myself in the mirror, and more generally be unable to grasp a certain intersubjectively describable body as myself.”

Popis literature

Primarna literatura

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Anaconda Verlag, Köln, 2010

Heidegger, Martin: *Bitak i vrijeme*, ITRO Naprijed, Zagreb, 1988.

Husserl, Edmund: *Logička istraživanja - Drugi Svezak – Istraživanja o fenomenologiji i teoriji spoznaje*, Prvi dio, Naklada breza, Zagreb 2005

Husserl, Edmund: *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*, Naklada BREZA, Zagreb, 2007.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Anaconda Verlag, Köln, 2011

Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst,* Marixverlag, Wiesbaden, 2. Auflage, 2011.

Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*, Marixverlag, Wiesbaden, 2. Auflage, 2011.

Merleau-Ponty, Maurice: *Fenomenologija percepcije*, Biblioteka Logos, IP Veselin Masleša, Sarajevo, 1978.

Sartr, Žan-Pol*: Egzistencijalizam je humanizam.* U: Filosofski spisi, Nolit, Beograd, 1981

Sartr, Žan-Pol*: Imaginarno.* U: Filosofski spisi, Nolit, Beograd, 1981

Sartr, Žan-Pol*: Jedna osnovna ideja Huserlove fenomenologije: Intencionalnost.* U: Filosofski spisi, Nolit, Beograd, 1981

Sartr, Žan-Pol*: Skica za teoriju emocija.* U: Filosofski spisi, Nolit, Beograd, 1981

Sartr, Žan-Pol*: Transcendencija ega*. U: Filosofski spisi, Nolit, Beograd, 1981

Sartre, Jean-Paul: *Bitak i Ništo – Ogled iz fenomenološke ontologije (svezak prvi)*, Demetra, Zagreb 2006.

Sartre, Jean-Paul: *Bitak i Ništo – Ogled iz fenomenološke ontologije (svezak drugi)*, Demetra, Zagreb 2006.

Sartre, Jean-Paul: *Geschlossene Gesellschaft*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 51. Auflage, 2013.

Sartre, Jean-Paul: *Mučnina*, Školska knjiga, Zagreb, 2001.

Sartre, Jean-Paul: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. In: *Der Existentialismus ist ein Humanismus* und andere philosophische Essays. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 6. Auflage 2012.

Sekundarna literatura:

d'Amico, Robert: *Contemporary continental philosophy*, Westview Press, Oxford 1999

Erb, Roman: Die intersubjektive Verfasstheit des Selbstbewusstseins. Simmel und Sartre im Vergleich, Zürich, 2004, Link: http://socio.ch/sim/erb.pdf (Stanje: 17.6. 2016., 15:00h)

Fell, Joseph P.: *Emotion in the Thought of Sartre*, Columbia Universiy Press, New York, 1965

Jeanson, Francis: *Sartre and the Problem of Morality*, Indiana University Press, Bloomington 1980

Paić, Žarko: *Projekt slobode: Jean-Paul Sartre – filozofija i angažman*, Nova Istra, Istarski ogranak Društva Hrvatskih književnika, Pula, 2007.

Prechtl, Peter: *Husserl zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1998

Priest, Stephen: *The Subject in Question – Sartre's critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*, Routledge, London & New York, 2000

Schönherr-Mann, Hans-Martin: *Philosophie als Lebensform. Zur Aktualität Sartres*, C. H. Beck Verlag, München 2005

Suhr, Martin: *Jean-Paul Sartre zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 2001

Theunissen, Michael: *The Other – Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, 1984

Trawny, Peter: *Martin Heidegger*, Campus Verlag, Frankfurt 2003

Warnecke, Thomas: *Mein Tod berührt mich nur am Rande – Sartres Analyse der Bedeutung des Todes für die „menschliche Wirklichkeit“*, Članak. U: Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik, Herausgeber: Wolfgang Eilrund und Joachim Heil, Ausgabe 1, 2012 http://www.izpp.de/fileadmin/user_upload/Ausgabe_6_1-2012/04_1-2012_Warnecke.pdf (Stanje: 7.6.2016., 20:30h)

Williams, Dan: *Klein, Sartre and Imagination in the Films of Ingmar Bergman*, Palgrave Macmillan, 2015

Zahavi, Dan: *Der Sinn der Phänomenologie: Eine methodologische Reflexion*. Članak. Link: http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Phaenomenologie_der_Sinnereignisse.pdf (Stanje: 17.5.2016., 14:39h

Zahavi, Dan: *Husserlova fenomenologija*, AGM Biblioteka Meta, Zagreb, 2011

Zahavi, Dan: *Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity*. U zborniku: Journal of Consciousness Studies, 8, No. 5-7 http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Zahavi_JCS_8_5-7.pdf (Stanje: 17.5.2016., 15:05h)

Abstract

The social ontology of Jean-Paul Sartre as concretized phenomenology

This thesis gives insight into the social ontology of Jean-Paul Sartre which counts as one of the essential and most authentic aspects of his philosophy. Aside from the phenomenological-ontological analysis of concrete human relationships of which his capital work *Being and Nothingness* is known, the thesis is also focused on elaborating key terms and ideas which are necessary for understanding his social ontology as well as his philosophy in general. Referring to his early essay *The Transcendence o the Ego* and his first comprehensive work *The Imaginary,* the thesis shows how Sartre started with his philosophical independence by criticizing some of the fundamental premises in the late phenomenology of Edmund Husserl. Sartre refuses his transcendental phenomenology in favour of a concretised phenomenology which will serve ontology as its method. Clearly, there are parallels with the philosophy of Martin Heidegger, but the work does not focus on the overlap between Sartre and Heidegger. The thesis is more focused on the area of social ontology where their thoughts are completely different. The same goes for the relationship between the philosophy of Sartre and Merleau-Ponty. Therefore, the work shows Sartre's ontology of conflict compared with Heidegger's concept of *Mitsein* and Merleau-Ponty's concept of embodied reversibility. The work points out Sartre's focus on the analysis of concrete situations and human relationships, as well as the differences compared to the more abstract analysis of human sociality taken by Heidegger and Merleau-Ponty. A comprehensive and detailed display of Sartre's famous analysis of *the look* is followed by other social-emotional phenomena such as shame, sadism, masochism, love, hate, death and anguish, which are also illustrated in the work. Detailed introductory elaborations of some key concepts as the concept of consciousness, ego and imagination serve as the hermeneutical key to an understanding of these emotions and concrete human relationships.

Key words: phenomenology, social ontology, imagination, shame, look, bad faith (mauvaise foi), death, anguish, conflict, prereflective, perception, ego