

Reciprocitet i konverzija u Jean-Paul Sartreovoj prvoj etici

Čović, Ivana

Master's thesis / Diplomski rad

2020

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

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:162:590790>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-01-15**



Sveučilište u Zadru
Universitas Studiorum
Jadertina | 1396 | 2002 |

Repository / Repozitorij:

[University of Zadar Institutional Repository](#)



Sveučilište u Zadru

Odjel za filozofiju

Diplomski sveučilišni studij filozofije; smjer: nastavnički (dvopredmetni)



Zadar, 2020.

Sveučilište u Zadru

Odjel za filozofiju

Diplomski sveučilišni studij filozofije; smjer: nastavnički (dvopredmetni)

Reciprocitet i konverzija u Jean-Paul Sartreovoj prvoj etici

Diplomski rad

Studentica:

Ivana Čović

Mentor:

izv. prof. dr. sc. lic. theol. Marko Vučetić

Zadar, 2020.



Izjava o akademskoj čestitosti

Ja, **Ivana Čović**, ovime izjavljujem da je moj **diplomski** rad pod naslovom **Reciprocitet i konverzija u Jean-Paul Sartreovoj prvoj etici** 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, 12. lipnja 2020.

Sažetak

Reciprocitet i konverzija u Jean-Paul Sartreovoj prvoj etici

Shvaćajući rigidnost ocrtanih ljudskih odnosa i ljudskog stanja u svom eseju *Bitak i ništa*, Jean-Paul Sartre je najavio prikazati egzistencijalistički model etike u nekom budućem djelu. Taj esej je posthumno objavljen kao *Notebooks for an Ethics*, a ono predstavlja Sartreov prvi pokušaj da etici posveti posebno djelo. Upravo taj prijelaz iz poimanja ljudskih odnosa kao nužno konfliktnih u one koje se kroz konverziju svijesti obogaćuju u odnose usmjerene prema zajedničkoj suradnji, predstavlja središnji problem ovog rada. Uloga svijesti kao slobode, tj. onog za-sebe, zadržava centralnu važnost analize egzistenta kao bitak-u-svijetu u situaciji. Poznata još kao i Sartreova faza 'prve etike', djelo *Notebooks for an Ethics* je ujedno samokritika i proširenje nekih ranijih ideja o prepoznavanju, uvažavanju i razumijevanju slobode Drugog.

Ključne riječi: Jean-Paul Sartre, *Notebooks for an Ethics*, egzistencijalistička etika, reciprocitet, konverzija, komprehenzija, uvažavanje, apel

Abstract

Reciprocity and conversion in Jean-Paul Sartre's first ethics

Because of the rigidity of the way the human condition and human relations were outlined in his essay *Being and Nothingness*, Jean-Paul Sartre made an announcement that he will show an existentialist model of ethics in a future work. The posthumously published essay, *Notebooks for an Ethics*, represents Sartre's first attempt to dedicate a special piece to ethics. The transition from looking at human relations as those which necessarily end in conflict to those which are, through conversion, enriched and directed towards cooperation, represents the central question of this thesis. The role of consciousness as freedom, i.e. the for-itself, retains its key importance in the analysis of the existent as being-in-the-world in a situation. Also known as Sartre's 'First Ethics', *Notebooks for an Ethics* is simultaneously a self-criticism and expands on his earlier ideas on recognising, acknowledging and comprehending the Other's freedom.

Key words: Jean-Paul Sartre, *Notebooks for an Ethics*, existentialist ethics, reciprocity, conversion, comprehension, recognition, appeal

Sadržaj

| | |
|---|----|
| Uvod | 6 |
| Ishodišta od ontoloških fundamenata | 8 |
| Fakticitet situacije i intendirani cilj | 16 |
| Sartre par lui-même (hrv. Sartre o sebi) i odmak od rane ontologije | 20 |
| Sartreova faza prve etike | 22 |
| Transcendencijom ega do spontaniteta svijesti | 24 |
| Pomoćna i čista refleksija u odnosu na konverziju | 26 |
| Mogućnost reciprociteta komprehenzijom i apelom | 30 |
| Zaključak | 37 |
| Fusnote prevedene na hrvatski jezik | 39 |
| Literatura | 47 |

Uvod

Filozofiju egzistencije kao filozofijski pravac u krugu francuskih intelektualaca 20. st. je najbolje sistematizirao Jean-Paul Sartre u svom eseju o fenomenološkoj ontologiji, *Bitak i ništa* (franc. *L'Être et le Néant*), izdan u Parizu 1943. Sartre je široj francuskoj publici bio poznat ponajviše kroz literarna djela, a onaj užoj kao filozof koji je skovan u kartezijskom duhu i na kojeg je jak utjecaj imala Hegelova dijalektika i Husserlova fenomenologija. U ratom rastrganoj Francuskoj, esej *Bitak i ništa* je istodobno unio nemir i optimizam među čitatelje. Nemir zbog toga što, oslikavajući model ontologije ateističkog egzistencijalizma u kojoj je bog smijenjen sa trona morala, čovjek je sad ostao gurnut u svijet u kojem tradicija, religija, običaji i politički režimi više nisu ukazivali na sigurnost. Taj nag čovjek je sad usred svijeta, očišćene svijesti od tereta prošlosti; slobodnom svijesti koja je konačno za-sebe, uvedena je doza optimizma jer izbor je kao slobodan izbor vraćen čovjeku. Iza izbora ne stoji mistika, postoji jedino bitnost situacije u kojoj je izbor donesen – loša vjera prijeti neometanosti slobode dok joj autentičnost garantira da tim izborom biramo također jednaku neograničenu mogućnost svim drugim ljudima.

Na osnovni ontološki okvir koji je zaokružen u *Bitku i ništa* i koji predstavlja ljudsko stanje (eng. *human condition*) uopće – stanje dijalektičke tenzičnosti između fakticiteta i transcendencije Drugim riječima, ukoliko subjekt sam za-sebe i u-sebi čini opiranje u prevazi jednog od dva navedena pola ljudskog stanja (ono što Sartre sam iznova poistovjećuje sa transcendencijom i fakticitetom), tu se već očituju naznake pokušaja izdržavanja i nošenja sa samim tim stanjem, odnosno, nastojanja upliva svijesti u to ljudsko stanje. Ukoliko subjekt poima svoj fakticitet na način transcendencije i transcendenciju na način fakticiteta, dolazimo do onoga što Sartre naziva „lošom vjerom“ ili „samozavaravanjem“ (franc. *mauvaise foi*; eng. *bad faith*; *self-deception*). No, koja je točno intencija posezanja za lošom vjerom? Nastaje li zauzimanje takvog stava ishitreno, tj. 'bezrazložno' ili je faktor bivanja u lošoj vjeri potaknut i konfliktom sa Drugim, koji je kao subjekt, također bačen u ljudsko stanje tenzičnosti? Na koji je način susret sa Drugim ontološki uvjetovan? Ukoliko uzmemo Sartreov iskaz da „svaki čovjek je ujedno u određen ljudskom stanju, a to stanje je dvoznačno“, zar je izbor pojedinca isključivo omeđen moralom? Ukoliko ontologija, barem onako kako je Sartre izložio, opisuje ljudsko stanje onako kako ono je, a je takvo *za-sebe* i *u-sebi*, mogu li se iz ovog puta iscrpiti specifične etičke implikacije koje nužno pretpostavljaju onog Drugog u svakom mom izboru? Odgovarajući na ta pitanja, početni ovog rada će eksplicirati neke od ključnih koncepata oslanjajući se primarno na

Bitak i ništa i neke od Sartreovih ranijih filozofskih eseja. Ontologija iz tog djela iznosi stanje čovjeka kao vječno beznadno – u istom potezu je to pokušaj identitetskog koincidiranja sa samim sobom i negacije tog identiteta, što odgovara statusu u-sebi-za-sebe, tj. apsolutnog bića, boga, ili nerefleksivno angažiranje vlastite slobode zatvarajući je u lošu vjeru. Promotrimo li pobliže pojavu loše vjere, ona ipak nije statična u smislu da oba njena konstitutivna elementa stoje izolirani jedno od drugog, baš onako kako je i sam Sartre ukazao na manjkavosti starih dualističkih sistema¹, i baš onako kako ni bitak-u-sebi niti bitak-za-sebe ne stoje sami za sebe, već su nužno u odnosu dijalektičke tenzičnosti gdje jedan element podrazumijeva onaj drugi. Nositelj i egzistent fakticiteta i transcendencije je čovjek te samim time ontologija postavlja implicirajući zahtjev na odluku da određeni egzistent (čovjek) se prema Drugom predstavlja na način nesukladan sa fundamentalnom odlukom. Ovaj stav nečiste svijesti dovodi pojedinca da živi (egzistent) u lošoj vjeri, skrivajući i odbijajući razotkriti svoj inicijalni ontološki status vlastitog bitka-u-sebi.

Nepročišćena i pomoćna svijest se poglavito dotiču fiksiranih i već temporaliziranih ostataka onoga što već jest, bitka-u-sebi te čovjek suočen sa nepredvidivošću i nepremostivosti apsolutne naravi slobode bježi u ovu predvidivu sferu već okončanog. Ali ako čovjek odluči izmijeniti i izabrati drugi okvir djelovanja i potpuno promijeniti inicijalni fundamentalni projekt, onda u ovom slučaju su vidljive naznake čiste refleksije i spremnosti obvezati se na konverziju.

Rasprava o pothvatu fenomenološke ontologije u djelu *Bitak i ništa* je zaključena najavom da pitanja o mogućnosti konverzije i čistoj refleksiji mogu biti odgovorena isključivo u okviru etike. Tu najavu je Sartre ostvario, doduše ne i u publikaciji dok je još bio u mogućnosti izrealizirati svoje projekte, već u stilu bilježnica koje je posthumno dala objaviti njegova pokćer, Arlette Elkaïm-Sartre, *Notebooks for an Ethics* (franc. *Cahiers pour une morale*). To djelo je Sartreov pokušaj da, izmjenjujući svoju raniju ontologiju, ispiše jednu konkretniju fenomenološku ontologiju u kojoj konflikt ne označava nužnu karakteristiku mog susreta sa Drugim. Odmak od krutosti te ranije ontologije također dozvoljava stavljanje naglaska na bitnost socijalne dimenzije susreta sa Drugim – komprehenzijom zahvaćam slobodu drugoga bez prijetnje konflikta koje imamo u pogledu i apeliram mu kako bi ostvarili neki zajednički

¹ U pogledu primata svijesti od kojeg Sartre započinje svoju fenomenološku analizu konkretnog, manjkavost dualističkog sistema je ta da područje iskustva (=konkretnog) je posmatrano relativno onom apsolutnom postulatu da ja *jesam*. Sartre se ne zadovoljava epistemološkim primatom gdje je subjekt kao problem riješen logičkim konstruktom. Zato u *Being and Nothingness* tvrdi da „Ontološka greška kartezijanskog racionalizma je ta da je propustila uvidjeti da je apsolut definiran primatom egzistencije nad esencijom, ne može se pojmiti kao supstancija.“, str. 17. Svi citati preuzeti iz izvornih djela na engleskom jeziku su prevedeni od strane autorice ovog diplomskog rada, a u svom originalnom obliku mogu se pročitati u odjeljku *Fusnote prevedene na hrvatski jezik*.

projekt u kojem imamo recipročan udio sloboda. Kritizirajući apstraktnost nekih koncepata iz *Bitka i ništa* koji konzistentno guše mogućnost ljudskih odnosa u *Notebooks* ih čitamo u znatno unaprijeđenoj formulaciji.

Fenomenologijskom analizom ljudskog [ontološkog] stanja, Sartre preuzima od Husserla glavni postulat o svijesti, a to je da je svijest uvijek svijest o nečemu. Dok za predmete možemo reći da stoje u potpunom identitetu sami sa sobom, čovjek, s druge strane, je svijest, i kao takav može napraviti odmak od samog sebe te se, primjerice, projicirati u budućnost imaginacijom ili distingvirati od ostalih predmeta i ljudi na način da se očituje kao negacija u odnosu na predmet koji čovjek ni-je. Možemo reći da Sartreov put ka formuliranju egzistencijalističke etike počinje sa činjenicom rasterećivanja svijesti² kako bi ju kasnije poistovjetio sa slobodom i postavio za cilj svakog autentičnog angažmana sa Drugim. Ovaj rad tako u cijelosti ocrtava put do konverzije i reciprociteta u Sartreovoj prvoj etici koja je fragmentarno izložena u njegovom filozofskom opusu do 1948. godine, a koja je koncentrirana oko eseja *Bitka i ništa* i *Notebooks for an Ethics*.

Ishodišta od ontoloških fundamenata

Manifestacija dijalektike bitka-u-sebi i bitka-za-sebe u inačici konkretizirane slobode koje zovemo 'čovjek' je nužna kako bismo uopće i mogli govoriti o slobodi. Pod zajedničkim nazivnikom 'egzistent' sadržane su dvije regije bitka do kojih Sartre dolazi fenomenologijom, ali zaključuje ontologijom. Govoru o potpuno neutralnoj regiji bitka treba pažljivo pristupiti imajući u vidu razlikovanje fenomena bitka i sam bitak fenomena. Opisivanjem određenog predmeta navodimo njegove perceptivne kvalitativne specifičnosti (npr. boju, teksturu), odnosno opisujemo način kako nam se određeni predmet pojavljuje. Ako bismo htjeli govoriti o bitku tog predmeta, snop kvalitativnih opisa stečenih percepcijom ne čine fundament tog bitka. Sartre upućuje na govor o 'čistom' ili 'neutralnom' poimanju bitka, što ga dovodi do zaključka da sam predmet ne može posjedovati bitak, već da bitak jednostavno *je*³. Iza predmeta ne stoji specifični noumenon tog predmeta. Svaka instanca pojave nekog predmeta predstavlja

² „Svijest je odjednom pročišćena, bitka kao snažni vjetar. U njoj ne postoji ništa drugo osim bježanja same od sebe, klizanja izvan sebe” . Sartre, Jean-Paul. „Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology“, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1 (2/1970), str. 4-5

³ “ Predmet ne *posjeduje* bitak i njegovo postojane nije participacija u bitku niti bilo koja druga relacija. On *je*.” (Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, str. 8)

zaseban bitak. Zato „(...) bitak je bitak jednako za sve njih... Bitak je jednostavno uvjet za svo otkrivanje.“⁴

To da bitak jednostavno *je* je neizbježna činjenica, kako predmeta tako i samog čovjeka, koji također posjeduje vlastiti nepromjenjivi fakticitet. Sam fenomen bitka je uputa na neki bitak, a fundament samog fenomena leži u samom bitku čijeg je fenomen; odnosno, fundament tog fenomena je transfenomenalan (Sartreova kovanica).

Prateći ovaj tijek govora o bitku sa isključivo neutralne pozicije, vidljivo je da Sartre zaobilazi kazuistička objašnjenja bitka, posebice ona u pozitivizmu ili metafizici kreacionističkog tipa. Tvrditi da je bitak uzrokovan ili da uzrokuje bi značilo govoriti o bitku kao onome koji je razlog sam sebi ili čije je značenje začeto *a priori* u nekom božanskom biću, no opet to značenje je bitak sam za sebe, i u tom slučaju bi bio formiran intra-subjektivno. Načini manifestacije bitka ne pripadaju samom bitku koji je neutralan. Bitak je naprosto *u sebi*, u potpunosti je identičan sa samim sobom te predstavlja inertnu učmalu masu koja ne slijedi niti prethodi ničemu.

„Bitak nije poveznica sa samim sobom. On je sa sobom. On je imanencija koja sama sebe ne može realizirati, afirmacija koja sama sebe ne može afirmirati, aktivnost koja ne može djelovati jer je zalijepljena sama za sebe. Sve se događa kao da, kako bi oslobodili afirmaciju jastva iz srca bitka, nužna je stoga dekompresija bitka.“⁵

Budući da bitak-u-sebi naprosto je ono što je, kao takav nije podložan temporalitetu i sam nije temporalan. Svaka opažljiva promjena kvalitete u nekom objektu koji ima svoj bitak i koji *je*, je utvrđena od strane svijesti, odnosno one druge regije bitka, za-sebe. Kao jedna od dvaju ontoloških regija, bitak-u-sebi je nužan i općevažećeg karaktera, ne samo za čovjeka, već i za ostale entitete u svijetu u kojima ne postoji dijalektika bitka-u-sebi i bitka-za-sebe, nego samo bitka-u-sebi. Promatrati naliwpero ili planinu i razmišljati kako bismo iste instrumentalizirali je svojstvo svijesti (bitka-za-sebe) i njenog projicirana u budućnost sa različitim imaginarnim modusima bivanja, primjerice, pokloniti naliwpero Pierreu ili ići sa njim planinariti. Izuzev općeg karaktera u-sebi, naš vlastiti stav svijesti prema ophođenju sa nekim bitkom-u-sebi će bit uvjetovan izvorom tog bitka-u-sebi.

Premda se inertni i svijesti-lišenim predmetima u svijetu mogu odnositi na beskonačno mnogo načina, stav svijesti u susretu sa pogledom Drugog je daleko osjetljiviji. Promatrajući predmet zahvaćam ga kao objekt predan potpuno meni sa svojim detaljima i vlastitim koeficijentom

⁴ Ibid., str. 8

⁵ Ibid., str. 28.

otpora kojeg ja mogu u potpunosti transcendirati i utilitizirati taj predmet po svojoj preferenciji i mogućnostima. Jedna od komponenata ontološki dualne strukture čovjeka, bitka-u-sebi, dozvoljava da i čovjeka, kao i predmet, na isti način objektificiramo i poimamo ga u imaginaciji kao instrumentom za realizaciju mog projekta. Drugi također ima određeni koeficijent otpora, ali prisutnost Drugoga nameće drugu vrstu otpora iz svijeta negoli mrtvi predmeti u mojoj okolini. Pogledom Drugi objektificira mene i pogledom na Drugog ja objektificiram njega. Uloge onog koji zarobljava i onog zarobljenog se simultano izmjenjuju budući da uz dvojne ontološke polove, čovjek posjeduje i određeni bitak-za-druge kojim se pojavljuje ostalim slobodnim svijestima u svijetu. Pogled Drugog me zarobljuje i kruto formira u čisti bitak-u-sebi. Specifična intencija kojom se ophodim sa Drugim nema garancije da će biti usvojena baš kao ta primarna intencija. Čak ni samim verbalnim upitom Drugog ne možemo to sa sigurnošću znati. Način na koji egzistiram je iznenada zatvoren u esencijalnost koju ne možemo transcendirati i obogatiti vlastitim mogućnostima. Čim je Drugi upleten u ontološku igru izmjene uloga, to nam daje dodatan razlog pogurati epistemologiju sa strane kada govorimo o svijesti kao mogućnosti radikalnog, slobodnog i nesprječivom projiciranju same sebe u budućnost. Dobiveni odgovor na upit o odnosu između dvije osobe ne garantira nužno i istinit opis kako jedna od tih osoba vidi taj odnos. U bilo kojem trenutku me druga osoba može prevariti i slagati. Zato za Sartrea epistemologija ne predstavlja zadovoljavajuću bazu u kojem bi moje vlastito ophođenje sa Drugim zadobio autentičnu krunu odnosa.

Kako se svijest intencionalnim aktom iscrpljuje u objektu o kojem je svijest, čovjek kao čisti akt za-sebe može ne samo objektificirati predmete koji ionako imaju predvidiv koeficijent otpora, već i onog Drugog koji je također unikatnog kova dijalektike za-sebe i u-sebi. Premda je moj susret sa Drugim formaliziran onim u-sebi, odnosno mojim fakticitetom tijela, zbog intencionaliteta za-sebe, mogu poništiti i transcendirati granice nametnute inertnim u-sebi. Transcendiranjem fiksiranog bitka promatram predmeta i Druge u svijetu u onom okviru u kojem imam određenu sliku ostvarenja vlastitih mogućnosti, a kako je svijest nemoguće fiksirati i zarobiti u čvrsti okvir, svijest je slobodna transcendirati sav bitak u svijetu na bezbroj načina. Samim time, za-sebe ne samo da predstavlja fundament svekolikog ništenja u svijetu, već i na poseban način formira i konstituira odnos sa određenim predmetom i Drugim. Način kojim se za-sebe odnosi prema Drugom Sartre naziva bitak-za-druge. Premda je subjekt odgovoran za vlastiti bitak-za-druge, u konačnici je bitak-za-druge potpuno prepušten slobodi svijesti Drugog, koji tim aktom otuđuje moj vlastiti projekt i objektificira ga:

„Ovaj bijeg nikada nije bijeg koji ja jesam i koji je za mene; on je učvršćen izvana.

Objektivnost bijega kojeg doživljam kao otuđenje koje ne mogu transcendirati niti

znati. No, zbog puke činjenice da ga ja doživljam i da on pridaje mom bijegu onaj u-sebi koji mu izmiče, moram mu okrenuti leđa i zauzeti određene stavove prema njemu.“⁶

Naglašeni stavovi su stavovi svijesti gdje se manifestira dijalektika subjekt-objekt u susretu sa Drugim, odnosno gdje se transcendira transcendirano u smislu da se fiksirani u-sebi negira pomoću za-sebe i konsekventno opet fiksira u određeni u-sebi. Sjedim na terasi kafića i promatram novopridošle goste čiji bitak-za-druge fiksiram i oslikavam primjerice na način da su Drugi tu pročitati novine, popiti kavu ili uzimaju predah od posla u pauzi. Drugi je u potpunosti bespomoćan u tom momentu oduprijeti se procesu objektiviranja vlastitog subjektiviteta jer zna da je onaj Drugi ontološke konstitucije kao i bilo koji Drugi u svijetu. Ovakav prijeteći odnos Sartre naziva *konflikt*.⁷ A o dvama stavovima svijesti prema Drugome, Sartre piše:

„Transcendirati transcendenciju Drugoga, ili naprotiv, inkorporirati tu transcendenciju u sebi bez da joj se liši karakter transcendencije -- to su dva prosta stava koja mogu zauzeti u konfrontaciji sa Drugim.“⁸

U trećem poglavlju trećeg dijela *Bitka* Sartre je odabrao i detaljnije opisao nekoliko specifičnih stavova prema Drugom, koje se u konačnici svode na one općenitije – mazohizam i sadizam, odnosno radi se o pojedinačnom opisu manifestacija neuravnoteženosti bitka-za-sebe i bitka-u-sebi u različitim situacijama. Jasno, opisi predstavljaju oprimjerenu dijalektiku transcendiranja fakticiteta i neautentičnim svojatanjem fakticiteta, ali nipošto ne izlistavaju konačni popis stavova prema Drugom. Doduše, upozorava nas Sartre, konstituirati odnos prema Drugom zapravo predstavlja kako smrt drugog, tako i smrt same dijalektike, jer svaki zauzeti stav svijesti se ispoljava i zatim gasi u fatalitetu kruga.

Ključna točka sintetiziranja i čitanja smisla situacije predstavlja pogled kao primarni ontološki instrument koji ukazuje na nametljivost i ranjivost bitka-za-druge, no koji je također i fundament u primarnoj relaciji sa Drugim. Pojava Drugog u mom perceptivnom polju označava bitno drugačiju sintetizirajuću točku nego pojava mrtvih predmeta. Stojim na željezničkom kolodvoru i promatram situaciju razlažući je na različite dinamične stavke:

⁶ Ibid., str. 473

⁷ Usp., ibid., str. 475. Treba napomenuti da se Sartre pod tim pojmom ne referira na uobičajeno značenje fizičkog konflikta, nego isključivo onog ontološkog u kojem se radi o konfliktu svijesti o Drugom i svijesti Drugog o meni. Preciznije, konflikt je formaliziran regijama bitka u-sebi i za-sebe gdje pogled Drugog definira moj bitak-za-druge (odnos je omogućen bitkom-za-sebe) što za mene predstavlja opasnost ograničavanja vlastite slobode u prisutnosti Drugog. Dakako, odnos je recipročan.

⁸ Ibid., str. 474

nadolazeći vlak, oglasnu ploču ispisanu kronološki poredanim terminima ostalih planiranih nadolazećih i odlazećih vlakova, bijelo-prljave stolice u čekaonici, aparate za kupnju putnih karti... Svi predmeti su mi dani u jednom potezu u kojem lakoćom zahvaćam objektivitet pojedinih instanci u svijetu, precizirano u ovom slučaju, situaciji koju lingvistički semantiziram u „željeznički kolodvor“. No također na tom kolodvoru primjećujem drugu osobu koja čvrsto drži ručku kufera i svako malo gleda sat na početnom zaslonu mobitela. Pretpostavljam da ta osoba čeka nekoga ili poziv operatora na razglasu za ukrcaj putnika u određeni vlak. Premda u tom momentu ta osoba i ja dijelimo isti spacijalno-temporalni okvir, onako kako je prije situacija bila osmišljena sa vlastite pozicije, u istom potezu je tako iznenada raspršena pojavom Drugog u istoj situaciji. Čeka li ta osoba zaista nekoga ili ukrcaj u određeni vlak? Je li razlog učestalog posezanja za mobitelom iz džepa zbilja informiranje o satu ili iščekivanje poruke da će se očekivanje susreta druge osobe odgoditi za određeno vrijeme? Način na koji se određeni subjekt postavlja kao središnja točka tumačenja situacije odjednom zadobiva nepoznanicu u formi Drugoga koji je također zasebna središnja točka tumačenja:

„(...) postoji obuhvatni prostor koji grupiran oko Drugoga te je taj prostor načinjen i od moga prostora; postoji neko razmještanje u kojem ja sudjelujem, ali koje mi izmiče, razmještanje svih predmeta koji obitavaju u mom univerzumu.“⁹

Unatoč tome, u obje inačice perceptivnog polja, onaj Drugi je također neminovno zahvaćen i kao objektivitet. Kao i mrtve predmete, istom lakoćom ga mogu spacijalno odrediti kao 'netko tko stoji lijevo od konduktera na peronu 104', ali ukoliko pretpostavimo da je taj objektivitet naziva 'čovjek', u jednom nasrtaju pogled Drugog čovjeka kao subjekta, objektivizira mene. Ovo, kako Sartre anatomski opisuje, „unutarnje krvarenje“¹⁰ je, premda izniklo iz pretpostavke da je određeni objektivitet čovjek, posljedica totaliteta bitka-u-svijetu. Pretpostavku dozvoljava fenomenološko svojstvo čovjeka da bude pogledan (odnosno da bude Drugom objekt) i da usmjeri pogled na Drugog (odnosno da mu Drugi bude objekt). Bitak-u-svijetu dalje podrazumijeva trostruku relaciju bitka-za-druge, svijeta i Drugoga, te

„(...) originalni odnos mene i Drugoga nije samo odsutna istina usmjerena preko konkretne prisutnosti predmeta u mom univerzumu; to je isto konkretni, dnevni odnos kojeg svakog trenutka zahvaćam iskustvom. U svakom trenutku Drugi *me gleda*.“¹¹

Dakako, kada se spomene 'pogled', Sartre ne ograničava raspon te riječi na isključivo dvije očne jabučice povezane sa odgovarajućim optičkim centrom u mozgu kojim dešifriramo i

⁹ Ibid., str. 343

¹⁰ Usp., ibid., str. 345

¹¹ Ibid., str. 345

prepoznamo stvarnost oko sebe. Značenjem pogleda u *Bitku i ništa* Sartre pokušava koncentrirati bilo kakvu vrstu manifestacije Drugoga koji se može u neizvjesnom trenutku dočepati subjektive vlastite fenomenološke ranjivosti – biti-pogledan, kao i što to vrijedi i za Drugog. Tako prisutnost drugoga upućuje i šuškanje grmlja, zvuk silovitog hoda u hodniku ili zaprljana šalica kave u kuhinjskom sudoperu... Uloga ništavila u manifestaciji otimanja i konvertiranja djelića subjektiviteta u objektivitet Drugog ovdje igra ključnu ulogu. Konkretizaciju ništavila gdje je situacija posmatrana kao meni prijeteća zbog susreta s Drugim se također može očitovati u prisutnosti odsutnosti Drugoga. Učestalim iskustvom biti-pogledan vlastito refleksivno 'sebe' se pojavljuje svijesti u formi objekta, objekta koji je načinio onaj Drugi. Možda prethodni zvuk šuškanja grmlja nije uzrokovan ljudskim korakom, već jakim vjetrom? Svejedno se isto susrećemo sa vanjskom prijetnjom svijeta, izvorišta u Drugom, ali u ovom primjeru izvorište je u formi konkretnog ništavila prisutnosti odsutnosti Drugog.

Ontološka otmica vlastite transcendencije kulminira u *sramu*. Poznato nam je da svaki subjekt posjeduje i bitak-za-druge kojim se pojavljuje i prezentira Drugom. Odvažim li se kao subjekt u epistemološku potragu tuđe privatne hermeneutike, zatvorit ću vrata spavaće sobe i zatim otvarati jednu po jednu ladicu i vrata ormara i pažljivo promatrati njihov sadržaj. Nalazim se u situaciji gdje naizgled dominira moja transcendencija u sadističkom pohodu na tuđu predmetnu intimu, moja svijest je središnja točka osmišljavanja situacije fundamentalnog zadatka o pridobivanju dodatnog epistemološkog sadržaja bez izravnog konfrontiranja sa Drugim, jer, Drugi me može slagati, a predmeti u-sebi, ali za-mene. Iznenada se vrata spavaće sobe otvaraju te se centar situacije naglo fokusira u Drugom kao pogledu. Subjekt je zamrznut u činu, ogoljen, transcendirana mu je transcendencija, zapečaćen je u sramu odnosno u esenciji bitka-u-sebi pukom pojavom pogleda Drugog. Svi predmeti kojih se znatiželjni-subjekt maloprije dohvatio i razgledavao, instrumentalizirao imajući pod vidom nametanja vlastitih mogućnosti, sada zadobivaju instrumentalnu moć transcendencijom Drugoga:

„Zbog ove činjenice moj odnos prema predmetu ili mogućem predmetu se raspršuje pred pogledom Drugog i u svijetu mi se pojavljuje kao vlastita mogućnost korištenja predmeta, ali samo što mi ta mogućnost u principu bježi; to jest, ukoliko je nadiđena od strane Drugog prema njegovim mogućnostima.“¹²

Tako noćnu lampu na ormariću Drugi može instrumentalizirati kao izvor svjetla kako bi još jače kontaminirao svijest pogledanog subjekta objektiviravši je sramom, ili pak upotrijebiti noćnu lampu kao instrument za fizički obračun sa posramljenim. Bilo da se radi o jednom od

¹² Ibid., str. 353

ta dva ili nekom trećem slučaju, različiti ishodi konkretizacije mogućnosti koje Drugi nameće ujedno postaju i moje vlastite mogućnosti, doduše u formi objektivizacije moje slobode u onaj u-sebi. Nakon glasnog uzvika optužbe za krađu, uhvaćeni, razotkriveni i posramljeni subjekt u danom trenutku može verbalno zaniijekati takvu optužbu dajući izliku da pokušava naći određeni predmet u njegovom vlasništvu te da ima dopuštenje za pretres sobe.

U svakom bitku-za-sebe naznačuju se implikacije komplementarnosti sa bitkom-za-druge. Analizirajući određeni čin, odnos posredovan pogledom ukazuje na izmjeničnu relaciju subjekta i Drugoga, ali prezentacija istog bitka-za-druge neće biti obojana istim stavom svijesti kao onim originalnim odakle je i potekao taj bitak-za-druge. Bitak fenomena i fenomen bitka su tu identično prihvaćeni, te je u jednom mahu subjekt zalijepljen opis moralističke konotacije hermetičnog bitka-u-sebi kao 'kradljivca'. Premda subjekt zbilja ima svijest o vlastitoj povijesti krađe predmeta, kako je prvi put uhvaćen na djelu, on Drugom negira svoju intenciju i postignute radnje u sobi, dok intramonologom sebi utvrđuje da će nakon toga prestati sa krađom, iako mu je, fundamentalnije, svijest o budućim projektima obojana kleptomanskim nagnućem. Optužbu subjekt dovodi u pitanje nadilazeći tvrdnju da on *je* kradljivac, te Drugom iznosi drugi alternativno opravdanje sugerirajući tako alternativnu perspektivu svog bitka-za-druge. Gore je spomenuto da je konflikt neizbježan ontološki mehanizam dinamične izmjene subjekt-objekt u susretu sa Drugim, gdje epistemologija ima sporednu ulogu posrednika i razmjene znanja. Zbog specifičnog upliva za-sebe u ništavilo, moj odnos s Drugim je fundamentalno konstantno 'u opasnosti', te je od subjekta uvijek ovisi kakav će stav svijesti zauzeti prema određenom odnosu.

Prisustvo Drugoga za Sartrea je izuzetno utjecajna činjenica da subjekt također može i prema samom sebi zauzeti stav oprečan fundamentalnom izboru svijesti i prezentirati ga u bitku-za-druge. Ontološka struktura čovjeka kao dijalektika bitka-u-sebi i bitka-za-sebe operira u situaciji omeđenoj karakterističnim fakticitetom i transcendencijom. Iako svijest, tj. bitak-za-sebe, je apsolutno slobodan potez čovjeka da određenim stavom svijest o svijetu egzistira i ophodi se sa drugima kao bitak-u-svijetu, na određeni način čak i taj bitak-za-sebe povlači sporedni uteg fakticiteta. Postoje činjenice koje bitak-za-sebe u svom stilu nije odabrao, primjerice, čovjek je rođen u određenom mjestu i vremenu, zauzima poziciju člana više-srednje klase u malom ruralnom mjestu kao potomak obitelji bankara, fenotipski je bijele puti, nižeg rasta i medicinske anamneze koja upućuje na kardiovaskularna oboljenja itd. Tom totalitetu činjenica združenih u ono u-sebi je teret fakticiteta bitka-za-sebe kojem umiče, ali istodobno, bitku-za-sebe kao negaciji je u određenom smislu potreban bitak-u-sebi jer intencionalni karakter svijesti iziskuje da bude predmet *o* nečemu.

„Za-sebe je održavan neprekidnom kontingencijom za koju je odgovoran i koju asimilira bez mogućnosti da je ikad može suspregnuti. Ova neprekidna letimična kontingencija onog u-sebi koja, bez da si ikad dozvoli da se zadrži, opsjeda za-sebe i ponovno spaja na ovaj u-sebi – ova kontingentnost je ono što ćemo nazvati da *fakticitet* ovog za-sebe je, da *egzistira*, iako nikad ne možemo *realizirati* taj fakticitet i iako ga uvijek razumijevamo kroz za-sebe.“¹³

Za razliku od kompletirano danih struktura fakticiteta bitka-za-sebe, čovjek pozicionalne svijesti svog fundamentalnog izbora može zauzeti stav svijesti u kojem svijest, kao slobodan potez čiste transcendencije, biva zarobljena u gotovu i neprobojnu strukturu fakticiteta što kasnije ima ulogu fundamenta za opravdanje prošlih i budućih činova. Ljudski realitet je fundiran u dijalektici dvoznačnosti¹⁴ između transcendencije i fakticiteta za koje Sartre sugerira uravnoteženu koordinaciju, ali manifestacija *loše vjere*¹⁵ je takva da

"(...) ona mora afirmirati fakticitet kao *bitak* transcendencije i transcendenciju kao *bitak* fakticiteta, na takav način da u trenutku kad čovjek zgrabi jedno, iznenadno može biti suočen sa drugim.“¹⁶

U prethodno opisanom primjeru, ogoljen autonomije situacijom u kojem je kradljivac postavljen u ugroženom položaju razotkrivanja, nadasve on transcendira situaciju uskog opisa 'kradljivac' (iako sukladan njegovoj kleptomanskoj sklonosti), i u istom potezu opredjeljuje se drugim opisom, primjerice, iznosi opravdanje pred Drugim da je on [kradljivac] u tuđoj sobi u potrazi za određenim predmetom koje vlasnik sobe nije vratio, odnosno zatvaranjem svijesti u neki alternativni, Drugom-prihvatljivi fakticitet. Nemogućnost potpune koincidencije bitka-za-sebe, tj. svijesti, sa samim sobom, prosljeđuje bitak-za-sebe u konstantan upliv u ništavilo projicirano prema budućnosti kojoj je bitak-za-sebe kontigentan fundament te, inicijalno, svaki projekt bitka-za-sebe je samo pretpostavka. Loša vjera počiva na metastabilnoj strukturi ljudskog realiteta – fakticiteta i transcendencije¹⁷. Za razliku od konflikta koji Sartre poima kao konflikt isključivo u domeni svijesti subjekta u susretu sa Drugim, loša vjera nosi i praktičnu

¹³ Ibid., str. 131

¹⁴ Beauvoir, S. *The Ethics of Ambiguity*, str. 129

¹⁵ U svakodnevnom francuskom jeziku, fraza *mauvaise foi* (hrv. loša vjera) se koristi kao uzrečica koja se, obično u svađi, dobacuje nekoj osobi kao sredstvo kritike i upućivanja na izbjegavanje preuzimanja odgovornosti za neki događaj ili pojavu koja ima nepovoljan rezultat. Osoba optužena za lošu vjeru zna i svjesna je da je ona bila odgovorna za ono za što je optužena, ali suočena sa drugim osobom, prebacuje odgovornost na nešto ili nekog drugoga.

¹⁶ Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, str. 98

¹⁷ Usp. Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, str. 99

dimenziju zauzimanja specifičnog stava svijesti i egzistiranja u tom stavu, odnosno kako Heter tvrdi:

„Loša vjera je 'proživljena' u smislu da se izražava kroz činove, kao i vjerovanja i stavove. Činjenica da 'Osoba može živjeti u lošoj vjeri' implicira da loša vjera ima status projekta, to jest, pothvat kojem se kontinuirano teži u dužem vremenskom periodu.“¹⁸

Dakako, u određenom obliku manifestacija loše vjere je neprestano prisutna u obnašanju neke uloge u situaciji, no održivost i posljedično, zamjenjivost jednog tipa loše vjere ovisi o onome što Heter nadalje naziva slabim i jakim karakternim sudovima¹⁹, odnosno u Sartreovom primjeru u kojem homoseksualac

„(...) ima neshvatljiv, ali jak osjećaj da homoseksualac nije homoseksualac na način da je ovaj stol, stol, ili da je ovaj crvenokosi muškarac crvenokos.“²⁰

Oscilacija loše vjere između tenzičnosti transcendencije i fakticiteta se u Sartreovoj ontologiji prevodi također i kao oscilacija između tenzičnosti subjekta i objekta, kao što smo to prethodno opisali u dijalektici mog bitka-za-druge i Drugog, gdje loša vjera kod čovjeka se pojavljuje kao potpuna objektivnost ili potpuna subjektivnost. U prvom slučaju, pozivamo se opet na primjer sa kradljivcem, on u istom potezu ima svijest o vlastitoj prošlosti i također je negira (fakticitet) u susretu sa Drugim, sve dok u prezentu ima svijest o kleptomanskoj sklonosti. Ako bi taj kradljivac analizirao vlastite mogućnosti budućih projekata, naišao bi na činjenicu da bi ga kleptomanske sklonosti mogle uvelike spriječiti u projektu bivanja nečijim dobrim i pouzdanim prijateljem, partnerom, trgovcem, građaninom itd. Izgleda da ipak sebe ne posmatra kao u potpunosti definiranim kradljivcem zatvorene sudbine. Takvo dinamično izmjenjivanje varijanti vlastitog projiciranja u budućnost bi odgovaralo Heterovom opisu slabijeg karakternog suda, gdje kradjivac ima svijest o vlastitom objektivitetu (fakticitet prošlosti), skriva ga u susretu sa Drugim, no također je spreman objektivitet mijenjati nadopunjavanjem drugih radnji koje nisu kleptomanske.

Fakticitet situacije i intendirani cilj

Sloboda, za-sebe, svijest, ništa – u Sartreovom *Bitku i ništa* su te četiri instance pretežito homologne, a upućuju na ontološku mogućnost transcendencije konkretnog u jednom čistom neopstruirajućem uzletu svijesti u skladu sa intendiranim ciljem. Prozivajući pristaše

¹⁸ Heter, T. Storm, *Sartre's Ethics of Engagement: Authenticity and Civic Virtue*, str. 63-4

¹⁹ Usp. *ibid.*, str. 71

²⁰ Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, str. 107

determinizma u odjeljku o situaciji²¹ koji slobodu poimaju jednosmjernom i fatalističkom odrednicom bitka, Sartreova opozicija u maniri hegelijanske dijalektike, jedan od fakticiteta potrebnih za manifestaciju slobode u situaciji, uz mnoge druge koje će biti navedene, je i intersubjektivno uvažavanje.²²

Smislenost spontaniteta slobode je moguće iščitati isključivo u situaciji ništenja onoga što već jest zaključeno, a karakteristike slobode kao kontigentnog momenta Catalano sažima u osam točaka:

- „1. Za-sebe ne posjeduje prvo bitak da bi potom djelovao; umjesto toga, biti znači djelovati.
2. Djelovanje i bitak za-sebe je slobodna determinacija, izbor njegovog bitka.
3. Ova sloboda je intencionalna. To je izbor svrhe ili fundamentalnog motiva u kojem razlozi i sekundarni motivi za djelovanje tek-nastaju.
4. Fundamentalni motiv za djelovanjem je predrefleksivni bitak mog projekta; razlozi mojih činova su objektivni čimbenici otkriveni refleksijom na ono što je dano u svjetlu mog motiva.
5. Ono što je dano čisto i sirovo je apstrakcija; u konkretnom, ono dano već posjeduje težinu kao razlog za djelovanjem kroz fundamentalni izbor za-sebe.
6. Sloboda onog za-sebe nije apstraktna sloboda razdvojenog duha; to je sloboda koja je ništavnost nečeg danog. Za-sebe bira sam svoj smjer od neke dane prošlosti, ali uvijek mora biti projekcija od neke prošlosti.
7. Ljudski realitet mora birati sam sebe kao slobodnog, čak i kad si ne može utemeljiti slobodu. Svoju bezuvjetnu slobodu dijeli univerzalnom kontingentnosti svog bitka: za-sebe je neuspjeh u-sebi da bude sam sebi fundament. Dakle, sloboda, kao neuspjeh, je neprekidan pokušaj bježanja od kontingencije interiorizirajući i opravdavajući samu kontingenciju koja preostaje kao poklonjena izboru.
8. Jedinstvo svijeta je refleksija o nužnosti slobodnog biranja sebe kao jednog načina bivstvovanja u svijetu. Ali ova fundamentalna sloboda je nestabilna, budući da mi svaki izbor otkriva mogućnost drugih izbora.“²³

²¹ Usp., *ibid.*, str. 619. Sartre je o odnosu etike, determinizma i slobode pisao u eseju „Determinism and Freedom“ u *Selected Prose: The Writings of Jean-Paul Sartre*. Northwestern University Press, Evanston, 1974.

²² Heter, T. Storm, „Authenticity and Other: Sartre's Ethics of Recognition“, *Sartre Studies International*. 12 (2/2006), str. 17-43

²³ Catalano, Joseph S., *A Commentary on Jean-Paul Sartre's 'Being and Nothingness'*, str. 202

Ispraznost i ništavnost onog za-sebe kao slobode znači da za-sebe nije i ne može biti sam sebi osnova i uvjet slobode. Ali ako uzmemo totalitet bitak-u-svijetu čije djeliće itekako možemo opisati, definirati, istumačiti ih na način projekcije u vlastitu budućnost, izgleda da je slobodi kao momentu negacije itekako potreban gotov, dani element. U kojem smislu, dakle, možemo govoriti o ontološkoj uvjetovanosti slobode, tj. o odnosu slobode i danog? Stanovito je da bitak-u-sebi zbog svoje ontološki definirane strukture predstavlja ireverzibilni uteg fakticiteta koji je čovjeku u situaciji jednostavno hereditaran. No, promotrimo li mehanizam u kojem čovjek na ovaj ili onaj način može adresirati o određenom bitku-u-sebi, uviđa se da je, prvo selekcijom, a onda internom negacijom njenog materijala, pretpostavljena sloboda pomoću koje čovjek svakim stavom primjenjuje određeni ontološki rascjep danog u slobodnom činu. Stoga, svaki bitak, ukoliko jest bitak, i kako bi uopće bio očitovan kao takav, je nužno pretpostavljen određenom slobodom, tj. bitkom-za-sebe. Zauzeti stav prema nečemu ili izabrati te istaknuti i uvažiti neki bitak-u-sebi prisutnim – oba čina pretpostavljaju djelovanje slobode koja je u sljedećem smislu limitirana koketiranjem sa danim bitkom:

„(...) činjenica da nije moguće ne biti slobodan je fakticitet slobode, i činjenica da nije moguće ne egzistirati je njena kontingencija. Kontingencija i fakticitet su zapravo jedno (...) sloboda je izvorno relacija prema danom.“²⁴

Sad se sloboda može također opisati i kao paradoksalan moment – sloboda se manifestira u situaciji kao otpor preprekama i zahtjevima koje sačinjavaju situaciju, a opet, sama situacija zadobiva logos tek nakon što postane predmetom slobodne svijesti. Prva u nizu kontingentnih momenata u situaciji koju Sartre navodi u *Bitku* je mjesto. Uzme li se bitak kao prosti egzistent koji jednostavno 'je' u nekom mjestu, taj egzistent biva u apsurdnoj kontingenciji koju on sam nije odabrao, već 'negdje tamo' egzistira na neodređen način. Kako bitak u Sartreovoj ontologiji konstituira i bitak-za-sebe, tako taj bitak-za-sebe kao apsolutna negacija bitka-u-sebi, uspostavlja relacije onog, isprva neodređenog egzistenta koji prosto 'je', u bitak koji sada egzistira u posebnom odnosu na neki predmet kraj kojeg još-nije. Bitak-za-sebe je, dakle, apsolutno protežan te za njegovu projekciju na nekom drugom mjestu u odnosu na trenutno mjesto u kojem je, nije potrebna fizička prisutnost u određenom prostoru. Sartreov koncept mjesta, jasno, nije naturalistički te je samim time govoriti o mjestu kao konceptu otuđenog od onoga što mjesto konstituira i osmišljava – nihilacija i temporalizacija svijesti, je u okviru egzistencijalističke fenomenologije problematično i podložno poimanju mjesta kao kruti

²⁴ Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, str. 625

ontološki bitak-u-sebi. Biti 'tamo' označava potez projiciranja svijesti kroz tri trenutka u njenom odmicanju od bitka koji je 'ovdje':

„Nihilacija, unutarnja negacija, odlučujuće vraćanje onom tu-bitku koje ja jesam – ove tri operacije su zapravo jedna. Postoje samo trenutki originalne transcendencije koja se lansira naprijed prema cilju koji me nihilira tako da sam sebi mogu razotkriti što ja jesam pomoću budućnosti.“²⁵

Prošlost kao drugi segment fakticiteta slobode je bitno određena kakav će stav svijest zauzeti prema toj prošlosti u budućnost. Samim time, budućnost je također ta koja razotkriva je li neka prošlost živa ili mrtva²⁶ vlastitim posmatranjem nekog događaja u prošlosti u odnosu na sadašnjost koja je kroz fundamentalnu svrhu uvijek postavljena u buduću tijek. Primjerice, premda je za Djanga Reinhardta, poznatog gypsy jazz gitaristu gubitak dva prsta lijeve ruke u požaru predstavljao izuzetno traumatičan događaj u prošlosti, nakon dvogodišnje rehabilitacije svejedno je nastavio karijeru gitariste obilježenu naknadnim uspješnim izvedbama. Dok prošlost uvijek postepeno korodira u sadašnjost, tek budućim odmakom od te prošlosti može se razotkriti njen utjecaj. Stoga, čim izaberem stav svijesti u svjetlu budućnosti, moj bitak-za-druge automatski razotkriva moj projekt-u-svijetu Drugom:

„Biramo prošlost u svjetlu određenog cilja, a od te nam se točka ona nameće i proždire nas. Ovo nije zbog toga što ta prošlost ima egzistenciju po sebi različitu od onoga što mi moramo biti nego jednostavno zato što: (1) je ovo zapravo otkrivena materijalizacija cilja koji jesmo; (2) pojavljuje se usred svijeta za nas i za druge, nije nikad sama nego tone u univerzalnu prošlost i stoga se nudi drugima na procjenu.“²⁷

Svako zauzimanje stava svijesti prema prošlosti označava i konkretnu aplikaciju te iste prošlosti u njenoj fragmentarnoj formi predstavljenu i serviranu Drugom da je ukalupi u bitak-u-sebi. Taj bitak-u-sebi, kao i predmete u vlastitoj okolini, što je ujedno treći segment fakticiteta slobode, ocjenjujem i valoriziram ovisno o fundamentalnom izboru i krajnjem cilju slobode u čijem spektru postavljam određeni predmet. Predmet, bitak-u-sebi, tek postaje značajan kao otpor ukoliko se uključi u totalitet situacije, momentu gdje sloboda bitka-za-sebe djeluje i izabire. Tako predmeti, tj. bitak-u-sebi je također kontingentna ontološka instanca kao i kontingentnost bitka-za-sebe u smislu da je svijest, zbog intencionalnog karaktera, uvijek odmaknuta od predmeta kojeg zahvaća. Konkretna manifestacija slobode je moguća jedino u

²⁵ Ibid., str. 633

²⁶ Usp., ibid., str. 641

²⁷ Ibid., str. 645

situaciji, i to izborom, i pod vidom fundamentalnog cilja, gdje svijest izabire instrumentalizirati različite predmete unutar te situacije, ocijenivši ih kao savladivima ili nesavladivima za aktualizaciju intencije.

Ispoljavanjem određenog predmeta u kontekstualnom mnoštvu, svijest negira ono što ona nije (jer da svijest *je nešto*, onda bi bila zatvoreni bitak-u-sebi) te unosi ništavilo u svijet kojim se odmiče od predmeta koji je konačan, ali svejedno kontingentan. Zbog prisustva konkretnog ništavila, na svojevrsan način može se govoriti i o 'fatalizmu' slobode, odnosno o popularnom Sartreovom citatu da je čovjek osuđen na slobodu u sljedećem izvatku:

„To je zbog toga što je sloboda osuđena na slobodu – tj. ne može sebe izabrati kao slobodu – da postoje stvari; to jest, mnogovrsnost kontingencije u čijoj srži je ona sama sebi kontingencija. Zbog ove pretpostavke i zbog njenog nadilaženja su mogući *izbor* i uređenje stvari *u situaciji*; ono što je izraženo *u situaciji* nepredvidivošću i otporu okoline su kontingentnosti slobode i kontingentnosti u-sebi. Stoga, ja sam apsolutno slobodan i apsolutno odgovoran za svoju situaciju. Ali nikad nisam sloboda osim *u situaciji*.“²⁸

***Sartre par lui-même*²⁹ (hrv. *Sartre o sebi*) i odmak od rane ontologije**

Simone de Beauvoir u svom djelu *The Ethics of Ambiguity* izdanom četiri godine nakon Sartreovog *Bitka i ništa* zauzima vlastitu interpretaciju i opis fatalizma slobode započevši jednim pitanjem koje joj se logički nameće nakon iščitavanja Sartreove koncepcije slobode:

„Sartre izjavljuje da je svaki čovjek slobodan, da nema načina da on nije slobodan (...) Kakvo je značenje u riječima *željeti sebe* slobodnim, budući da *smo* otpočetka slobodni? Kontradiktorno je postaviti slobodu kao nešto što mora biti osvojeno ako je ona isprva dana.“³⁰

Takav način promatranja slobode označava ontološku degradaciju slobode iz za-sebe u u-sebi te nalikuje poimanju slobode kao kvalitete nalijepljene na određenu stvar. Premda svijest

²⁸ Ibid., str. 653

²⁹ Naslov je referenca na istoimenu knjigu publiciranu (Gallimard, Pariz, Francuska 1977.) kao transkripcija filmskih vrpca i intervjua sa Jean-Paul Sartreom montažiranih u dokumentarni film prvi put prikazan u Parizu, 27. listopada 1976. Za potrebe ovog rada koristit će se engleska inačica iste knjige: Sartre, Jean Paul. *Sartre by Himself*. Urizen Books Inc. New York. 1978.

³⁰ Beauvoir, Simone. *The Ethics of Ambiguity*, str. 24

zauzimanjem određenog stava u svijetu prethodno diskriminira sebe i ostale pojedinačnosti na način da ona nije-stablo, nije-osoba-koja-čeka-vlak itd., isprva negativna dijalektika njenog spontaniteta ipak u svojoj manifestaciji iziskuje i svojevrsnu pozitivnu pretpostavku. Kako čista sloboda izbjegava ontološku stabilnost identiteta, potrebno ju je sagledati u činu pod određenim intendiranim ciljem, odnosno pozitivno pretpostavljen projekt u kojem se neprisutnost zamjenjuje u prisutnost i riječ u djelo.

„Nije stvar povlačenja u potpuno unutaršnjem i, štoviše, apstraktnom potezu danog spontaniteta, nego pridržavanja u konkretnom i određenom potezu pomoću koje se taj spontanitet definira nasrtajem ka cilju.“³¹

Sloboda izmiče, zaobilazi i osmišljava samu sebe negacijom stvari kojih ona ni-je. Takav kontekst je stanje konstantne tenzičnosti svijesti u otporu prema pojedinačnim krutim predmetima u svijetu u kojemu intendirana svijest zadobiva smisao u momentu konkretnog razotkrivanja svijetu – u činu. Promatrati čin u trodimenzionalnom potezu znači promatrati ga kao izbor svojstven određenoj svijesti koja se željom potvrdila pred Drugim. Pripisati izbor određenoj svijesti također označava i povratak činjenici koja pripada prošlosti, a koju svijest ujedno uvažava na način da nije i da neće biti prošla realizacija sebe jer je u mogućnosti razlikovanja i odmicanja sebe od prošlog, sadašnjeg i budućeg. U suprotnom, bez uvažavanja prošlog čina svojstvenog određenoj svijesti, prošla činjenica bi se rastopila u bezličnost ostalih učmalih predmeta u-sebi, a dopusti li se svijesti preblizak odnos sa identifikacijom činjenice, gubi se prepoznati svijest kao slobodu za-sebe, već se očituje kao inertna krutost u-sebi.

Nešto pozitivniji stav realizacije slobode u odnosu prema Drugom de Beauvoir vidi u formatu otkrivanja bitka Drugima, ali na način gdje Drugi može preuzeti tu točku otkrića i potom je transcendirati u slobodnom potezu:

„Čovjekove konstruktivne aktivnosti uzimaju valjano značenje tek onda kad se pretpostavljaju kao korak prema slobodi; i recipročno, vidljivo je da je takav korak konkretan: otkrića, izumi, industrije, kulture, slike i knjige žive u svijetu konkretno i otvaraju konkretne mogućnosti ljudima.“³²

Apel za posmatranjem drugog kao slobodom je bitno ponoviti jer je čovjek i za Simone – nekompatibilna ontološka struktura, *nedostatak* koji je neizbježan za zdravi odnos sa bitkom-u-svijetu i Drugom, a koji Drugi također može nasilno pokušati popuniti i time prisiliti da čovjeka identificiramo sa krutošću stvari u-sebi. Svojevoljno zatvaranje ontološke tenzije

³¹ Ibid., str. 26

³² Ibid. str. 80-1

čovjeka na način puštanja potpune dominacije jednog ontološkog u-sebi pola u lošoj vjeri je samo jedan od načina izbjegavanja prihvaćanja ontologije ljudskog stanja. U jednom drugom načinu također svojevoljne ontološke iluzije, čovjek želi sebe promatrati kao sintetički čvor u-sebi-za-sebe, odnosno kao apsolutnog bitka boga, predstavljajući totalitet dan u jednom momentu gdje je dijalektika ontologije pomirena sa metafizikom savršenosti. Kako je čovjek opet samo ontološka tenzija dvaju polova u-sebi i za-sebe presječena onim Ništa, svaki projekt pokušaja postizanja savršene božje dijalektike je uzaludan. Naspram tih pothvata postavlja se egzistencijalistička konverzija koja uzaludnosti pomirenja ontoloških polova pristupa na sljedeći način kako to Simone opisuje:

„Neuspjeh nije nadiđen, već pretpostavljen. Egzistencija se afirmira kao apsolut koji traži svoju potvrdu u samoj sebi bez suzdržavanja, iako se može izgubiti u pokušaju očuvanja. Kako bi došao do te istine, čovjek ne smije pokušati razotkriti dvoznačnost njegovog bitka već suprotno, prihvatiti zadatke njegovog ostvarivanja. On će se ponovno susresti sam sa sobom ukoliko je suglasan da ostane u odstojanju sa samim sobom.“³³

Djelovanje egzistencijalističke konverzije Simone dalje uspoređuje sa djelovanjem huserlijanske redukcije u smislu da konverzija preventivno otklanja mogućnost zapuštanja slobodnog projekta egzistencije gdje se intendirani cilj poima apsolutnim, na način da apsolutnost (koja će ionako završiti u beznađu) zahvaća u 'zagrada' te vraća intendirani cilj originalnoj slobodi, odnosno čovjeku kao slobodnom projektu.³⁴

Sartreova faza prve etike

Da je *Bitak i ništa* filozofijski esej koji etiku postavlja u ontološkom grču i čovjeka u situaciji gdje je pomirba sa činjenicom neizbježnosti vječitog stanja konflikta sa Drugim nemoguća, priznaje i sam Sartre u *Notebooks for an Ethics*:

„U činjenici da je *Bitak i ništa* ontologija prije konverzije se uzima zdravo za gotovo da je konverzija nužna i da, kao posljedica, imamo prirodan stav.“³⁵

³³ Ibid., str. 13

³⁴ Usp., ibid., str. 14

³⁵ Sartre, Jean Paul. *Notebooks for an Ethics.*, str. 6

Svoju najavu iz posljednjih dviju rečenica³⁶ u zaključku djela *Bitak i ništa* Sartre je razvio u periodu od 1947. i 1948. godine, ali samo djelo *Notebooks for an Ethics* je izdano posthumno 1983. na dopuštenje njegove pokćeri koja je držala vlasništvo nad svim Sartreovim rukopisima, Arlette Elkäim-Sartre. Kako će biti i vidljivo u nastavku rada, Sartre je razradio i nadogrudio neke koncepte koje su u *Bitak i ništa* upućivali na određenu vrstu ontologijskog pesimizma, a relevantni su za format egzistencijalističke etike.

Sartre je točno dva puta imao namjeru razviti spis o etici koji bi, tematski i motiviran njegovim osobnim okolnostima, slijedio njegov tada objavljen literarni opus. Umjesto toga i zbog razloga koje možemo samo pretpostaviti, niti jedan od ta dva literarna projekta nije završen kako to priznaje i sam Sartre:

„Kad bolje razmislim, napisao sam dvije "Etike": prvu između 1945-47, potpuno mistificiranu - "Etiku" za koju sam mislio da mogu napisati nakon što sam završio *Bitak i ništa*. Bilješke koje sam napisao za tu prvu verziju sam spremio u donju ladicu. I onda bilješke datirane od otprilike 1965.-e za još jednu "Etiku" koja je vezana za problem realizma kao i morala. Mogao sam napisati knjigu osnovama iz tih bilješki, ali nisam to još stigao učiniti.“³⁷

Iako je kognitivno bio itekako sposoban za filozofsku refleksiju, zbog ostalih medicinskih tegoba koje su se godinama pogoršavale, dvije godine nakon što je izdan transkript intervjuja *Sartre by Himself*, Jean-Paul Sartre je preminuo 15. travnja 1980. u Parizu.

Referenca na to prvo razdoblje 'mistificirane' etike je dakako na period *Bitak i ništa*, djelo čije razumijevanje je potrebno kako bi čitatelj mogao pratiti ontologijski okvir u *Notebooks for an Ethics*, tzv. prve etike.

Čovjekove relacije sa svijetom ili sa Drugim, odnosno radi li se to o strahu koji se pojavljuje kada pogledamo dolje niz planinsku liticu ili smo u ontološkom konfliktu u susretu sa drugom ljudskom slobodom, u pozadini imaju predrefleksivni postulat svijesti da bude u-sebe-za-sebe, tj. bog. Čovjek pokušava pomiriti te dvije regije bitka koje su ontologijski oprečne i nužne za egzistencijalnu dinamiku ljudskog stanja. Taj ideal boga (*ens causa sui*) je tematska nit koja se provlači kroz cijeli *Bitak i ništa*; predrefleksivno zbog strukture svijesti čovjekov fundamentalni izbor, tj. „urođeni“ stav je takav i on ga usmjerava k određenim ciljevima i

³⁶ “All these questions, which refer us to a pure and not an accessory reflection, can find their reply only on the ethical plane. We shall devote to them a future work.” (Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology.*, str. 798)

³⁷ Sartre, Jean Paul. *Sartre by Himself.*, str. 81

vrijednostima. Budući da je takva koincidencija nemoguća zbog mogućnosti svijesti da zauzme određeni stav koji ona ni-je, čovjek je osuđen na neuspjeh, on je uzaludna strast. Zato Sartre u zaključnom poglavlju *Bitka* izjavljuje: „Na kraju ispada isto hoće li se netko sam napiti ili postati vođa naroda.“³⁸. Jasno, Sartre je kasnije uočio tvrdokornost te izjave i nadišao je alternativom koja pretpostavlja tranziciju svijesti kroz konverziju i radikalnu promjenu fundamentalnog izbora.

Transcendencijom ega do spontaniteta svijesti

Četiri godine nakon što je Sartre po prvi puta uopće čuo³⁹ za fenomenologiju, 1937. je izdao esej *Transcendencija ega*. U prvoj četvrtini 20. stoljeća studiji filozofije na francuskim sveučilištima su vrlo sporo počeli implementirati predmete o fenomenologiji zbog tada dominirajuće popularnih programa o psihoanalizi i epistemologiji kartezijanskog tipa. Fenomenologija kao filozofijski pravac je za Sartrea bilo osvježenje od tada statične i zamorne klime što se predavala na francuskim filozofskim katedrama. Atraktivnost fenomenologije i naglašavanja da svaki fenomen kojeg promatram za mene nosi onakvo značenje kako se meni, subjektu, taj fenomen pojavljuje, je usmjerio Sartrea na otkrivanje novog vokabulara i oruđa kojom je subjekt i njegova relacija sa okolinom usmjerena prema egzistencijalističkom planu.

U *Transcendenciji ega*, ego je već na početku jasno smješten u svijet⁴⁰ – prije Sartrea, Husserlov transcendentalni ego je ulogom uvjeta ujedinjavanja svih aktova svijesti stvorio potencijalne probleme sa determinizmom, u smislu da 'iza' svijesti stoji neki transcendentalni ego koji uvjetuje određene aktove svijesti. Prisjetimo li se primarne karakteristike svijesti – intencionalnosti – onda transcendentalnost ega u Husserlovom smislu predstavlja potpuno suprotno usmjerenje svijesti unatrag o čemu dalje ovise svi predmeti koje ona zahvaća različitim aktovima. Jasno, za egzistencijalističku fenomenologiju, karakterizirati svijest kao uvjetovanu je nedopustiva oznaka upravo zbog toga što je isključivo inertni, odnosno bitak-u-sebi regija bitka koja je uvjetovana od strane svijesti, jer je bitak-u-sebi uvijek *za* neku svijest. Smjestivši svijest u svijet, Sartre je kompletno izvrnuo svijest prema vani i oslobodio je bilo kakve transcendentalne polazišne točke. Osim toga, purifikacija svijesti i okrenutost prema

³⁸ Sartre, Jean Paul. *Being and Nothingness.*, str. 797

³⁹ Usp., Bakewell, Sarah. *At the Existentialist Café: Freedom, Being & Apricot Cocktails.*, str. 1-2

⁴⁰ Usp., Sartre, Jean Paul. *Transcendence of the ego.*, str. 31

svijetu dozvoljava opis svijeta s egzistencijalističke perspektive gdje čovjek uživa apsolutni spontanitet svijesti.

Očistivši svijest od bilo kakve intruzije sadržaja, na koji se onda način može utvrditi da je neki akt svijesti točno *moj* akt svijesti? Sartre će se složiti sa Husserlom da ovo psihičko i psiho-fizičko 'me/mene' je zagrađeno epoche potezom⁴¹ te nam preostaje razjasniti ulogu ovog *ja*. Kod Kanta imamo opasku da ovo transcendentalno *Ja* mislim mora moći pratiti sve naše predodžbe⁴², što je tvrdnja o mogućnosti – *Ja* mora biti u mogućnosti prepoznati i pripisati svoja razmišljanja kao vlastita. Za Husserla transcendentalno *Ja* je sveprisutna činjenica u svijesti koja uvjetuje akte i stavove svijesti. Status *Ja* kao činjenice kod Husserla je postignut fenomenološkom obradom stvari – fenomenologija kao deskriptivna znanost nas stavlja pred samu stvar intuicijom, odnosno stavlja nas pred samu činjenicu. Činjenica o transcendentalnom *Ja* je evidentna, prema Husserlu, nakon što smo sproveli epoche – transcendentalni *Ja* ima status apsolutne činjenice koja prati svijest sa svojim psihičkim i psihofizičkim *mene* što stoji izvan svijesti. Sartre će ovdje zastati i usporedno analizirati status i doseg transcendentalnog *Ja* sa doktrinom fenomenologije, odnosno intencionalnosti – je li ovo transcendentalno *Ja* zbilja potrebno da bi se utvrdila personalna individuacija svijesti? Ponovimo li princip da je svijest uvijek svijest *o* nečemu, svijest je ontološki postavljena kao ništa i kao praznina koja nužno nije i ne smije biti uvjetovana nikakvim transcendentalnim *Ja* koje bi stajalo iza svakog akta svijesti, označujući je kao pripadajućom određenom subjektu. Pozivajući se na transcendentalno *Ja* nameće se predmetnost ionako prirodnoj ispraznosti svijesti i njena okrenutost prema vani, prema svijetu, što također znači da

„(...) fenomenološko poimanje svijesti čini ujedinjujuću i individualizirajuću ulogu onog *Ja* potpuno beskorisnom. Nasuprot tome, svijest je ta koja omogućuje jedinstvo i osobnost mojeg *Ja*. Stoga transcendentalno *Ja* nema *raison d'etre*..“⁴³

Umjesto apsolutnosti Husserlovog transcendentalnog *Ja* kojem Sartre zamjera jer je zanemario zakon o intencionalnosti svijesti, na tron je vraćena svijest kao fundament sve relacije sa svijetom, uključujući i s egom – svijest sada zauzima apsolutan status, svijest ne samo da je uvijek svijest *o* nečemu, nego također je i svjesna same sebe kao svijest *o* nečemu. Prozirnost svijesti, intencionalnost svijesti te svjesnost svijesti da je intencionalna – tri karakteristike koje su osnovna polazišna građa Sartreove fenomenološke ontologije, iznimno bitne za svijest: „To

⁴¹ Usp., ibid., str. 36

⁴² Usp., ibid., str. 32

⁴³ Ibid., str. 40

je zakon njene egzistencije.“⁴⁴. Ovim se nadovezujemo na refleksiju, odnosno problem reflektirajuće svijesti koja pokušava zahvatiti svijest koja reflektira, što predstavlja epistemološki problem započet u *Transcendenciji ega*⁴⁵. Ukoliko refleksija isključivo zahvaća predmete kako oni jesu (tj. onako kako jesu dani i gotovi reflektiranoj svijesti), a već smo utvrdili da se svijest ne sputava predmetima *u* sebi niti *iza* sebe te da svijest nije predmet, može li svijest znati samu sebe i kakav 'status' možemo pripisati takvom znanju?

Taj problem refleksije je Sartre kasnije fenomenologijski opisao u svojoj ontologiji u *Bitku i ništa*, razvivši epistemološki problem svijesti u problem bitka, odnosno da predmeti u svijetu jesu *u-sebi*, dok je svijest samo *za-sebe*; tipkovnica ispred mene je inertnog bitka, spremna da bude instrument nekoj svijesti, čovjeku, tipkovnica je *za* čovjeka. Promotrimo li pak čovjeka, s jedne strane on je *u-sebi*: činjeničan sa specifičnom hermeneutikom, genetikom i fenotipom, i s druge strane, čovjek je i svijest sa specifičnim stavovima i projektima koje samovoljno bira i komunicira sa drugim svijestima u situaciji. Zbog intencionalnog karaktera svijesti, čovjek je uz sve navedeno u konstantnom projektu ontološkog neuspjeha (*u-sebi-za-sebe*, bog) jer svijest ne može koincidirati sama sa sobom u refleksiji. Etika kod Sartre u većoj mjeri je pokušaj odgovora na problem kakav čovjek može zauzeti stav prema svijetu kao jedini bitak-*u*-svijetu sposoban ništiti i birati, te kakav stav može zauzeti prema Drugom u čijoj prisutnosti smo, kako to navodi Sartre, u (ontološkom) konfliktu.

Pomoćna i čista refleksija u odnosu na konverziju

Činjenica konflikta i neuspjelog i propalog projekta boga su odgovori svijesti koja odnose sa Drugim i sa samom sobom zauzima aktom nečiste/pomoćne refleksije. Za model egzistencijalističke etike, nečista refleksija ne ostavlja puno opcija u pogledu nadilaženja posljedica one formalne strukture svijesti (*za-sebe* i *u-sebe*) jer staje kod tereta 'prirodnog stava' što ga sa sobom nosi ona *u-sebi* regija bitka. Nečista, odnosno pomoćna refleksija je ona koja stavlja pred svijest cilj (predmet) kojom bi se ta svijest trebala voditi. U *Transcendence of the ego*, u kontekst pojavljivanja svijesti izbjegavajući ego što ona samo konstituira, Sartre koristi

⁴⁴ Ibid., str. 40

⁴⁵ Usp., ibid., str. 44

Husserlovu kovanicu 'prirodni stav'⁴⁶ i primjećuje da ta razina ne motivira na one tenzije što iziskuju redukciju epoché⁴⁷. O svijesti u prirodnom stavu Sartre ne govori u opširnom smislu kao Husserl, već se koncentrira na trenutak slabosti svijesti zaokupljena egom:

„(...) 'prirodni stav' se pojavljuje u potpunosti kao pokušaj svijesti da pobjegne od same sebe projicirajući svoj *mene* i postajući zaokupljenom tamo (...).“⁴⁸

Analogno tome, spontanitet svijesti je zaustavljen u pomoćnoj ili nečistoj refleksiji jer u njoj svijesti nameće predmetnost, nameće joj razlog svijesti za koju smo prije uspostavili da je čista sloboda, čisti spontanitet intencionalnog karaktera. Sartre ovdje želi uputiti da ljudsko stanje prvotno počiva na jednom nerefleksivnom, 'prirodnom' stavu; to se stanje tek čistom refleksijom oblikuje konkretnim, slobodno izabranim projektom. Jasno, uz to se također nadovezuje da je prirodni stav blizak jedinstvenoj ontološkoj strukturi ljudskog stanja te prodora ništavila uz čovjekov konstantni i uzaludni napor da ostvari projekt boga, u-sebi-za-sebe.

Ako je čovjek strukturalno na predrefleksivnom nivou suptilno usmjeren uvijek postupati sa pozicije neuspjelog projekta samo-zasnivanja svoga bitka, ima li smisla govoriti o onome što se iznova naglašava u egzistencijalizmu – da je čovjek osuđen na slobodu? Taj problem sa podloge fenomenologijske ontologije egzistencijalističkog tipa, itekako ima smisla. Podsjetimo se da je svaki segment analize egzistencije u filozofiji egzistencijalizma Jean-Paul Sartrea dinamičan dijalektičkom tenzijom između onoga što konstituira subjekt i situacije u kojoj se subjekt nalazi. S tim u vidu, proces do čiste refleksije ima smisla, ako krenemo od činjenice da „(...) jedna jedina osnova moralnog života mora biti spontanitet, to jest, ono izravno, nereflektivno.“⁴⁹ Iako pokušaj spasenja ovog za-sebe da se utemelji u predrefleksiji je bezuspješan, zadaća egzistencijalističke etike je pokazati kako je moguća pojava čiste refleksije.

Ta pomoćna svijest postaje opasan tandem sa lošom vjerom, za koju smo vidjeli da pruža krhki oslonac bitku na način da fakticitet predstavlja kao transcendenciju, a transcendenciju kao fakticitet. Pomoćna refleksija je također posljedica neautentičnosti čovjeka

⁴⁶ Sartreovo tumačenje Husserlovog 'prirodnog stava' se razlikuje od samog Husserla utoliko što nije osnovano na epistemološkom kontrastu između onoga što Husserl naziva pozitivnom i filozofskom znanosti. Za ovu prvu Husserl objašnjava da „(...) *prirodni stav* uma nije zaokupljen kritikom znanja. U takvom stavu naša pažnja je usmjerena – u aktovima intuicije i misli – prema danim *stvarima*, danim, naravno, kao materija, iako su nam dani na različite načine i različite moduse bitka ovisno prema izvoru i razini našeg znanja o njima. U percepciji, primjerice, stvar koja stoji pred nama naravno kao materija. On je tamo, usred ostalih stvari, živih i neživih, animiranih i neanimiranih. To jest, stoji pred nama usred nekog svijeta, koji se djelomično spoznaje kao što se neke određene stvari spoznaju, koji je djelomično dan u vezi sa memorijom – od onda kad se proširi iz neodređenog i nepoznatog.“ (Husserl E. *The Idea of Phenomenology* (na engleski sa njemačkog preveo Lee Hardy), str. 15)

⁴⁷ Usp., Sartre, Jean Paul. *Transcendence of the ego.*, str. 102

⁴⁸ Ibid., str. 103

⁴⁹ Sartre, Jean Paul. *Notebooks for an Ethics*, str. 5

koja proizlazi iz prirodnog stava. Dodatno tome, Francis Jeanson u *Sartre and the Problem of Morality*, nas upućuje na zanimljiv uvid kod konverzije. Relevantno za analizu egzistencijalističke etike, konverzija skupa sa tzv. 'pročišćujućom' refleksijom tvori

„(...) identifikaciju između fenomenologijskog stava i etičkog stava“; „izgleda da fenomenologija, opisujući područja nereflektiviteta i pomoćne refleksije, se služi i pročišćujućom refleksijom koja je ništa drugo negoli Husserlova poznata 'redukcija’“⁵⁰

Ovdje treba upozoriti da Sartreova inačica Husserlove 'redukcije' je izmijenjena te samim time ne nailazi na one epistemološke probleme na koje Husserl nailazi kada fenomenolog želi napustiti, tj. izvršiti epoché vlastitom prirodnom stavu kako bi dosegnuo fenomenološki stav.⁵¹

Sve što je do sad predstavljeno kao ontološko pojmovlje vezano za: mogućnost međuljudskih odnosa, tj. konflikta i njegovih varijacija, lošu vjeru, i učestalo inzistiranje na eksplikaciji ljudskog stanja na jednoj nekonkretnoj i idealiziranoj razini, ocrtavaju ključne točke Sartreovog promišljanja o čovjeku što seže do i uključujući njegov filozofski opus sa esejom *Bitak i ništa*. Kroz samokritiku, Sartre priznaje da je iz tog djela izostavljena bitnost konverzije kao prenosnice k autentičnosti sa slobodom kao primarnom vrijednosti svakog čovjekovog projekta: „Sama činjenica da je *Bitak i ništa* ontologija prije konverzije, uzima se zdravo za gotovo nužnost konverzije i da, kao posljedicu, imamo prirodan stav.“⁵² U *Notebooks for an Ethics*, taj pojam Sartre pomno promatra skupa sa čistom refleksijom, ispunjavajući tako obećanje iz *Bitka i ništa*. Ljudsko stanje prije konverzije je ljudsko stanje opisano sa pozicije pomoćne refleksije te Sartreov zaključak o *Bitku i ništa* u uvodu u *Notebooks* je da je početna pozicija ljudskog stanja takva da „(...) započinjemo sa bijegom i neautentičnosti.“⁵³

Unatoč nepovoljnoj početnoj poziciji bijega i neautentičnosti, čovjek kao slobodna svijest sa mogućnosti slobodnog izbora, može izabrati *živjeti* kao sloboda ili kao pojedinac u lošoj vjeri. Pratimo li važnost da su: „'Imati', 'činiti', i 'biti' su kardinalne kategorije ljudskog realiteta“⁵⁴ čiji odnos Sartre istražuje oruđem ontologije kako bi odgovorio na pitanje hijerarhijskog ustroja ovih kategorija. Jasno, budući da se ovdje radi o egzistencijalističkom modelu ontologije, prvi uvjet svog ljudskog djelovanja je pretpostavka da to djelovanje potječe od slobodne svijesti koja sama nije uvjetovana ni sa čim, ali čijim trenutkom odmaka od

⁵⁰ Jeanson, Francis. *Sartre and the Problem of Morality*, str. 183

⁵¹ Usp., Beyer, Christian, "Edmund Husserl", potpoglavlje '6. Epoché, perceptual noema, hýle, time-consciousness and phenomenological reduction' The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/husserl/> (29/05/2020)

⁵² Sartre, Jean Paul. *Notebooks for an Ethics*, str. 6

⁵³ Ibid., str. 6

⁵⁴ Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*, str. 557

situacije (ništenjem, pozicioniranjem sebe kao negacija nekog u-sebi) se stvara razdor u toj situaciji ili projektu koji čovjek može na ovaj ili onaj način ostvariti. Budući da ta situacija ili projekt se također može direktno odnositi na samog čovjeka, na njemu u potpunosti leži odgovornost kako će djelovati na krizu što je ostavila intervencija svijesti u svijet. Utvrđujući vlastiti fundamentalni izbor, svako čovjekovo djelovanje u stvarnosti će biti ili odmak ili povratak tom fundamentalnom izboru. Ilustrirano govoreći, Jeanson analizira Sartreov primjer iz *Bitka i ništa*⁵⁵ o čovjeku koji sve svoje izbore donosi sa podloge vlastitog kompleksa inferiornosti. Taj kompleks je ovdje postavljen kao fundamentalni izbor nereflektivne razine te svaki akt pojedinca će nadalje biti uvjetovan tim fundamentalnim izborom.

S druge strane, imamo reflektivni akt – stav volje koja „(...) dobija značenje samo unutar originalnog projekta intencionalne, orijentirane slobode.“⁵⁶ Rezultati volje su rezultati koji potvrđuju fundamentalni izbor, premda volja predstavlja stav na reflektivnom planu, ona svejedno djeluje iz loše vjere jer ima za cilj izbjeći posljedice koje proizlaze iz fundamentalnog izbora. Vraćajući se na spomenuti primjer, u tom smislu „(...) „imati“ kompleks inferiornosti znači, dakle, izabrati sam inferiornim.“⁵⁷ Pojedinaac se tako prepušta 'sudbonosnom' opravdanju da su svi njegovi neuspjesi uvjetovani kompleksom inferiornosti koji mu zatvara slobodu. Ovaj vid djelovanja je vid pomoćne/nečiste refleksije kojoj je zadatak 'pomoći' ostvarivanju fundamentalnog izbora što je također, blisko vezan uz lošu vjeru. U podlozi ovih aktova stoji neautentičnost, odnosno „(...) čovjekov projekt (...) ponovnog pridruživanja U-sebi-za-sebe i identificiranja ga sa samim sobom.“⁵⁸ Neautentičnost je bitna kada se čovjekov projekt boga, nakon što iskusi neuspjeh i nemogućnost realizacije tog istog projekta, konverzijom projekta usmjeri na usvajanje nekog drugog projekta baziranog na slobodi i budućnosti koji objeručke prihvaća činjenicu kontingentnosti egzistencije. U ovom drugom trenutku nastupa djelo čiste refleksije, koja ima smisla tek u dijalektici sa nečistom refleksijom gdje je manifestacija neautentičnog projekta takva da:

„Ovaj projekt je prvotni u smislu da je sama struktura moje egzistencije. Bivstvujem kao izbor. Ali kako je ovaj izbor upravo postavljanje transcendentna, on zauzima mjesto na nereflektivnom planu.“⁵⁹

⁵⁵ Usp., *ibid.*, primjer se može naći na str. 606-7

⁵⁶ Jeanson, Francis. *Sartre and the Problem of Morality*, str. 179

⁵⁷ *Ibid.*, str. 179

⁵⁸ Sartre, Jean Paul. *Notebooks for an Ethics*, str. 559

⁵⁹ *Ibid.*, str. 559

Premda sloboda ovdje ne polaže spontanitetom u potpunoj formi jer samu sebe definira objektom, Sartre o mogućnosti spasenja bitka od tog 'paklenog'⁶⁰ pitanja odgovara tako što razlikuje dva tipa sloboda, ovisno o tome bira li se ta sloboda ostvariti na nereflektivnom (projekt bog) ili reflektivnom planu (pročišćujuća refleksija; trganje bitka od projekta boga). Srž zaključka leži uplivom reflektivnog akta:

„Budući da refleksija proizlazi iz već konstituirane slobode, tu već postoji pitanje o spasenju, ovisno o tome hoće li ili ne refleksija za sebe preuzeti prvotni projekt slobode, hoće biti pročišćujuća refleksija odbijajući „prepustiti se“ ovom projektu.“⁶¹

Mogućnost reciprociteta komprehenzijom i apelom

Pakleno pitanje spomenuto u prethodnom poglavlju iz *Notebooks for an Ethics* i isječak iz Sartreove drame *Iza zatvorenih vrata* u kojoj iznervirani lik, Garcin, izjavljuje da Pakao predstavljaju drugi ljudi⁶² nam otvaraju uvodne crte u problem reciprociteta u intersubjektivnom odnosu Ja-Drugi.

Model Sartreovog ateističkog egzistencijalizma odbacuje religijske, materijalističke i bilo koje druge naputke i zapovijedi o tome kako definirati čovjeka. Iza čovjekovih djela nije skrivena metafizika koja ga usmjeruje da se ponaša i djeluje na određeni način. U egzistencijalizmu, čovjek je prepušten svijetu kojeg dijeli s ostalim ljudima odnosno sa Drugim. Ovu činjenicu je Sartre iznova ponavljao na više primjera u svom javnom predavanju 1945. godine naslovljenom *Existentialism is a Humanism*:

„Kad kažemo da čovjek izabire sam sebe, pri tom ne mislimo samo da svatko od nas mora izabrati sebe, već također da u biranju sebe, biramo za sve ljude. Zapravo, u stvaranju čovjeka kojeg svatko od nas želi biti, ne postoji niti jedan naš čin koji u isto vrijeme ne stvara sliku čovjeka za kakvog mislimo da on treba biti. Birati biti ovo ili ono

⁶⁰ “Poteškoća: postoje dva reda. Čovjek u paklu i spašeni čovjek. Jednom kad dopustimo da je sloboda izgrađena na osnovi strasti, ova poteškoća više ne postoji: postoji prirodan čovjek sa svojim determinizmom, i sloboda se pojavljuje kad on pobjegne iz paklenog kruga. Ali ako nisi stoik, ako misliš da je čovjek slobodan čak i u paklu, kako onda možeš objasniti da pakao postoji? Drugim riječima, zašto čovjek skoro uvijek *prvo* izabere pakao, neautentičnost?” Ibid, str. 559

⁶¹ Ibid. str. 559

⁶² Usp., Sartre, Jean Paul. *No Exit & Three Other Plays*, str. 45

znači afirmirati u isto vrijeme vrijednost onoga što izabiremo, zato što nikada ne možemo izabrati zlo.“⁶³

Poznavateljima Kantove etičke misli na prvo čitanje prethodni citat može djelovati slično njegovoj formulaciji kategoričkog imperativa. Međutim, kod Sartrea nemamo kao što to imamo kod Kanta, korak koji čovjeka bezuvjetno obvezuje (kategorički) na određeni način djelovanja jer je čovjek umno biće sposobno zahvatiti moralni zakon. Sartre ovdje promiče ovisnost trijade (i)moj izbor-(ii)predodžba čovjeka-(iii)drugi. Čovjek kao egzistencija je duboko uronjen u situaciju iz koje izvire njegov izbor i iz koje njegov izbor ima smisla. Reći da moj slobodan izbor eskalira na razinu izbora za cijelo čovječanstvo podrazumijeva da moj slobodan izbor otvara mogućnost da i ostali djeluju iz miljea vlastite slobode. Suživot pojedinaca koji prepoznaju jedinu vrijednost – slobodu – te pozitivno djeluju na način da uvažavaju primat svoje slobode i slobode Drugog s ciljem ostvarenja „grada slobode“ (eng. *city of ends*). Bitnost socijalne dimenzije je prisutna u svakom ontološkom koraku bitka-za-sebe, počevši od vlastite intimnosti *cogita* do lepeze fakticiteta o mom bitku za druge:

„(...) čovjek koji postaje svjestan samog sebe izravno u *cogitu* također opažaje sve druge, i to on radi na osnovi svoje egzistencije. On shvaća da ne može biti bilo što (...) osim ukoliko ga drugi ne uvaži na takav način. Ne mogu otkriti niti jednu istinu o sebi svojoj egzistenciji, kao niti o znanju koje imam o sebi.“⁶⁴

Uvažavanje slobode Drugog kao i stava o recipročnom uvažavanju moje slobode bez opstruirajućeg elementa konflikta, predstavlja još jedan ključan odmak i napredak u poimanju intersubjektivnosti naspram Sartreove faze *Bitka i ništa*. Mogućnost autentičnog odnosa sa Drugim je znatno razvijenija u *Notebooks for an Ethics* jer uključuje pitanja o razumijevanju/shvaćanju, uvažavanju i reciprocitetu ljudskih sloboda. Novim pojmom komprehenzije⁶⁵ je opisano stanje mog zahvaćanja drugog kao slobode sa vlastitim projektima koje i ja spontano prisvajam i želim da se ostvare. Sartre komprehenziju često kontrastira sa manifestacijom pogleda kada govori o načinima spoznaje cilja ili intencije Drugoga. Zahvaćanje cilja Drugoga pogledom označava kraj i smrt toga cilja budući da mu ja oblikujem konačnu strukturu i značenje. Komprehenzijom cilj Drugoga je zahvaćen sponom razumijevanja između subjekta koji konstituira razumljivost nekog cilja u situaciji:

⁶³ Sartre, Jean Paul. *Existentialism is a Humanism*, str. 24

⁶⁴ Ibid. str. 41

⁶⁵ Pojam komprehenzije će biti postepeno definiran kroz ostatak teksta, a u međuvremenu će poslužiti definicija Vladimira Filipovića iz *Filozofijskog rječnika*: “Komprehenzija (lat. *comprehensio* = obuhvaćanje) shvaćanje, mnoštva i mnogolikosti kao jednote i cjelovitosti (Filipović, V. *Filozofijski rječnik.*, str. 173)

„Komprehenzija je originalna struktura percepcije Drugoga (...) percipiram neku gestu na osnovi njenog cilja. A taj cilj je u svijetu.“⁶⁶

Ilustracije radi, Sartre daje primjer osobe koju smo opazili kako trči za autobusom; činom trčanja shvaćam da ta osoba mora biti negdje i da će vjerovatno zakasniti ukoliko se ne uspije ukrcati na autobus. U tom slučaju cilj te osobe mi je pregledan te ga ja mogu spoznati kroz pogled - cilj je tada ogoljen od svoje primarne intencije iz originalnog subjekta. Manifestacijom pogleda smo se već upoznali prethodno u tekstu, a u ovom slučaju pogleda, zatvara originalnu relaciju i primat je dan između moje intencije i cilja Drugoga. Djelovanje nečije slobode tada biva reducirano u puku činjenicu. Odnosno, ja mogu pomisliti da čovjek koji trči za busom trči uzalud i da bi trebao istog trena stati i sačekati drugi autobus; trebao je ranije misliti o tome kako će si planirati put!

Govorimo li o slučaju cilja zahvaćenog komprehenzijom, onda se u određenom smislu i ja angažiram u tu situaciju, ali ne odcjepljujem cilj od originalne intencije. Promotrimo li bitak tog cilja, Sartre reći da je bitak specifičan po tome što će tek doći⁶⁷-- cilj je otvoren da bi ga se prihvatilo i realiziralo onako kako to i želi njegova originalna intencija. Uzimajući to u obzir, valjano pitanje se postavlja kako ga uopće mogu prepoznati neki cilj kao cilj, tj. intenciju Drugoga koji želi ostvariti određeni cilj u svijetu? Sartreov odgovor na to se može predvidjeti imajući na umu njegovu fenomenološku-ontologiju svijesti uronjene u socijalnu situaciju. On razlikuje dva bitna trenutka u kojem razumijevam cilj komprehenzijom: predontološka komprehenzija⁶⁸ omogućava shvaćanje podloge na kojoj se dvije slobode prepoznaju. Zatim, budući da nakon tog prvotnog koraka moja sloboda ne reagira intuitivno, sljedeći potez je moj aktivan angažman koji

„(...) pretpostavlja aktivnu, originalnu intenciju koja je osnova za njeno otkrivanje. Cilj drugoga mi se može pojaviti kao cilj samo u i kroz pokazatelj mog usvajanja tog cilja.“⁶⁹

Aktivni angažman se tako sastoji i u mom prisvajanju cilja Drugoga i pri tom potezu otkrivanja bitka koji-će-tek-doći doprinesem originalnom cilju tako što ću utjecati na ovaj ili onaj način na promjenu situacije za realizaciju cilja. Prema tome, aktivni angažman podrazumijeva dva koraka u svojoj autentičnoj formi – prepoznavanje cilja kao originalne intencije i pokušaj realizacije cilja:

⁶⁶ Sartre, Jean Paul. *Notebooks for an Ethics*, str. 276

⁶⁷ Usp., *ibid.*, str. 277

⁶⁸ Usp. *ibid.*, str. 277

⁶⁹ *Ibid.*, str. 277

„To je ono što daje značenje operaciji drugoga, ali recipročno to je ono što je otkriveno u toj operaciji, što znači da ja moram preteći tu operaciju u samom mom htijenju kako bih mu dao značenje (...) U ovome ne bi trebalo shvatiti da ja samo oponašam tu operaciju, već da se ja u njoj angažiram.“⁷⁰

Željati da se cilj realizira i angažirati se u taj projekt se ne radi o tome da ja umjesto Drugoga u potpunosti završim projekt, već da zauzmem autentičan stav u tom projektu ostavljajući mjesta u mojoj modifikaciji situacije da taj projekt tretiram kao prvenstveno onaj kojem je začetnik Drugi, a onda kroz moju volju i angažman pripada i meni. Ovim stavom

„[z]adržavam svoju *komprehenziju*, budući da, posljedično, ja ni u kojem smislu ne negiram vrijednost i cilj tako što ih nadilazim, nego, suprotno tome, održavam njihovu autonomiju za njih u odnosu na mene. Ne kradem ih ni od koga, oni nisu moji.“⁷¹

Očuvanjem autonomije projekta kao kontingentnoj instanci zaobilazim prepreku i konflikt izazvan pogledom u susretu sa Drugim na kojeg nailazimo u *Bitku i ništa*. Još jedan napredak na etičkom planu od izdavanja tog djela je da se suradnje u komprehenziji očituju isključivo u praksi, dok smo prethodno imali kod Sartrea imali mjestimične i rijetke dodire sa konkretnim djelovanjem⁷². Možemo reći da se ovdje radi o voljnoj instrumentalizaciji u kojoj dvije osobe nisu ni na koji način zapuštene ili podređene; sloboda originalne intencije ne vlada slobodom osobe koja joj pomaže. Izvorni cilj je tako 'produžen' kroz angažman osobe koja usvaja cilj kao svoj, pazeći da ostane izvoran:

„To znači da ja želim ovaj cilj isključivo na način kako ga i drugi želi i pojmim da, u trenutku kada mu odlučim pomoći, ovaj cilj je održan samo zato što on to želi i da ga ja ne bi trebao nastaviti ukoliko ga on prestane htjeti.“⁷³

Uvjetnost cilja prema originalnoj intenciji se oslikava i u mojoj vezi sa prisvojenim ciljem, neprestanim naglašavanjem ovih karakteristika komprehenzije otvaraju se elementi za realizaciju egzistencijalističke etike sartrijanskog tipa. Dopuštajući Drugome da prijeđe preko moje slobode u korist svog cilja koji je istovremeno za potrebe tog projekta i moj cilj je čin koji se odvija u potpunom povjerenju i na način da sam ja „(...) ujedno izvan i unutar ovog cilja.“⁷⁴

⁷⁰ Ibid., str. 277

⁷¹ Ibid., str. 279

⁷² Ovo potkrepljuje i mišljenje Thomasa Andersona u *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*: “Ovo je jedinstvo na polju volje i djelovanja (...) koje nije moguće na polju bitka. Zbog ovog jedinstva, ja sam u mogućnosti shvatiti i željeti slobodu drugoga kao takvu bez da je degradiram ili materijaliziram.” (str. 81)

⁷³ Sartre, Jean Paul. *Notebooks for an Ethics*, str. 279

⁷⁴ Ibid., str. 280

Razmišljanja o Drugom i susret sa Drugim Sartre nastavlja sažimajući u, može se nazvati, 'egzistencijalistički imperativ':

„Što se tiče osnove mog izbora da mu pomognem, sad je jasno: da svijet ima beskonačan broj slobodnih i konačnih budućnosti od koje je svaka izravno projicirana slobodnom voljom i neizravno podržana voljom svih drugih, tako da svaka želi konkretnu slobodu druge, to jest, ne želi je u svojoj apstraktnoj formi univerzalnosti već, naprotiv, u svojoj konkretnoj i ograničenoj formi; to je maksima mog djelovanja.“⁷⁵

Primjese Kantove etike vidljive u citiranom paragrafu su lajtmotiv Sartreove prve etike čiju formu on kombinira s ontološkom strukturom svijesti kao i novim pojmovnikom i idejama predstavljenim u *Notebooks*. Željati da Drugi ostvari svoju intenciju, tj. da se vrijednosti koje su izričaji slobode transformiraju u bitak-u-svijetu, znači željeti to „(...) zato što je vrijednost za nekoga na zemlji; željeti da drugi jednako stvaraju bitak da egzistira u svijetu (...)“⁷⁶

Očitim rezom od *Bitka i ništa* Sartrea odlučan stav je da je uvijek vrijednije biti na strani slobode i birati u ime slobode. Konzistentnost postavljanja slobode kao vrhunske vrijednosti smo vidjeli i u transkriptu predavanja *Egzistencijalizam je humanizam* na prethodnim stranicama ovog rada. Slijedi da birati slobodu je

„(...) imati multidimenzionalnu slobodu koja trajno nastaje u svijetu, zamijeniti zatvoreni i subjektivni totalitet kao ideal jedinstva sa otvorenom raznolikosti poteza usmjerenih vani koji se grade jedan na drugoga je u svakom slučaju postaviti da je sloboda vrijedi više od neslobode.“⁷⁷

Komprehenzija predstavlja srž Sartreovog razmišljanja o uvažavanju Drugoga kao slobode, no ona ima jedan korak prije, a to je apel, koji označava početak predstavljanja mog projekta svijetu. Apel se shvaća kao moment prevođenja moje intencije svijetu jezikom koji okuplja Druge na susret sa mnom i sa mojom svrhom. Apel je

„(...) pokušaj otkrivanja cilja čak i više, razjasniti ga pred drugima, to je produljenje akta kojim se postavlja cilj, baš kao što je komprehenzija prirodno produljena pomaganjem.“⁷⁸

U apelu neki projekt zadobiva vanjsku dimenziju u smislu da je njegova opstojnost dana na znanje i Drugom gdje se projekt može preuzeti u punom „povjerenju“.⁷⁹ Bitna odrednica poziva

⁷⁵ Ibid., str. 280

⁷⁶ Ibid., str. 280-1

⁷⁷ Ibid., str. 281

⁷⁸ Ibid., str. 281

⁷⁹ Usp., ibid., str. 281

apela na zajedničku suradnju je da je on ujedno i čin darežljivosti Drugome; darežljivost kao nov i čest pojam u drugom dijelu *Notebooks* u Sartreovoj misli o etici označava mogućnost da sva naša djela u bilo kojem obliku koja stvorimo ili planiramo stvoriti, su u određenoj vrsti 'poklon' Drugome na koje on/a može odgovoriti u svojoj slobodnoj formi. Stoga Sartre gleda na apel kao trenutak gdje je moj cilj darovan u situaciji Drugome, ali u kojem stoji dvojaka struktura prihvaćanja da je moj cilj ovisan o Drugome te da moram prepustiti njegovoj slobodi da me transcendiraju ka svojem cilju. Ukratko, isprva postavljam svoj cilj konstituirajući ga za Drugoga da bi ga potom Drugi u komprehenziji preuzeo. U istinskom apelu suočavamo se sa dozom rizika koji nedostaje u apelu donesenom iz loše vjere. Takvoj vrsti apela struktura dara je zamijenjena strukturom pogleda, a neki cilj predstavljen Drugom u situaciji ne uvažava njegovu slobodu već se ona instrumentalizira u zabludi.

Iz prethodnih zapažanja o apelu Sartre naglašava da je to prije svega konkretan čin prepoznavanja Drugog i njegove slobode, što znači

„(...) konkretno prepoznati slobodu drugoga znači prepoznati je u smislu njenih vlastitih ciljeva, zajedno sa poteškoćama kojima se ona suočava i njenom konačnosti, znači zahvatiti je komprehenzijom.“⁸⁰

Postaviti autentičan apel pred drugim podrazumijeva prihvatiti rizik da je realizacija mog cilja nužno kontigentna – ukoliko Drugi prihvati moj zahtjev i odluči surađivati sa mnom, on je isto tako slobodan napustiti suradnju u bilo kojem trenutku. Zbog ove proizvoljnosti Sartre će nazvati apel vrstom „kvazipomoći“, a razlog zbog koje osoba odgovara na zahtjev apela pronalazi u sljedećem citatu u kojem još jednom možemo iščitati elemente Kantove etike:

„Ova proizvoljnost je upravo ono što čini nešto etičkim. Nije ideja ona koju netko uvijek *treba* uzdignuti iznad svoje situacije preko ruševina svoje vlastite biti kao osoba, nego da netko uvijek *može* sebe obogatiti tako što združuje svoje ciljeve sa neki interesom u novim ciljevima.“⁸¹

Primitak odgovora Drugoga na moj apel ne znači potpuno odbacivanje njegovih ciljeva i planiranih projekata, jer u momentu kad se moj projekt realizira, tada je na meni red odgovoriti na apel Drugoga i pomoći u ostvarivanju njegovog projekta. Jasno, odgovaranje na apel Drugoga je moguć samo ukoliko odobravam njegove ciljeve. Stoga srž naše suradnje se temelji

⁸⁰ Ibid., str. 282

⁸¹ Ibid., str. 283

na „(...) obećanje reciprociteta. (...) U nekom smislu sva pomoć je u apelu i sav apel je u pomoći, okolnosti su one koje će odlučiti koje strukture će biti naglašene.“⁸²

S druge strane, Sartre upozorava da su isto moguće situacije gdje komprehenzija ne može dosegnuti jer su situacije dviju sloboda i njihovih situacije toliko dijametralno suprotne da bi bilo izuzetno teško procijeniti o kakvoj bi se vrsti suradnje radilo. Tako on govori da postoje granice u samoj prirodi postavljanja apela koje nailazimo u razlikama u klasi, nacionalni, uvjetima života itd.⁸³ No, unatoč tome, kada govorimo o autentičnom apelu, govorimo o tome da se on

„(...) obraća slobodi i predlaže sebe određenoj slobodi, ne u obliku nekog cilja koji je može zvesti sadržajem, već radije da pomogne drugoj slobodi u nekoj situaciji (...) prepoznaje razlike i donosi ih u vezu kroz ovo uvažavanje.“⁸⁴

Vidljivo je da su neki elementi utjecaja marksističkih ideja prisutni u ovim ključnim točkama razmišljanja o apelu koje je Sartre u periodu pisanja *Notebooks* proučavao kroz djela prevedena sa njemačkog i komentirana od strane Jean Hyppolitea, filozofa koji je imao glavni utjecaj širenja Hegela i Marxa u krugovima francuskih intelektualaca nakon Drugog svjetskog rata. Sve u svemu, Sartreova refleksija o apelu prepoznaje i daje primat zajedničkoj strukturu svijesti koju dijelimo sa drugima u svijetu – za-sebe, tj. slobodu u nekom konkretnom problemu koji se rješava zajedničkim naporom sa Drugima u svijetu. Drugim riječima,

„(...) apel je uvažavanje [rekognicija] dvoznačnosti, budući da prepoznaje bitak u situaciji drugoga, uvjetan karakter njegovih ciljeva i bezuvjetnost njegove slobode. Zajedno sa time, apel je forma *recipročnosti* od trenutka kada uzleti.“⁸⁵

Zaključno, imamo jedinstven međuodnos interpenetracije sloboda u kojem se u potpunom povjerenju i do mjere koju ja odredim, privremeno prepuštam volji Drugoga kako bi u zajedničkom angažmanu razmijenili napore u ostvarivanju naših vlastitih ciljeva pojedinačno.

⁸² Ibid., str. 284

⁸³ Ibid., str. 285

⁸⁴ Ibid., str. 285

⁸⁵ Ibid., str. 285

Zaključak

Egzistencijalistička model etike u filozofiji Jean-Paul Sartrea je pokušaj uspostavljanja specifičnog modela etike osnovanoj na okviru fenomenološke ontologije koja ljudski realitet vidi kao napetost, našavši se u dvoznačnosti svijesti i onoga što ona ni je. U ontologiji djela *Bitak i ništa*, svijest čovjeka je poistovjećena sa slobodom, odnosno ona je *za-sebe*, a njoj je susjedna regija bitka ona *u-sebi*, statična struktura prema kojoj se svijest odnosi dijalektički dok je u svijetu, a dok je u susretu sa Drugima, *za-druge*, onda ta dijalektika poprima kompetitivan karakter. Čim me Drugi pogleda, moj bitak-za-druge biva zamrznut i pokriven znanjem do čijeg otkrivanja je vrlo teško doći. Kako je svijest intencionalnog karaktera i uvijek je o nečemu, ontološka struktura čovjeka ga nužno u susretu sa Drugim dovodi u stanje *konflikta* gdje nailazimo na rapidnu izmjenu transcendiranih bitaka. Tako smo čitali o opisu konflikta manifestiranog u *sramu* gdje subjekt može u tajnosti proučavati nečiji bitak za-druge, sve do trenutka dok se drugi ne pojavi i prekine čin nekog uljeza. Taj uljez je sad posramljen, jer sram za Sartrea je uvijek pred Drugim.

Ravnoteža dualne ontološke strukture kao fundamenta dvoznačnosti ljudskog realiteta je uzburkana u lošoj vjeri. Fakticitet subjekta u formi neke okončane prošlosti, nadolazeće budućnosti ili uživljavanja u ovaj sad trenutak, je nešto što je nužno za orijentaciju svijesti jer bi inače ona bila bezglava radikalna sloboda. Bez fakticiteta, svijest kao čisto ništenje onoga što je u-sebi ne bi mogla biti opisana jer je fakticitet nužan odnos svijesti (*za-sebe*) i u-sebi. Tako neki subjekt može dovesti kako svoju prošlost u pitanje tako i druge primjere fakticiteta na koje nailazi u svijetu nametnut od strane Drugih. Potez u kojem svijest negira određenu konstituciju unesenu u njoj situaciji je transcendencija gdje smo vidjeli proces u kojem za-sebe nadilazi neku danost u-sebi, pogotovo kad se radi o pokušaju objektivizacije Drugoga, odnosno transcendiranu transcendenciju. Stanje nepodnošenja odgovornosti koja se podrazumijeva u nasrtajima slobode bitka-za-sebe je Sartre uočio u lošoj vjeri – stanje maskiranja transcendencije fakticitetom i fakticiteta transcendencijom. Lošom vjerom subjekt se u svijetu i sa Drugima pojavljuje u tvrdoj ulozi unaprijed zadanih konstrukata s ciljem izbjegavanja autentičnog ophođenja sa Drugim u situaciji.

Okvir opisa čovjeka dan fenomenološkom ontologijom Sartrea je spontano vodilo do problema mogućnosti etike u svom tumačenju egzistencijalizma, no za to je bilo potrebno demistificirati i ponovno razmotriti određene koncepte ljudskog realiteta u svijetu i u susretu sa Drugim. Te zadatke je pokušao riješiti u *Notebooks for an Ethics* gdje je, kako smo vidjeli, egzistencijalizam prvo trebalo usmjeriti prema konkretnoj socijalnoj ontologiji te potom opisati različite načine angažmana u svijetu sa Drugim, a da se pri tom održi autonomija slobode. To je postignuto preinakom poimanja konflikta kao temeljnog međuljudskog odnosa iz *Bitka u ništa*. Konflikt se može premostiti ukoliko u čistoj refleksiji svaki subjektov čin podrazumijeva primarnu vrijednost slobode kao vodilju za svaki zajednički projekt sa Drugim. Konverzijom svijesti, prema Drugom zauzimamo stav mogućnosti produžetka naših sloboda tako što svaki moj individualni izbor podrazumijeva također i izbor za cijelo čovječanstvo. Radi se o tome da je moj autentično odabran projekt omogućava neopterećeno djelovanje svijesti i realizaciju

projekta koji Drugi osmisli i želi realizirati. Uvažavanje slobode Drugoga ovim načinom, subjekt je u stanju komprehenzije zahvatiti smisao i intenciju projekta koji Drugi želi realizirati u svijet. Budući da komprehenzija iziskuje aktivni angažman, od subjekta se traži potpuno prepuštanje svoje slobode Drugom u potpunom povjerenju. Sa Drugim u apelu postizem odnos recipročnosti gdje nam je zajednički cilj sloboda koja u angažmanu prodire do Drugoga i htijenje sloboda u svijetu

Iako osobno nezadovoljan smjerom svoje prve etike, Sartre je svejedno uspio u svom izlaganju izvesti podlogu za unikatan model egzistencijalističke etike konkretiziranom ontologijom. Ta ontologija vođena spontanitetom slobode u svakom pojedinačnom ili združenom projektu uzima u obzir situaciju kao limitirajući i određujući faktor realizacije nekog cilja. Može se također nadodati da je Sartreov okvir egzistencijalističke etike ovog perioda dosljedan tvrdnji da egzistencija prethodi esenciji, pogotovo za konvertiranog subjekta koji uživa neograničenost spontaniteta u „gradu slobode“ sa Drugima.

Fusnote prevedene na hrvatski jezik

Fusnota 1: “The ontological error of Cartesian rationalism is not to have seen that if the absolute is defined by the primacy of existence over essence, it can not be conceived as a substance.”

Fusnota 2: “All at once consciousness is purified, it is clear as a strong wind. There is nothing in it but a movement of fleeing itself, a sliding beyond itself.”

Fusnota 3: “The object does not *possess* being, and its existence is not a participation in being, nor any other kind of relation. It *is*.”

Fusnota 4: “(...) being is being of them all equally . . . Being is simply the condition of all revelation.”

Fusnota 5: “But being is not a connection with itself. It is *itself*. It is an immanence which cannot realize itself, an affirmation which cannot affirm itself, an activity which can not act, because it is glued to itself. Everything happens as if, in order to free the affirmation *of* self from the heart of being, there is necessary a decompression of being.”

Fusnota 6: “But this fixed flight is never the flight which I am for myself; it is fixed *outside*. The objectivity of my flight I experience as an alienation which I can neither transcend nor know. Yet by the sole fact that I experience it and that it confers on my flight that in-itself which it flees, I must turn back towards it and assume *attitudes* with respect to it.”

Fusnota 8: “To transcend the Other's transcendence, or, on the contrary, to incorporate that transcendence within me without removing from it its character as transcendence – such are the two primitive attitudes which I assume confronting the Other.”

Fusnota 9: “(...) there is a total space which is grouped around the Other, and this space is made *with my space*; there is a regrouping in which I take part but which escapes me, a regrouping of all the objects which people my universe.”

Fusnota 11: “(...) the original relation of myself to the Other is not only an absent truth aimed at across the concrete presence of an object in my universe; it is also a concrete, daily relation which at each instant I experience. At each instant the Other *is looking at me*.”

Fusnota 12: “Due to this fact my relation to an object or the potentiality of an object decomposes under the Other's look and appears to me in the world as my possibility of utilizing the object,

but only as this possibility on principle escapes me; that is, in so far as it is surpassed by the Other toward his own possibilities.”

Fusnota 13: “Thus the for-itself is sustained by a perpetual contingency for which it assumes the responsibility and which it assimilates without ever being able to suppress it. This perpetually evanescent contingency of the in-itself which, without ever allowing itself to be apprehended, haunts the for-itself and reattaches it to being-in-itself – this contingency is what we shall call the *facticity* of the for-itself *is*, that it *exists*, although we can never *realize* the facticity, and although we always apprehend it through the for-itself.”

Fusnota 16: “(...) [i]t must affirm facticity as *being* transcendence and transcendence as *being* facticity, in such a way that at the instant when a person apprehends the one, he can find himself abruptly faced with the other.”

Fusnota 18: “Bad faith is 'lived' in the sense that it is expressed through actions, as well as beliefs and attitudes. The fact that 'A person can *live* in bad faith' implies that bad faith has the status of a project, that is, a sustained, endeavour pursued over the long term.”

Fusnota 20: “(...) has an obscure but strong feeling that a homosexual is not a homosexual as this table is a table or as this red-haired man is red-haired.”

Fusnota 23:

- “1. The for-itself does not first have its being and then act; rather, to be is to act.
2. The for-itself's action and being is its free determination, the choice of its being.
3. This freedom is intentional. It is the choice of an end, or fundamental motive, in which reasons and secondary motives for action come-to-be.
4. The fundamental motive for doing is the pre-reflective being of my project; the reasons for my actions are the objective factors revealed by reflecting on my given in the light of my motive.
5. The pure, or brute, given is an abstraction; in the concrete, the given already possesses its weight as a reason for action through the for-itself's fundamental choice.
6. The freedom of the for-itself is not the abstract freedom of a separated spirit; it is the freedom that is the nihilation of a given. The for-itself chooses its own direction from a given past, but it must always be a projection from some past.
7. The human reality must choose itself as free, and yet it cannot found its freedom. Its unconditioned freedom shares the universal contingency of all being; the for-itself is a failure

of the in-itself to be its own foundation. Thus freedom, as a failure, is a perpetual attempt to escape contingency by interiorizing and justifying the very contingency that still remains the gratuity of choice.

8. The unity of the world is a reflection of the necessity of freely choosing myself as one way of being in the midst of the world. But this fundamental freedom is unstable, since each choice reveals to me the possibility of making other choices.”

Fusnota 24: “(...) the fact of not being able not to be free is the *facticity* of freedom, and the fact of not being able not to exist is its *contingency*. Contingency and facticity are really one (...) freedom is originally a *relation to the given* (...)”

Fusnota 25: “Nihilation, internal negation, a determining turning back upon the being-there which I am – these three operations are really one. They are only moments of an original transcendence which launches toward an end by nihilating me so that I may make known to myself what I am by means of the future.“

Fusnota 27: “Thus we choose our past in the light of a certain end, but from then on it imposes itself upon us and devours us. This is not because this past has an existence by itself different from that which we have to be but simply because: (1) it is the actually revealed materialization of the end which are; (2) it appears in the midst of the world for us and for others, is never alone but sinks into the universal past and thereby offers itself to the evaluation of others.”

Fusnota 28: “It is because freedom is condemned to be free – i.e., can not choose itself as freedom – that there are things; that is, a plenitude of contingency at the heart of which it is itself contingency. It is by the assumption of this contingency and by its surpassing that there can be at once a *choice* and an organization of things *in situation*; and it is the contingency of freedom and the contingency of the in-itself which are expressed *in situation* by the unpredictability and the adversity of the environment. Thus I am absolutely free and absolutely responsible for my situation. But I am never free except *in situation*.”

Fusnota 30: “Now, Sartre declares that every man is free, that there is no way of his not being free (...) What meaning can there be in the words *to will oneself* free, since at the beginning we *are* free? It is contradictory to set freedom up as something conquered if at first it is something given.”

Fusnota 31: “It is not a matter of retiring into the completely inner and, moreover, abstract movement of a given spontaneity, but of adhering to the concrete and particular movement by which this spontaneity defines itself by thrusting itself toward an end.”

Fusnota 32: “Thus, the constructive activities of man take on a valid meaning only when they are assumed as a movement toward freedom; and reciprocally, one sees that such a movement is concrete: discoveries, inventions, industries, culture, paintings, and books people the world concretely and open concrete possibilities to men.”

Fusnota 33: “The failure is not surpassed, but assumed. Existence asserts itself as an absolute which must seek its justification within itself and not suppress itself, even though it may be lost by preserving itself. To attain his truth, man must not attempt to dispel the ambiguity of his being but, on the contrary, accept the tasks of realizing it. He rejoins himself only to the extent that he agrees to remain at a distance from himself.”

Fusnota 35: “The very fact that *Being and Nothingness* is an ontology before conversion takes for granted that a conversion is necessary and that, as a consequence, there is a natural attitude.”

Fusnota 36: “All these questions, which refer us to a pure and not an accessory reflection, can find their reply only on the ethical plane. We shall devote to them a future work.”

Fusnota 37: “I have, when you think about it, written two „Ethics“: the first between 1945-47, completely mystified – the „Ethics“ I thought I could write after I had finished *Being and Nothingness*. The notes I had on that first version I've relegated to the bottom drawer. And then notes that date from 1965 or thereabouts, on another „Ethics“, which related to the problem of realism as well as that of morality. I could have written a book using those notes as a basis, but I just haven't done it as yet.”

Fusnota 38: “Thus it amounts to the same thing whether one gets drunk alone or is a leader of nations.”

Fusnota 43: “(...) the phenomenological conception of consciousness renders the unifying and individualizing role of the *I* totally useless. It is consciousness, on the contrary, which makes possible the unity and personality of my *I*. The transcendental *I*, therefore, has no *raison d'être*.”

Fusnota 44: “This is the law of its existence.”

Fusnota 46: “(...) [t]he *natural attitude* of the mind is not concerned with the critique of knowledge. In such an attitude, our attention is turned – in acts of intuition and thought – *to things* given to us, and given as a matter of course, even though they are given in different ways and in different modes of being according to the source and level of our knowledge of them. In perception, for example, a thing stands before us as a matter of course. It is there, in the midst of other things, both living and lifeless, animate and inanimate. That is, it stands before us in the midst of a world, part of which is perceived as particular things are perceived, part of which is given in connection with memory – from whence it spreads out into the indeterminate and the unknown.”

Fusnota 48: “(...) the 'natural attitude' appears wholly as an effort made by consciousness to escape from itself by projecting itself the *me* and becoming absorbed there.”

Fusnota 49: “(...) the one and only basis of the moral life must be spontaneity, that is, the immediate, the unreflective.”

Fusnota 50: “(...) identification between the phenomenological attitude and the ethical attitude“; “(...) it seems that phenomenology, in describing the planes of unreflectivity and accessory reflection, makes use of a purifying reflection that is none other than Husserl's famous 'reduction'.”

Fusnota 52: “The very fact that *Being and Nothingness* is an ontology before conversion takes for granted that a conversion is necessary and that, as a consequence, there is a natural attitude.”

Fusnota 53: “(...) one begins with flight and inauthenticity.”

Fusnota 54: “'Having', 'doing', and 'being' are the cardinal categories of human reality.”

Fusnota 56: „(...) acquires meaning only within the original project of an intentional, oriented freedom“

Fusnota 57: “(...) to 'have' an inferiority complex means, therefore, to choose oneself as inferior.“

Fusnota 58: „(...) man's project (...) to rejoin an In-itself-for-itself and to identify it with himself“

Fusnota 59: “This project is first in the sense that it is the very structure of my existence. I exist as a choice. But as this choice is precisely the positing of a transcendent, it takes place on the unreflective plane.”

Fusnota 60: “Difficulty: there are two orders. The man in hell and the saved man. Once we allow that freedom is built up on the ground of the passions, this difficulty no longer exists: there is natural man with his determinism, and freedom appears when he escapes the infernal circle. But if you are not a Stoic, if you think that man is free even in hell, how then can you explain that there is a hell? To put it another way, why does man almost always *first* choose hell, inauthenticity?”

Fusnota 61: “But since reflection emanates from an already constituted freedom, there is already a question of salvation, depending on whether reflection will take up for its own account the initial project of freedom or not take it up, whether it will be a purifying reflection refusing to "go along with" this project.”

Fusnota 63: “When we say that man chooses himself, not only do we mean that each of us must choose himself, but also that in choosing himself, he is choosing for all men. In fact, in creating the man each of us wills ourselves to be, there is not a single one of our actions that does not at the same time create an image of man as we think he ought to be. Choosing to be this or that is to affirm at the same time the value of what we choose, because we can never choose evil.”

Fusnota 64: “(...) the man who becomes aware of himself directly in the *cogito* also perceives all others, and he does so as the condition of his own existence. He realizes that he cannot be anything (...) unless others acknowledge him as such. I cannot discover any truth whatsoever about myself to my existence, as well as to the knowledge I have of myself.”

Fusnota 66: “Comprehension is an original structure of the perception of the Other (...) I perceive a gesture on the basis of its end. But the end is in the world.”

Fusnota 69: “(...) presupposes an active, original intention that is the basis of its revelation. The other's end can appear to me as an end only in and through the indication of my adopting that end.”

Fusnota 70: “This is what gives a meaning to the other's operation, but reciprocally it is what gets unveiled in that operation, which means that I have to outrun that operation in my own

willing in order to give it a meaning. (...) In this, we are not to understand just that I mime the operation, but that I engage myself in it.”

Fusnota 71: “I keep my *comprehension* since, in effect, I in no way negate the value and the end by surpassing them, but, on the other hand, I preserve their autonomy for them in relation to me. I do not steal them from anyone, they are not mine.”

Fusnota 72: “This is a unity on the plane of will and action (...) that is not possible on the plane of being. Because of this unity, I am able to apprehend and will the other’s freedom as such without degrading or reifying it.”

Fusnota 73: “This means that I want this end only as the other wants it and I conceive, in the very moment that I set out to help him, that this end holds only because he wants it and that it ought not to be pursued by me if he stops wanting it.”

Fusnota 74: “(...) both outside and inside this end.”

Fusnota 75: “As for the basis of my choice to help him, it is now clear: that the world have an infinity of free and finite futures each of which is directly projected by a free will and indirectly upheld by the willing of all the others, in that each wants the concrete freedom of the other, that is, does not want it in its abstract form of universality but, on the contrary, in its concrete and limited form; such is the maxim of my action.”

Fusnota 76: “(...) because it is a value for someone on earth; to want others to make being exist in the world even (...)”

Fusnota 77: “(...) to have a multidimensional future perpetually come into the world, to replace the closed-off and subjective totality as the ideal a unity by an open diversity of outward movements building on one another is in every case to posit that freedom is worth more than unfreedom.”

Fusnota 78: “(...) an effort to unveil the end even further, to elucidate it before others, it is a prolonging of the act by which one posits the end, just as comprehension is naturally prolonged by helping.”

Fusnota 80: “(...) to recognize the other's freedom concretely is to recognize it in terms of its own ends, along with the difficulties it experiences and its finitude, it is *to comprehend* it.”

Fusnota 81: “But this gratuity is exactly what makes it something ethical. It is not the idea that one *ought* always to raise himself above his own situation over the ruins of his own personhood, but rather that one *can* always enrich himself by joining to his ends an interest in new ends.”

Fusnota 82: “(...) promise of reciprocity. (...) In a sense all the help is in the appeal and all the appeal in the help, it is circumstances alone that will decide which structure comes to light.”

Fusnota 84: “(...) addresses itself to freedom and that it proposes to this freedom, not some end that may seduce it by its content, but rather to help another freedom in some situation (...) to recognise differences and bring them into liaison through this very recognition.”

Fusnota 85: “(...) the appeal is the recognition of ambiguity, since it recognizes the other freedom's being in a situation, the conditioned character of his ends, and the unconditionality of his freedom. With this, the appeal is itself a form of *reciprocity* from the moment it springs up.”

Literatura

- Anderson, T. *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*, Open Court, Illinois 1993.
- Bakewell, Sarah. *At the Existentialist Cafe: Freedom, Being & Apricot Cocktails*. Vintage, London, 2017.
- Beauvoir, S. *The Ethics of Ambiguity*, Citadel Press, New York 1976.
- Beyer, Christian, "Edmund Husserl", potpoglavlje '6. Epoché, perceptual noema, hýle, time-consciousness and phenomenological reduction' The Stanford Encyclopedia of Philosophy URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/husserl/> (29.05.2019.)
- Catalano, J. S. *A Commentary on Jean-Paul Sartre's „Being and Nothingness“*. The University of Chicago Press, Chicago 1980.
- Filipović, V. *Filozofijski rječnik*. Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989.
- Heter, T. Storm, „Authenticity and Other: Sartre's Ethics of Recognition“, *Sartre Studies International*. 12 (2/2006), str. 17-43
- Heter, T. Storm, *Sartre's Ethics of Engagement: Authenticity and Civic Virtue*. Continuum International Publishing Group, New York 2006.
- Husserl E., *The Idea of Phenomenology* (preveo Lee Hardy). Kluwer Academic Publishers, Boston, 1999.
- Jeanson, F. *Sartre and the Problem of Morality*, Indiana University Press, Bloomington 1980.
- Sartre, J.P. *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*. Washington Square Press. New York 1984.
- Sartre, J.P. *Existentialism is a Humanism*. Yale University Press, New Haven, 2007.
- Sartre, J.P. *Notebooks for an Ethics*. The University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Sartre, J.P. *Sartre by Himself*. Urizen Books Inc. New York 1978.
- Sartre, J.P. *The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*. Hill and Wang, New York 1960.
- Sartre, Jean Paul. *No Exit & Three Other Plays*. Vintage International, New York, 1989.
- Sartre, Jean-Paul. „Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology“, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1 (2/1970), str. 4-5