

Antropologija slobode: Jean-Paul Sartre

Perak, Jelena

Master's thesis / Diplomski rad

2014

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:953836>

Rights / Prava: [In copyright](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2021-03-09**



Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)



SVEUČILIŠTE J. J. STROSSMAYERA U OSIJEKU

FILOZOFSKI FAKULTET

DIPLOMSKI STUDIJ FILOZOFIJE I PEDAGOGIJE

Jelena Perak

Antropologija slobode: Jean-Paul Sartre

Diplomski rad

Mentor doc.dr.sc. Željko Senković

Osijek, 2014.

SAŽETAK:

Ovim radom nastojale su se prikazati osnovne ontologijske postavke Sartreova egzistencijalizma koje svoje korijene vuku iz fenomenološke filozofije začetno s Edmundom Husserlom i nadalje iz filozofije Martina Heideggera i njegove fundamentalne ontologije. Također je bilo bitno ustvrditi i osnovne odlike Sartreovog ateističkog koncepta egzistencijalizma koji se pokušao prikazati iz njegove kritike teističkog koncepta Karla Jaspersa, a koji svoj korijen ima u kršćanskom egzistencijalizmu izrazito subjektivnog pristupa Sorena Kierkegaarda. Na temelju toga se došlo do Sartreove pesimistične slike čovjekovog egzistiranja i apsurdnosti koja se očituje u nemogućnosti sinteze čovjekove egzistencije kao bitka-u-sebi i bitka-za-sebe. Kroz aspekte vremenitosti i bitka-za-drugoga, tj. Sartreova prikaza čovjekova odnosa s drugim ljudima, pokušale su se iznaći određene poveznice s aktualnom društvenom situacijom koja se javlja kao konformistička slika pojedinca s društveno diktiranim mogućnostima i sposobnostima. Nakon prikaza nemoći i očaja čovjeka, cilj je bio prodrijeti kroz Sartreovu naizgled pesimističnu sliku u sliku čovjeka koji se upravo iz vlastitih mogućnosti i spoznaje egzistencije kao takve ostvaruje i aktualizira kao slobodno biće koje vidi vrijednost u preuzimanju odgovornosti na sebe, a ne prepušta se svakodnevno nametnutim vrijednostima. Upravo iz te krajnje slike proizlazi optimizam u čovjekovoj slobodi i nadilaženje egzistencijalnog očaja i mučnine.

Ključne riječi: bitak-u-sebi, bitak-za-sebe, tjeskoba, egzistencija, vremenitost, bitak-za-drugoga, sloboda.

SADRŽAJ:

1. Uvod.....	3
2. Husserlova fenomenologija i Heideggerova fundamentalna ontologija kao orijentiri za Sartreovo poimanje i određenje bitka.....	5
2.1. Nadilaženje Husserlovog pojma „biti“	5
2.2. Fenomenologija kao temelj proučavanja egzistencije.....	7
3. Sartreov pojam predrefleksivnog cogita i određenje pojma bitka-u-sebi.....	10
4. Strah od „praznine“	12
5. Teistički egzistencijalizam.....	14
6. Bitak-za-sebe.....	19
7. Vremenitost.....	22
8. Bitak-za-Drugoga.....	25
9. Optimizam u očaju postojanja.....	30
10. Zaključak.....	35

1. Uvod

Sartreovu filozofiju egzistencijalizma slobodno možemo nazvati filozofijom apsurdna. Poznato je da je njegova filozofija često bila okarakterizirana pesimističnom s izrazito negativnom slikom prema svijetu i prema ljudima, prvenstveno u viđenju čovjeka kao nemoćnog u poimanju onog nečeg „više“ u ovom svijetu. Čovjek je poimao svijet točno onakvim kakav mu je on dan jer osim onog zbiljskog nema više ništa. Postoji bitak kao takav, sve drugo je „ništa“ i čovjek kao svjesno biće stoji na granici bitka kao takvoga i ničega, onog ničega do kojeg čovjek konstantno dopire istovremeno gubeći smisao svega što oko sebe vidi i što ga okružuje.

Pokušat ću pokazati zašto je vrijedno ono što je Sartre istraživao i prikazati optimističnu sliku Sartreove filozofije, njegovu perspektivu čovjekove slobode kao beskrajnog „ništa“ i pozitivna određenja ljudskog bitka preko kojih ćemo pokušati doći do mogućnosti koje nam pruža egzistencija kao takva. Prvenstveno ćemo se osvrnuti na ontologiju koja se može smatrati utemeljenjem Sartreovog egzistencijalističkog koncepta, kojem se kao najbitnija teza otkriva postavka da egzistencija prethodi esenciji, što će dovesti do određenja čovjeka kao slobodnog i neodređenog bića s potpuno otvorenim pogledom prema egzistenciji i svim njezinim mogućnostima.

U svojim osnovnim stavovima, Sartre će negirati bilo kakvu mogućnost postojanja nekakve biti „iza“ onog predmetnog i nama vidljivog, kao jednog univerzalnog uzroka svih stvari, što će poljuljati filozofske koncepte ranijih filozofa od antike, preko njemačkih predstavnika idealizma, do Husserla čiji će se utjecaj priznati u postavkama njegove fenomenološke filozofije. Upravo preko kritike Husserlovog određenja čovjeka kao bića koje stremlji prema biti, dokinut će se postojanje biti ispred egzistencije čime će Sartre zapravo uspostaviti temelje ateističkog aspekta svog egzistencijalizma. Osvrnut ćemo se ukratko i na Heideggerov utjecaj koji je kroz svoju fundamentalnu ontologiju, postavljajući bitak kao ono bivstvujuće kao bivstvujuće čovjeka u vidu tubitka, također pridonio temeljnim određenjima Sartreovog pojma egzistencije.

Nadalje, definirat ćemo i osnovne Sartreove ontološke pojmove bitak-u-sebi i bitak-za-sebe, a kasnije ćemo kroz dimenzije vremenitosti i odnosa s drugim ljudima pokušati razjasniti taj apsurd egzistencije u čovjekovom projektiranju samog sebe kao slobode.

2. Husserlova fenomenologija i Heideggerova fundamentalna ontologija kao orijentiri za Sartreovo poimanje i određenje bitka

2.1. Nadilaženje Husserlovog pojma „biti“

Po definiciji, bit nečega je ono po čemu nešto jest to što jest, odnosno nepromjenjiva priroda nečega do čega naš pogled ne dopire jer se ono skriva u području apstraktnog, onog transcendentnog. Određenje pojma „biti“ u nekih filozofa rezultiralo je nepobitnom relevantnošću upravo za egzistencijalističku filozofiju, kao što je primjerice određenje „biti“ u fenomenološkoj filozofiji. Stoga ćemo se osvrnuti na filozofiju Edmunda Husserla i njegove postavke.

Mišljenje je uvijek intencionalno, jer je na nešto usmjereno. Svijest je uvijek svijest o nečemu. Prije pojave Husserla, čovjek je upoznao svijet i prirodu. Nakon Husserla, prihvatili smo činjenicu da sam čovjek stvara fenomene i daje im smisao. Čovjek je sukreator svog svijeta. Samo dok smo u stanju producirati smisao i tako mijenjati svoj svijet, možemo tvrditi da postojimo. Kao glavne postavke svoje fenomenološke filozofije; Husserl će prvo iznijeti stav o odnosu činjenice i biti, a to će nas dovesti do uspostavljanja njegove metode fenomenološke redukcije i mogućnosti „ideacije“ tj. traženja biti „iza“ onoga predmetnog te do usmjeravanja „k stvarima samim“ kako su one dane u neposrednom iskustvu.¹

Dakle, s jedne strane imamo prirodu kao činjeničnost, a s druge čovjeka kao subjekta. S jedne strane je priroda tj. prostorno-vremenski kauzalni svijet kao bitak u kojemu jesmo, u kojemu živimo i u kojemu se prepoznajemo kao tjelesna, društveno-kulturna i povijesna bića, s druge strane su mišljenje i svijest koja nadilazi to prostorno i vremensko upravo putem doživljaja svijeta i činjeničnih stvari, jednom riječju iskustva, i ulazi u područje nečega drugačijeg od onoga što vidimo svakodnevno oko sebe. Prema Husserlu, svijest je „konstitutivni izvor svih objekata i sve objektivnosti sadržane u krugu subjektivnosti.“²

Jasnije rečeno, Husserl će za svijest reći da je ona u okvirima područja psihičkog doživljaja koji dolazi od empirijski uvjetovanog svijeta, no koji transcendiraju, odnosno nadilazi taj svijet ka samoj biti pa će tako fenomeni dati iz vanjskog svijeta biti uzeti u obzir upravo kao „doživljaji“

¹ Edie, J. M., „Transcendental Phenomenology and Existentialism“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 25, No. 1., International Phenomenological Society, 1964, str. 55. <http://bookza.org/book/638854/9c477f>

² Isto., str. 56.

svijesti. Oni kao takvi stoga moraju biti svedeni na same sebe, što bi značilo da ne odgovaraju stvarnim određenjima svojih predmeta, nego intuitivno dolaze do sfere biti, u nešto drugačije od činjenične stvarnosti. Fenomen se nadaje kao sveukupan ideal stvarnosti; kao „esencija“ sadržana u svijesti i pritom odijeljena od stvarnog svijeta. Husserl je zato nastojao filozofiji dati znanstvenu relevantnost. Upravo zbog toga što postoje prirodne znanosti koje proučavaju činjenični svijet, treba postojati i znanost koja će proučavati idejni svijet, što po Husserlu može jedino filozofija. Cilj koji Husserl uspostavlja je da se izađe iz domene konkretne danosti tog iskustvenog i da se znanosti putem filozofije pokušaju iskoristiti u pronalasku biti, primjerice da se psihologiji kao znanosti o svijesti suprotstavi fenomenologija kao znanost o svijesti kao „ideaciji“, tj. o spoznaji biti.

S jedne strane stoji dakle činjeničnost kao prvi korak u spoznavanju biti, s druge strane imamo subjekt, odnosno čovjeka koji ima svijest, Descartesov cogito, onaj koji ima mogućnost prodiranja u samu bit stvari upravo putem, kako ju je Husserl nazvao, eidetske redukcije. Ako čovjek kao subjekt ima cogito kao refleksivnu svijest, dakle, mogućnost mišljenja, a time i mogućnost sumnjanja, znači da ima i mogućnost ideacije, tj. prodiranja do same biti iz koje proizlazi sve ono što je vidljivo. Husserl uzima u obzir svijest kao danost koja reflektira predmete iz svijeta kao vlastito iskustvo, tako uspostavlja i pojam transcendentnog ega kojim mi spoznajemo sebe kao spoznavajuća bića; ja sam onaj koji spoznaje vanjski svijet kao svijet u meni.

Spomenuli smo da je stvarni svijet kao objektivna stvarnost prema Husserlu temelj, odnosno, polazna točka u otkrivanju biti koja se prikazuje čovjeku kao subjektu. Istu polaznu točku nalazimo kod Sartrea; to je objektivna stvarnost, odnosno, egzistencija koja se otkriva putem percepcije stvarnosti, putem iskustva. Međutim, postoji jedna bitna razlika u ontološkim spekulacijama te dvojice filozofa. Vezano za Husserla; spomenuli smo postojanje dualnosti između pojave i biti, gdje se iza pojave posredstvom cogita, tj. transcendentnog ega uspostavlja eidetska redukcija, tj. mogućnost zahvaćanja biti kao nečega „iza“ samih stvari. Prema Sartreu, takva dualnost, taj „bitni“ temelj ne postoji. On će jednostavno reći da je svaki fenomen sveukupan niz, odnosno, skup svojih pojava.

Po Sartreu, nema zahvaćanja nekakve ideje o biti fenomena koja obuhvaća sva svojstva predmeta tog fenomena u stvarnosti kakvu mi vidimo i koju bi onda čovjek kao svjesno biće

procesom fenomenološke redukcije preko zora svijesti, tj. intuicije otkrivao. Nema biti koja stoji kao nekakva negacija bitka „iza“ onoga što se nama pojavljuje, nego „bitak onog postojećeg jest upravo ono kako se ono pojavljuje“.³

Temelj Sartreove egzistencijalističke filozofije otkriva se upravo u tome fenomenološko-ontološkom aspektu razmatranja zbilje. Sartre ne prihvaća bit kao temelj svega, niti kao jedno univerzalno počelo svih stvari, nego bit shvaća kao dio onog postojećeg, kao značenje bitka. Jedino što za Sartrea može postojati je bitak, tu dolazimo do idućeg koraka gdje Sartre priznaje utjecaj Heideggera, čija fundamentalna ontologija vuče korijen iz fenomenologije kao discipline, a koja obuhvaća ontičko-ontološki karakter bitka počevši od egzistencijalnog određenja čovjeka.

2.2. Fenomenologija kao temelj proučavanja egzistencije

Heideggerovo razmatranje temelja metafizike vjerojatno je ključ za kritičko razumijevanje Sartreove ontologije slobode. Na početku spisa *Bitak i Ništo I*, Sartre naznačuje središnji problem – pitanje o egzistenciji proizlazi iz odgovora na pitanje o smislu bitka samog i zatim ustvrđuje da je mišljenje suvremenosti, pri čemu misli prvenstveno na Husserlovu fenomenologiju i Heideggerovo mišljenje, učinilo velik napredak „otklonivši poteškoće dualizma u filozofiji,....nadmjestivši dualizam „monizmom“ fenomena“.⁴ Bitkom Sartre naziva univerzum bića koji je shvaćen ne kao suma niti kao sinteza, već „kao istovjetnost onog što bića kao takva jesu“.⁵

Kada govorimo o Heideggeru, najbolje bi bilo početi od njegove značajne teze da „bit tubitka leži u njegovoj egzistenciji“.⁶ Heidegger određuje fundamentalnu ontologiju, koja svoj korijen vuče iz fenomenologije, kao onu koja proučava smisao bitka za razliku od drugih znanosti koje proučavaju samo ono bivajuće u svojoj konkretnosti (određene segmente bitka), što je isto sugerirao i Husserl govoreći o razlici između znanosti koje proučavaju činjenični svijet i

³ Sartre, J. P., *Bitak i ništo I*, Demetra, Zagreb, 2006., str. 4.

⁴ Paić, Ž., *Projekt slobode: Jean-Paul Sartre – filozofija i angažman*, Pula: Istarski ogranak Društva hrvatskih književnika, 2007., str. 70.

⁵ Sutlić, V., „*Metafizika nemoćne slobode*“, pogovor djelu *Egzistencijalizam je humanizam*, str. 71.

⁶ Pejović, D., *Suvremena filozofija Zapada*, Matica hrvatska, Zagreb, 1979., Filozofska hrestomatija, sv. IX., str. 149.

filozofije koja proučava idejni svijet. Stoga, možemo govoriti o istom polazištu i Heideggera i Sartrea, koji svoje fenomenološke pretpostavke vuku od Husserla, na taj način da se ontološka znanost temelji na činjeničnosti bitka, tj. polazi od onog pojavnog i empirijskog, no Heidegger i Sartre uključuju i ontički karakter bitka koji je temelj tog proučavanja fenomena, za razliku od Husserla koji proučava čistu bit kao jedno univerzalno određenje egzistencije.

Pitanje o bitku ima ontičku i ontološku prednost pred ostalim pitanjima, ono nije samo glavna tema filozofije nego i najprincipijelnije pitanje uopće. Biće se razlikuje od bitka i Heidegger smatra da tu ontološku diferenciju filozofsko raspravljanje ne smije nikada smetnuti s uma. Postoje raznovrsni načini bitka, ali samo je jedno biće koje biva na taj način da mu je njegov bitak neprestano u pitanju, to je biće tubitak (opstanak, Dasein) i njegova je odlika razumijevanje bitka. „Možemo, dakle, reći da je ontička odlika tubivstvovanja u tome da je ono ontološko [...]“⁷

Bitak spram kojega se tubitak na ovaj ili onaj način odnosi određuje se kao egzistencija (Existenz).⁸ Pitanje o konkretnoj egzistenciji uvijek je samo ontičko i zato egzistencijelno, dok je pitanje o formalnim strukturama egzistencije kao niza ontoloških karakteristika tubitka ono ontološko razumijevanje kao egzistencijalno.

Razumijevanju bitka nužno pripada „svijet“ jer tubitak je u svijetu; kao temeljna struktura tubitka ispostavlja se bitak-u-svijetu koji bivstvuje tako da je uvijek zbrinjavanje, odakle Heidegger želi učiniti vidljivim bitak samog tubitka kao brigu. Sartre ne polazi istim putem kao Heidegger kad kaže da je ono konkretno čovjek-u-svijetu u sjedinjenju sa svijetom kao rasprsnuta „svijest-u-svijetu“. Za Heideggera, u suprotnom, bitak-u-svijetu nikad nije neko sjedinjenje čovjeka i svijeta, nego je taj odnos određen kao način bitka tubitka.⁹ Heidegger tako implicira cjelokupnost egzistencije u sagledavanju i onog činjeničnog kao „bitak-unutar-svijeta kao strukture bitka-u-svijetu“ tj. kategorije koje se dijele na predručnost, tj. čisto faktičko

⁷ Petrović, G., Uvod u *Sein und Zeit*, Naprijed, Zagreb, 1985., str. 24.
<http://www.scribd.com/doc/108574392/Martin-Heidegger-Bitak-i-Vrijeme>

⁸ Pejović, D., *Suvremena filozofija Zapada*, Matica hrvatska, Zagreb, 1979., Filozofska hrestomatija, sv. IX., str. 147.

⁹ Paić, Ž., *Projekt slobode: Jean-Paul Sartre – filozofija i angažman*, Pula: Istarski ogranak Društva hrvatskih književnika, 2007., str. 79.

postojanje, čisto susretanje sa svijetom koji je oko nas, a dok upravo u toj faktičnosti postoji priručnost, mogućnost otkrivanja tog svijeta kao „čovjekovog“ i što taj svijet kao takav pruža čovjeku kao tubitku u odnosu sa svojom egzistencijom, tj. mogućnost oruđa koja omogućuju da se faktičnost uvede u mogućnost bitka-u-svijetu kao njegova struktura.

Heidegger, dakle, neće imati u vidu „samo“ čovjeka, nego čovjeka koji ima mogućnost razmatranja, razumijevanja, življenja svoje egzistencije, čime će odrediti karakter čovjeka kao posebnog bića koji ima dva ontološka momenta: moment autentičnog i neautentičnog bića, u čemu se zapravo otkriva drugi modus tubitka kao bitak-u-svijetu. U tom kontekstu, Heidegger smatra da je bitno uzeti u obzir praznu definiciju egzistencije kao mogućnost čovjeka da egzistira na ovaj ili onaj način. Bitak se kao takav ne treba shvatiti kao što, primjerice, egzistenciju shvaćaju naturalisti. Bitak, doduše, ostaje na razini promatranog i doživljenog, ali kao takav služi kao temelj proučavanja cjelokupnosti, odnosno, smisla egzistencije. Ontičko po sebi implicira ontološki karakter tubitka, jer se s obzirom na egzistenciju kao mogućnosti bitka tubitka postavlja pitanje o samom tubitku, a zatim i o smislu bitka općenito. Time dolazimo do momenta koji Heidegger zove strukturom egzistencijaliteta, mogućnosti otvorenosti egzistencije kao takve prema biti svega.¹⁰

I Sartre uviđa, slično Heideggeru, da se svijet predmeta otkriva iz svoje same pojave prema nama. Sartreov se bitak otkriva posredstvom pojavnog svijeta, a pojavni svijet sam traži transfenomenalnost bitka kako bi se otkrio bitak pojavnog i to na „osnovici bitka koji ukazuje na sebe sama“¹¹, a ne na nešto drugo što bi se nalazilo izvan bitka kao takvog.

Takva postavka filozofije egzistencije, općenito shvaćanja egzistencije u Heideggera i Sartrea, dovela je do toga da se u pitanje stavlja mogućnost spoznaje, kao u Hegela spoznaje apsolutnog duha i tome slično, jer ako ne postoji bit niti neki pojmovi koji imaju univerzalnu vrijednost, preostaje bitak kao jedini realni temelj čovjeka. Isto tako, ako je egzistencija jedini stvarni temelj čovjeka, teško je uopće govoriti o nekakvom određenju čovjeka, bilo da se radi o prirodnom određenju ili određenju općenito. Naposljetku, dolazimo do zaključka da ne postoji nešto što može odrediti čovjeka. Čovjek je u potpunosti slobodan, ne dotiče ga se nikakav

¹⁰ Petrović, G., Uvod u *Sein und Zeit*, Naprijed, Zagreb, 1985., str. 25.

¹¹ *Bitak i ništo I*, str. 8.

determinizam niti prirodni zakon, ništa. Čovjek uviđa da je osuđen na slobodu. Tako je jedina moguća spoznaja ona koja može težiti spoznaji bitka. Jedino se može tražiti ontički temelj spoznaje od korijena bitka do mogućnosti shvaćanja bitka u njegovoj cjelovitosti. Tu dolazimo do samog problema spoznaje. Što je spoznaja, ako ona nema svoju bit u postavljanju „ja“ kao uvjet spoznaje i kako možemo odrediti čovjeka kao onoga koji transcendirira činjeničnost bitka, ako je on definiran kao biće čije je mjesto jedino unutar egzistencije?

Dakle, određenje bitka kod Heideggera i Sartrea je takvo da je on čisti temelj spoznaje ili jednostavnije rečeno da egzistencija prethodi esenciji. Ako smo zaključili da je čovjek bačen u ovaj svijet kao egzistirajuće biće, kako možemo percipirati i pritom shvaćati taj bitak? Kako odrediti ulogu čovjeka kao subjekta, svjesnog bića u bitku, kako se on kao takav prema bitku odnosi kao biće koje egzistira u svojoj potpunoj slobodi?

3. Sartreov pojam predrefleksivnog cogita i određenje pojma bitka-u-sebi

Husserl bi rekao da je svijest kao neki instrument pomoću kojega tražimo bit svega što je dano u slikama stvarnosti, odnosno pomoću transcendentnog ega percipiramo stvari koje se reflektiraju na našu svijest, što nas navodi na zaključak da i svijest sama po sebi ima svoju bit i odnekud je dana. Sartre će u potpunosti odbaciti takav stav o svijesti i mogućnost postojanja transcendentnog ega uopće.

Sartre je uočio postojanje svijesti koja prethodi mišljenju, definirao je nepozicionalnu svijest koja nije usmjerena prema sebi nego isključivo prema predmetima koji je okružuju i takvu svijest Sartre naziva *predrefleksivni cogito*. Kao „nemišljena svijest koja omogućuje mišljenje sebe“¹², ona je, dakle, svijest koja prethodi samoj sebi, koja se odnosi prema predmetima kao spontana spoznaja o stvarima, svijest kao sami čin gdje sebe percipiramo ne kao svijest koja stoji iznad ili ispred stvari, već kao sebe u stvarima. Dok smo direktno usmjereni na predmet i doživljavamo ga, nismo svjesni isključivo sebe-koji-doživljava-predmet, tj. što mi radimo u određenom trenutku. Primjerice, kad čitamo knjigu, svjesni smo knjige koju držimo u ruci, no nismo nužno svjesni sebe-koji-čita-knjigu. Ne mislimo u trenutku „ja sada čitam knjigu“, ne postoji Ja koji nam govori da čitamo knjigu nego ju jednostavno čitamo, u toj aktivnosti čitanja

¹² *Bitak i ništo I*, str. 12.

knjige nema ega, nema Ja. Nereflektirana svijest je usmjerena direktno na predmet, a ne na sebe-koji-sam-usmjeren-na-predmet. U djelu *La Transcendance de l'Ego*, Sartre piše: „Kad trčim za autom na cesti, kad gledam koliko je sati, kad sam „stopljen“ s naslikanim portretom kojeg promatram, ...itd., nema mene, nema onog Ja. Postoji samo svijest o autu koji trebam sustići, dakle, svijest o vremenu, svijest o portretu, itd., i nepozicionalna svijest o toj svijesti.“ Dakle, to Ja je u relaciji s predmetom auta kao ja-koji-trebam-sustići-auto.

Svijest je dio strukture bitka na koji nailazimo, ona nije metafizička tvorevina koja nas vodi u transcendentne sfere nadosjetilnog, ali ona sama po sebi nije taj bitak. Ako si priznamo da je i naša svijest bitak, to bi bilo jednako priznati si da smo kamen, klupa ili drvo, a i ne bi si mogli priznati nešto, ako smo predmet. Svijest, dakle, odstupa od onog što će Sartre nazvati bitkom-u-sebi, onog što je naprosto onakvo kakvo je, postojanosti koja se ne dotiče nikakvih drugih sfera razmatranja, a svakodnevno je određenje svijeta i čovjekova života, tj. bitka kao takvog. Svijest implicira nadilaženje tog objektivnog i pasivnog svijeta upravo time što postoji predrefleksivni cogito koji je uvjet mišljenja, odnosno doživljaja koji pretpostavlja svijest, svijest koja je u svojoj subjektivnosti ona što izmiče bitku kao nešto što taj bitak nije. „Svijest je svijest o nečemu: to znači da je transcendiranje konstitutivna struktura svijesti; odnosno da se svijest rađa usmjerena na bitak koji nije ona“.¹³ Dali smo primjer auta kojeg pokušavamo sustići. Iako mi znamo da je naša svijest u relaciji s predmetima bitka, samo predočavanje auta u daljini i intencije da ga sustignemo, ne odgovara realnosti slike u kojoj trenutno trčimo za autom. Ja mogu vidjeti sliku sebe kako sustižem taj auto i ulazim u njega i upravo je to ono „ništa“ koje nadilazi bitak-u-sebi svijeta. Utoliko možemo reći da svijest sama po sebi vodi ka transfenomenalnosti bitka subjekta, jer mi kao svjesna bića vidimo svijet onakav kakav je, ali se i distanciramo od toga fakticiteta, zbiljskog svijeta, tj. bitka-u-sebi.

Bitak spoznavajućeg se ovdje prepoznaje kao apsolut koji polazi iz ljudskog iskustva, bez povezivanja s kartezijanskim interpretiranjem kao neka „bitna“ pojava ispred bitka; svijest je pojava koja ima svoj temelj kao bitak bića, no ona samu pojavnost nadilazi krećući se prema svemu onome što nije bitak-u-sebi. Sartre nam time otkriva ontološku dimenziju svijesti koja stremi prema ne-bitku, ali postaviti ćemo pitanje: kako nam se zapravo otkriva to „ništa“ u kontekstu pogleda na svijet i život, odnosno čovjekovog položaja u njemu?

¹³ *Bitak i ništa I*, str. 21.

4. Strah od „praznine“

Svijest, rekli smo, zauzima položaj nasuprot bitku, tj. bitku-u-sebi. Ona ne može biti predmetom upravo zato što ima mogućnost transcendiranja. Iz toga proizlazi da je svijest kao takva nešto što se ne može ograničiti, odnosno, zaokružiti bitkom-u-sebi, ona ne može biti bitak-u-sebi, nego je uvjet ljudskog nazora koji je nešto sasvim drugo što nije bitak kao takav.

Sartre propituje svijet, bitak u kojem se čovjek kao svjesno biće nalazi i koje transcendirna na način da otkriva taj bitak u kojem je. U tom propitivanju vidi čovjeka koji smjera prema onome što nije bitak sam po sebi. Promatrajući i otkrivajući bitak, mi svakodnevno propitujemo taj način bivanja. Čim postavimo pitanje, određujemo neki svoj stav, a ukoliko smo postavili pitanje o nečemu, samim time smo dali mogućnost nepostojanja na način da smo svojom sviješću nadišli bitak-u-sebi što vodi upravo do mogućnosti negiranja. U tom smislu možemo reći da se ne-bitak uvijek pojavljuje u okvirima nekog ljudskog stava te tako pretpostavkom da je čovjek onaj koji strema prema nekom stavu, istovremeno negiramo ustaljeno određenje čovjeka koji je shvaćen u svojoj punini bitka, tj. bitka-u-sebi. Svako pitanje u sebi sadrži troje: mogućnost neznanja, mogućnost negativnog odgovora i mogućnost afirmativnog ograđivanja u smislu kada kažemo *to je tako i ne može biti drugačije*. „Nastankom negacije nastaje istodobno ono zaprepašujuće ništa, jer negacija pretpostavlja mogućnost ne-bitka u onom koji pita (čovjeku) i u onom kojeg se ispituje (bitku). Stoga ta mogućnost ne-bitka (*non-etre*) izvan nas i u nama uvjetuje naše pitanje o bitku.“¹⁴

Sartre kaže da se ne-bitak proizvodi ili razaranjem ili pukom mogućnošću. Kao što smo konstatirali da ne postoji bit svijesti, to „ništa“ isto tako ne treba shvatiti kao razaranje bitka koje je proizašlo iz nekog apsolutnog duha ili kao neko predkonstituirajuće svojstvo bitka. To nije neka apstraktnost koja uvjetuje viđenje bitka, tj. konkretnosti, a gdje bi se spoznajom od strane ljudskog uma ta konkretnost na neki način razarala, kao što su to sugerirali Hegel ili Husserl. Razaranje o kojem govori Sartre naprosto je prelaženje tog konkretnog stanja i smjerenje prema tome „ništa“ na način da se dovodi u pitanje sve ono što je faktičko. A ono jedino što mu

¹⁴ Paić, Ž., *Projekt slobode: Jean-Paul Sartre – filozofija i angažman*, Pula: Istarski ogranak Društva hrvatskih književnika, 2007., str. 79-80.

omogućuje prelaženje tog stanja je ništa drugo nego sloboda, koja je jedini određujući moment čovjeka.

Sloboda jest, dakle, jedina određenost čovjeka, kao takva ona je uvjet izmicanja zbiljnosti biću, ona je način kojim biće dolazi do ništa, odnosno, sloboda je čovjekov bitak – sloboda je ta koja pita i negira i odvaja od svijeta, ali i ona koja sama jest odvajanje. U stvaranju pitanja s kojima se svakodnevno susrećemo, koja su ono ništeće bitka, izvan bitka, sloboda je pitanje ne-bitka. Bačeni smo u svijet i neodređeni od ikoga i ičega, time smo slobodni da pitamo, tj. dovodimo u pitanje smisao svega; neke osobe ili neke situacije, da transcendiramo na način da spoznajemo ne-bitak, ili jednostavnije rečeno: da ne gledamo sve samo kakvo ono jest jer smo mi subjekt koji ima mogućnost, tj. slobodu da to čini, odnosno, da dovodi sve u pitanje.

Svo to propitivanje otkriva slobodu kao takvu, no ako se zapitamo čemu to vodi, osjećamo kako dopiremo do praznine koja stvara osjećaj nelagode. Kad uzmemo sve rečeno o slobodi u obzir, shvaćamo da je „čovjek biće po kojem ništa dolazi u svijet“¹⁵. Kao takva bića, počinjemo osjećati nekakav nedefinirani strah i neugodu, kao da kližemo iz punine bitka prema praznini ili kakvom beskrajnom ponoru. Osjećamo konstantni nedostatak nečega, a što više promatramo stvari one nam postaju bezbojnije, bezmirisne, kao da se u našem pogledu umrtvljuju upravo zato što se ne mogu pozvati na nešto što bi dalo smisao svemu.

„Ljudski čini nisu drugo nego niz *ništa*, serija ništenja (le neantissement), akti negacije bitka. Masivni se bitak rasprostire svuda, a čovjek, pukotina u njem, nebitak – prema Sartreu – lebdi oko njega i u njemu, obuhvaćajući ga negacijom, a ipak ne dotičući ga...“¹⁶ U svom tom negiranju vrijednosti nekog čovjeka ili predmeta, kao da smo ih u potpunosti obeživotvorili, kao da nam nedostaje ona Husserlova bit crvene boje kako bi od nje mogli obojiti horizont, no ipak vidimo samo bezbojno crveno nebo.

Sada kad smo došli do definicije čovjeka kao potpuno neodređenog, kontingentnog bića, bića koje ne može stremiti nikakvoj biti, može li čovjek onda iz neuspjeha metafizičkih spekulacija pronaći utočište u religiji, u nekakvom religijskom aspektu čovjeka? Možemo li se riješiti tog straha od upadanja u *ništa*, ako pokušamo popuniti tu prazninu vjerom, kao što su

¹⁵ Sartre, J.-P., *Egzistencijalizam je humanizam*, str. 75. <http://www.scribd.com/doc/12849655/JeanPaul-Sartre-Egzistencijalizam-Je-Humanizam>

¹⁶ Isto, str. 75.

sugerirali Kierkegaard i Jaspers, koji su upravo u vjeri u boga pokušali ostvariti sintezu egzistencijalizma i teizma i time pokušali prevladati tu negativnu stranu čovječanstva koje se gubilo u bezličnoj masi prihvaćajući gotovo sve vrijednosti kako bi došla do bilo kakvog spasenja?

5. Teistički egzistencijalizam

Čemu služi vjera? Što čovjek u njoj doista traži i pronalazi li išta u njoj ili je to samo akt težnje za autoritetom u nemogućnosti oslanjanja na vlastitost sebe kao individue? Kad netko kaže da doista vjeruje u boga, što je taj bog?

Vjeru bi mogli shvatiti kao težnju za nečim „višim“, neku vrstu nadanja u nešto savršeno dobro i lijepo. Vjera bi se isto mogla shvaćati kao neka vrsta transcendiranja iznad onog objektivno nam danog koja nam se javlja u potrazi za dokazom za nešto u čemu želimo naći smisao koji toliko nedostaje kao ono konkretno u surovj i monotonj stvarnosti i života općenito. Gledano s druge strane, čovjek teži onom konkretnom nečemu tog višeg smisla života pa makar i prividnom, čovjek želi da njegova vjera dobije vrijednosnu težinu, a što se manifestira poglavito u okvirima masovnog vjerovanja i institucionalizacije vjere u crkvama i sličnim religioznim svetištima. Problem je u takvom načinu vjerovanja to što se u tom slučaju oblikuje pojam boga. Bog se definira kao nešto „sveto“, nešto tako apstraktno i nepojmljivo i ulazi u jednu sferu demistifikacije što vodi k tomu da sve ono što se poima božanskim i svetim postaje rutinsko i svakodnevno. Ako se dovedem u situaciju da mislim da je bog takav i takav, da ga se može pojmiti, onda imam i sliku svevišnjeg uzora čije norme poštujem kroz institucije koje ga predstavljaju i definiraju kao takvog i takvog, u tom slučaju se može reći da je moje vjerovanje u boga identično onome vjerovanju u neku ideologiju, neki filozofski pravac, u nekakav materijalni predmet i sl.

Kierkegaard i Jaspers su jasno uvidjeli navedeni problem koji ih je smetao. Svoju su filozofiju usmjeravali prvenstveno prema čovjeku i njegovu otkrivanju sebe: ne unutar religije, nego vjerovanja. Jaspers će se uvelike složiti s tim da vjera nastupa kada se otkriju granice egzistencije kao takve, tj. kada se otkrije ograničenost Sartreovog bitka-u-sebi. Budući da se Jaspers kao psihijatar po struci bavio znanošću, uvidio je kao i Husserl da znanost kao takva ne može biti dostatna u otkrivanju pitanja koje postavlja čovjek kao subjektivno i transcendirajuće

biće. Dakle, to je već poznata nam husserlovska i sartreovska filozofska postavka nečega „poslije“, onog smisla koji se javlja nakon svega što znanost dokaže, a to je da se daje još jedna dimenzija ljudskog bića koja izmiče pozitivističko-naturalističkom određenju čovjeka.

Zašto se uvijek vraćamo pitanju o smislu? Znanost daje odgovore, na koje će filozofi uvijek pitati ponovno: *zašto?* Reklo bi se da je to naprosto „posao“ filozofa i filozofije kao takve jer ako se bavim samo znanostima i odlično baratam činjeničnim znanjem, ja ću biti stručna, ali neću biti čovjek na takav način da ću pitajući se o smislu obogaćivati vlastite puteve spoznaje i otvarati i širiti vlastite horizonte, nebitno jesu li ateistički ili teistički i slično. Pravi primjer takvog enciklopedijskim znanjem okrunjenog čovjeka iznosi Sartre u liku Samouka iz svoje *Mučnine*, koji u svojim znanstvenim stajalištima gubi sebe kao pojedinca, a s druge strane pak zaneseno govori o ljubavi prema ljudima i vjeri u čovječanstvo ni sam ne znajući da zapravo ne vjeruje u to. Sartre je vjerno prikazao Samouka kao lika koji nije svjestan da upravo ta vjera i ljubav koju osjeća prema ljudima, usko se manifestirajući poglavito u seksualnoj orijentaciji prema istom spolu, govori o njemu kao o onoj vrsti samotnjaka koji pokušava egzistencijalnu „krizu“ i frustraciju pod svaku cijenu pretvoriti i zamaskirati u bilo kakav oblik samoaktualiziranja; tvoreći sliku o sebi kao slaboj individui koja ne vidi drugu svrhu sebe nego tražiti „viši“ smisao i istinu u beskrajnosti formalnog, činjeničnog znanja.

U pitanju o smislu, tragam za time da bih postala čovjek i da kao takva budem čovjek. Kad pitam o smislu, otvaram dimenziju sagledavanja sebe ne kao čisto „razumijevajućeg“ bića zarobljenog u okvirima racionalnog i pozitivističkog gledišta, nego čovjeka s „dušom“ u pokušaju prevladavanja negativne situacije vremena u kojem živim, distancirajući se od svega tako da zauzimam oblik razuma kroz koji vidim muku čovjeka i svemira i ne brinem više o urednosti vlastite kuće i vrta, nego pokušavam dovesti u red i čitav kozmički nered. Tako daleko idem u traganju za smislom.

S druge strane, religija isto tako kao ni znanost ne može biti dostatna u otkrivanju nečega „višega“, budući da ona, kako je već navedeno, demistificira vjeru i nameće partikularnu vjeroispovijest kao univerzalnu, netolerantno je nameće drugim vjeroispovijestima i samim time ograničuje mogućnost čovjeka upravo u otkrivanju sebe kao vlastitog bića.

U pokušaju pomirenja te dvije krajnosti, Jaspers definira pojam *filozofske vjere*. To bi bila vjera koja je u skladu sa znanjem i mislećim čovjekom, misao koja ne postaje dogma, nego vjera

koja je svojevrsni iracionalni dodatak racionalnom. Takva vjera nije slijepa, nego vodi čovjeka u razmatranju smisla koji se ne mogu otkriti pukim razmišljanjem ili transcendiranjem, koji za razliku od Sartrea, kao produkt vjere ljudskog uma ispunjava taj prazni prostor ničega. Dakle, ja vjerujem u boga, ali ne u boga koji mi se nameće kroz neku uspostavljenu religiju, nego u boga koji mi je dao mogućnost da prvenstveno vjerujem u sebe i u vlastitu egzistenciju.

Sada nam je jasno zašto Jaspers nije prihvatao neku religiju kao relevantni oblik vjere: ako imamo vlastitu vjeru, ona ne može biti predmetna, ona ne može biti konkretizirana, ona je povijesna i konstantno nastajuća. Kao takva, ona je slobodna, a time i individualna i predstavlja put na kojem pojedinac traži smisao u totalitetu besmisla. Bog je osobni aspekt transcendencije, on nije niti Buda, niti Jahve, niti Alah, on je moj. To je vjera koja ne može biti vjeroispovijesna upravo zato što je filozofska, dakle, promišljena, transcendencijska, a kao takva nikad dovršena kao što ni čovjek nije nikada „dovršen“, ona konstantno teži nadogradnji čovjeka.

I upravo kada kažemo da je bog osobni aspekt moje transcendencije, podvukli smo jednu nepremostivu liniju između teista i ateista u filozofiji egzistencije. Sada kada smo došli do osnovne postavke teističkog egzistencijalizma kod Jaspersa, treba pitati, što znači ta vjera koja me vodi u mogućnost pronalaska smisla? Ako usporedimo ovo sa Sartreovom postavkom transcendencije, onda bi to značilo da vjerovati znači biti slobodan. Ovdje dolazimo do bitne razlike između tih dvaju stajališta. Naime, kod Sartrea imamo slobodu koja je dana sama po sebi u okviru egzistencije koja nas ni na koji način ne određuje ni u kojem smislu. Kao takav, čovjek je slobodan, a iz mogućnosti poimanja te slobode dolazi do otkrivanja manjkavosti vlastite egzistencije, jer jedino prema čemu može transcendirati je ništa. Kod Jaspersa je bog taj koji je dao slobodu čovjeku, i ukoliko je on taj koji je odredio čovjeka kao slobodno biće, znači da je on isto tako omogućio čovjeku da transcendiraju, dakle, on je dao bit bitku i to kroz slobodu koja ispunjava egzistenciju. Dakle, kod Sartrea imamo ateističku slobodu kao manjkavost egzistencije, dok je to kod Jaspersa prednost, što znači da egzistencija kao takva traži boga i usmjeruje čovjeka prema bogu.

Jaspers je na duhovnu situaciju čovjeka u svoje vrijeme (vrijeme II. svjetskog rata) gledao tako da je čovjek doista u okovima onoga što će on sam nazvati graničnim situacijama. Upravo takve situacije (glad, ratovi, strah, bolest, bol, prolaznost,...) trebaju natjerati čovjeka da počne propitivati vlastitu izgubljenost u vlastitoj egzistenciji kako bi naposljetku došao do granica ovog

postojećeg, odnosno, kako bi sam došao do uviđanja transcendencije samog sebe iz tog sivila stvarnosti, a samim time i vjere, tj. boga. U tom smislu ta vjera je tolerantna, ona teži komunikaciji s drugima, i to komunikaciji koja je intuitivna, posredovana jedino „jezikom duha“, simbolima onih spoznaja kojima smo obogatili vlastito biće, a koje ispoljavamo na vanjski svijet, tj. na druge, ali isto tako težimo otvaranju i prihvaćanju novih svjetonazora, naprosto ono što će Jaspers nazvati borbom-u-ljubavi. Ta se borba-u-ljubavi ostvaruje kao paradoks ljudske egzistencije gdje čovjek kao samosvjesno i autentično biće mora prodrijeti u idejni svijet drugoga, ali isto tako on taj svijet ne smije prihvatiti kao apsolutan, opće važeći, nego ga treba prihvatiti samo kao poticaj za traženje vlastitog smisla stvarnosti. Ona se manifestira kroz vjeru u boga, vjeru u čovjeka, naposljetku, vjeru u mogućnost egzistencije koja je dana od boga, što znači da je bog taj koji kreira samu bit čovjeka, a čovjek, ukoliko vjeruje, pronalazi tu bit, jer kao što kaže sam Jaspers „samo onaj tko od Boga polazi, može za njim tragati“.¹⁷

Ovako gledano, možemo zaključiti da je Jaspers dao odličan temelj za rješavanje Sartreovog upadanja u prazninu, u transcendiranju prema ništa, a to je egzistencija boga. I sam Sartre je priznavao velike zasluge Jaspersovom egzistencijalizmu, prvenstveno u vidu otkrivanja graničnih situacija i u mogućnosti nadilaženja tih stanja kroz njegov pojam filozofske vjere, tj. slobode koja teži rušenju tih ustaljenih društveno-duhovnih principa, općenito afirmiranja čovjeka kao subjektivnog i slobodnog bića. No ipak, gledajući iz Sartreove perspektive, Jaspers je možda olako prešao preko problema egzistencije boga na način da ga je umetnuo u svoj filozofski sustav kao jedini pravi smisao ljudskog napretka i njegove egzistencije. Samim pokušajem da se kreće prema nečemu „božjem“, sugerira se opet postojanje nečega ispred same egzistencije, neke biti. Čovjeku, iako je slobodan i propitivati i negirati svoju egzistenciju i egzistenciju uopće, kao da je za to dan naputak od boga. Sartre traži potpuni racionalni temelj egzistencije koji se neće očitovati u pretpostavljanju nekog iracionalnog temelja koji, koliko god priznavao individualnost i slobodu čovjeka, ipak nekako oduzima tu vrijednost individualnosti upravo zato što se ne usmjeruje prema mogućnosti vlastite i neodređene afirmacije čovjeka u svijetu. Čovjek mora imati temelj u samome sebi, tj. u vlastitoj slobodi kako bi spoznao mogućnost propitivanja i negiranja svega onoga u bitku-u-sebi.

¹⁷ Tolvajčić, D., „Filozofijska vjera Karla Jaspersa“, *Crkva u svijetu*, sv. 44/ br. 3, Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb, 2009., hrcak.srce.hr/file/65726

Ako bi čovjek morao imati temelj u samome sebi i ako uzmemo u obzir Sartreovu pretpostavku da boga nema, onda to znači da nema ni vrijednosti koje su determinirane od strane boga ili nečeg apstraktnog koje se manifestira kroz ono zbiljsko. Ukoliko nema biti, nema ni spoznaje biti; ako ne postoji bog, onda ga ne možemo niti spoznati. To nas vodi k tomu da nemamo neka moralna pravila prema kojima se orijentiramo u svom ponašanju, a zbog kojih bi bili svjesni božje egzistencije. Ako smo bačeni u svijet protiv svoje volje, onda naša jedina sloboda može biti upravo ono ništa. Prvotni strah koji osjećamo dok smo svjesni toga posredstvom naše slobode prelazi u višu dimenziju, a to je tjeskoba koja predstavlja ništa drugo nego teret već ionako opterećenog bitka. U tom stanju ne može se izaći u nešto drugo što nije bitak, nego se iznova prodire u nepostojeće sfere onoga transcendentnog. To dovodi do osjećaja mučnine, mučnine egzistencije kao nepodnošljive nakupine stvari koje su same po sebi prazne. Praznina je osjećaj iznutra koji obuzima sve što se vidi i osjeća. I ako negiramo boga, negiramo i mogućnost transcendiranja prema njemu i onom svemu „dobrom“ prizašlom iz njegove egzistencije te se vraćamo ponovno u Sartreovo „ništa“.

Jednostavno možemo vjerovati u ništa, što je jednako tome da i ne vjerujemo. Kako možemo znati što činiti u takvoj mučnoj egzistenciji? Prepustiti se onoj slobodi mase koja izabire da bude dio bitka-u-sebi u svakodnevicu neobaveznog i plitkog razgovora, ponavljanja klišeja preuzetih iz različitih izvora kao što je primjerice Sartre shvaćen kao primjer pesimističkog filozofa, sve u svemu, uživanja u svemu onome prolaznome što donosi egzistiranje u svijetu kakvog znamo?

Kroz tjeskobu osjećamo da postoji nešto drugo osim bitka-u-sebi, nešto što mene definira kao subjekta koji može pojmiti i shvatiti granične situacije o kojima govori Jaspers, kao subjekta koji misli i propituje, postavlja pitanje „zašto?“. S jedne strane, tjeskoba mi jasno ukazuje na mučnu, jednoličnu i bezbojnu nakupinu života oko mene koja odiše pasivnošću, no s druge strane, otkriva mi život zarobljen u kolotečini egzistencijalne neodređenosti i neizvjesnosti, život trpljenja i mogući bijeg od automatiziranog načina življenja. „...Strah je nepromišljena spoznaja transcendentnog, a tjeskoba promišljena spoznaja sebe.“¹⁸ Tjeskoba mi govori da postojim, ukazuje na moj bitak stvarajući svijest o bitku, ona je kao prekidač koji nas prebacuje izvan ovog poznatog i uređenog svijeta u jedno Ništa, jer tada dolazi do ništenja toga bitka, do

¹⁸ *Bitak i ništa I.*, str. 60.

depersonalizacije i raskidanja veze s poviješću, život kao takav gubi svoj svaki smisao, nemamo veze sa danom svakodnevnom stvarnošću, dolazimo do onoga što Sartre naziva *lošom vjerom*, tj. lošom savješću, gdje u dvostranosti ljudskog bitka s jedne strane prihvaćamo da smo tjelesno, faktično biće vezano uz egzistenciju u kojoj jest, a s druge strane negiramo svoju vlastitu povijest, odbijajući ugnjetavanje ideala bitka-u-sebi.

„Slobodni čovjek ne može opstati u svijetu 'slatke ljepljivosti u kome 'gnjecavi', 'ljepljivi', 'keljavi' zaboravljaju slobodu i ustaljuju se u nepoštenju, u nečistoj savjesti, postvaruju se kao stvari, uzimaju jedan drugoga kao što se uzima krema, debljaju se i ukrućuju.“¹⁹ Dakle, tjeskoba je ona koja niječe zahtjeve svijeta kako bismo „sebe pojмили kao svijest koja posjeduje pred-ontološko razumijevanje svoje biti i pred-rasudni smisao svojih mogućnosti“²⁰, a koja naposljetku dovodi do mogućnosti otkrivanja sebe kao bitka-za-sebe.

6. Bitak-za-sebe

Za Husserla smo ustvrdili da je, bazirajući svoju fenomenologiju na Descartesovom cogitu, tj. na „mislim, dakle jesam“, izveo pojam transcendentnog ega, a time i svoju fenomenološku redukciju. Karakter tih dvaju cogita je takav da su ostali u svojoj vlastitoj domeni, tj. oba cogita su produkt svijesti koja je zatvorena sama u sebe. Kod Sartrea smo: 1. ustvrdili bitak fenomena kao počelo egzistencije, iz čega je proizašla 2. svijest kao predrefleksivni cogito, koji kao takav stremi prema „ništa“, a to nas je nijekanje dovelo do 3. slobode koja se vidi u aktu 4. tjeskobe, a ona na 5. lošu vjeru što je naposljetku dovelo do pokušaja uvjetovanja mogućnosti 6. bitka svijesti. Dakle imamo obrnutu sliku svijesti kao pred-refleksivnog cogita koji teži svom vlastitom bivanju, svojoj „svijesti o svijesti“.

Došli smo do određenja svijesti kao pred-refleksivne svijesti koja je svijest o sebi, temelj sebstva koji određuje bitak svijesti, a sebstvo kao takvo je ono koje upućuje na subjektivnost, na čovjeka koji ima svojevrstni potencijal da skrene s puta bitka-u-sebi, da pokuša krenuti u neizvjesnu bitku s ne-bitkom, tj. onim „ništa“. Dakle, dolazimo do pojma refleksivnog cogita koji se sada otkriva u aktu samopercepcije, u postojanju samosvijesti koja je svijest o sebi, o

¹⁹ *Egzistencijalizam je humanizam*, str. 72.

²⁰ *Bitak i ništa I.*, str. 71.

meni koja egzistiram, a koji se otkriva u pojmu „bitka-za-sebe“. Sada slobodno mogu reći „ja postojim!“ i kao takva vidim onu голу egzistenciju u kojoj jesam, daleko odmičem od nekih situacija koje me žele baciti u nepostojanje, koje me žele obmanuti od prave vizije egzistencije koja je opet ništa drugo nego tjeskoba. Dolazimo, dakle, do mogućnosti onoga što će Heidegger nazvati autentičnom egzistencijom. Ranije je rečeno da je bitak-u-sebi obilježen neautentičnim egzistiranjem, što bismo mogli u kontekstu socijalnog života nazvati konformizmom. No mi ovdje sada trebamo prihvatiti bitak-u-sebi kao mogućnost autentičnog egzistiranja koje nadilazi ono neautentično brigovanje koje nam se otkriva u djelovanju za svakodnevicu, možemo reći u pitanjima o prehrani, tjelovježbi, održavanju urednosti kuće, vrijednosti dionica i sl.

Čovjek je svjesno biće postavljeno u svakodnevicu, u društvo, u sklop pitanja i djelovanja koja kreiraju faktičko stanje bitka. No to treba shvatiti kao mogućnost, kao čisti faktički temelj, jer, kao što smo ustvrdili, čovjek je bitak-za-sebe i kao takav realizira se u toj strukturi egzistencijaliteta koja je njegova mogućnost da izabire, jer ako smo rekli da je čovjek u svojoj egzistenciji slobodan, neodređen od ičega, onda on kao vlastiti subjekt može izabrati između bezbroj mogućnosti. Heidegger će reći da se tubitak najprije i najbolje otkriva u svakodnevnoj prosječnosti pa je neautentični bitak polazište autentičnom kao strukturi egzistencijaliteta, gdje čovjek zakoračuje u ono što je „ispred njega“, tj. ispred sebe sama, dakle, nadilazi sebe sama kao faktičkog bića. Dakle, upravo polazeći od fakticiteta, ako čovjek stremi prema slobodi, prema ne-bitku, onda čovjekov bitak jača kroz mogućnost transcendiranja koju omogućava bitak-za-sebe, što je određujući moment egzistencijaliteta tubitka. Tubitak traži smisao egzistencije, a koji se opet otkriva kroz propitivanje i negiranje koje dovodi do čovjekovog autentičnog spoznavanja vlastitog lažnog i licemjernog određenja u bitku-u-sebi.

U shvaćanju da sam svjesno biće, gdje zaključujem i to da me tjeskoba upućuje na mogućnost egzistiranja, na autentičnu egzistenciju, mogućnost bivanja sobom, kako da približim takvu vrstu bivanja prema onome u čemu jesam kao faktičko, kao egzistencijalno biće? Jer ako ne postoji bog, prema kojem egzistiram i prema kome se krećem u mogućnosti spoznaje sebe i egzistencije općenito i koji je ono nešto što me upućuje na smisao bitka, kako sebe onda mogu shvatiti drugačijom, slobodnom u mogućnosti transcendiranja, ako sam konstantno prikovana za čvrsti temelj bitka-u-sebi kao podlogu moga egzistiranja? Kako, s druge strane, ako transcendiram prema nečemu, odnosno, ako u mogućnosti transcendiranja krećem prema nečemu

što ni sama ne znam što je, ako sama moja pomisao na nešto implicira nešto što nema konkretni temelj, odnosno ako „bitak-za-sebe jest bitak-u-sebi koji se gubi kao bitak-u-sebi da bi se zasnovao kao svijest“²¹, kako onda kao subjekt mogu biti dio objektiviteta svog egzistencijalnog temelja, tim više što upravo propitivanjem negiram taj temelj... Pa što mi onda pruža temelj samoga transcendiranja? Naposljetku, kako mogu (i mogu li uopće) povezati mogućnost čistog faktičkog bivanja i transcendiranja kako bih otkrila sam smisao bitka?

Dakle, bitak-za-sebe je temelj sebe sama kao sopstvenost, kao samosvijest koja negira tu faktičku danost bitka-u-sebi. Ali taj bitak-za-sebe teži bitku-u-sebi, njihovu sjedinjenju i to u smislu toga da bitak-za-sebe „postane“. I bez obzira na to što otkrivam nove mogućnosti egzistiranja i time se udaljujem od onoga što jest, nikako ne mogu u tom transcendiranju izvući nešto što mogu uzeti i spustiti na zemlju, čime mogu „obogatiti“ egzistenciju kao takvu, jer ako zatvorim oči i vidim nešto što je drugačije od stvarnosti, kada ih ponovno otvorim, opet će se pojaviti slika one punine bitka koja me čvrsto drži u svojoj sferi, bez mogućnosti da joj se oduprem, a ako s druge strane stalno držim oči zatvorenima, neću se moći orijentirati u stvarnosti... Osjećam da sve što činim, sve što susrećem, nekako izgara u mome pogledu, a jedino što od svega ostaje je pepelom prekriveno ognjište bitka. „Ljudska zbiljnost u svom je bivanju patnja stoga što se u bitku pojavljuje kao stalno proganjana sveukupnošću koja ona jest ne mogući to biti, upravo zato što ne može dosegnuti bitak-u-sebi, a da se kao bitak-za-sebe ne izgubi“.²²

Sada kada znam da mi je nešto činiti, da imam mogućnost stvaranja sebe kao vlastitog projekta, mogu li taj projekt prezentirati u bitku-u-sebi na način da obuhvatim i onu transcendentnu dimenziju bitka-za-sebe kao bitak-u-sebi? Kako mogu, dakle, i mogu li uopće, ispuniti tu pukotinu između bitka i ničega? Da bismo pokušali doći do rješenja ovoga problema, potrebno je razmotriti dva segmenta koji će se pojaviti kao moguća afirmacija autentičnog egzistiranja. Krenimo prvo od poimanja vremenitosti koje će nam kasnije otvoriti novu perspektivu mogućnosti autentične egzistencije, a potom i definicije tjelesnosti i mogućnosti egzistiranja s drugim.

²¹ *Bitak i ništo I.*, str. 119.

²² *Bitak i ništo I.*, str. 129.

7. Vremenitost

Na prvi pogled nam se čini da je vrijeme nešto što bi se lako moglo svesti na Sartreov bitak-u-sebi, na ono u čemu naprosto jesmo, dio bitka koji se sastoji od prolaznosti. No mi ovdje kažemo „prolaznost“, a zapravo, kada malo bolje razmislimo, nekako nam pojam vremena odudara od pojma prolaznosti. Jer mi u prvom slučaju zapravo govorimo o statičnosti vremena, o vremenu kao faktičnoj dimenziji bitka, vrijeme kao nešto što naprosto je, što nas je dovelo do sadašnjeg faktičnog stanja. No prolaznost je onaj segment vremena koji ukazuje na njegovu dinamiku. Prolaznost vremena je onaj faktor koji razlučuje pojam vremena na njegova tri segmenta ili ono što će i Heidegger i Sartre nazvati dimenzijama, dakle, prošlost, sadašnjost i budućnost koja se može spoznati u okviru bitka-za-sebe.

I Sartre i Heidegger će puno polemizirati o vremenu, no mi ćemo se ovdje orijentirati isključivo na pojam vremena kao onog faktora koji omogućuje dinamiku življenja, dakle, vrijeme kao temelj prolaznosti. U tom kontekstu Sartre će reći da je bitak-u-sebi nevremenski, budući da se ne može pojmiti vrijeme, odnosno, prolaznost u vremenu. Zamislimo, recimo, da gledamo svoju sliku kada smo bili djeca. Mi ćemo gledati tu sliku i velika je vjerojatnost da nećemo moći prepoznati sebe na njoj. Dakle, mi gledamo sliku koja je neposredno vezana uz naš život, ali nam ne govori apsolutno ništa, zapravo, da nam roditelji ili netko drugi nije rekao da smo to mi, vidjeli bismo sliku nekog potpuno nepoznatog djeteta. I ono što se tada zapravo događa je to da mi izmišljamo neku priču koja će nas povezati s tom slikom iz prošlosti; otkrivaju nam se neki fragmenti sjećanja u koje pokušavamo prodrijeti, no budući da smo mi kao bitak-za-sebe oni koji egzistiramo u nepojmljivo kratkom trenutku sadašnjosti, sva ta prošlost postaje bitak-u-sebi koji nestaje kao nešto što je bilo, pa takvo više nije te zauzima mjesto u ništavilu. “Slova koja sam na njemu (papiru) ispisao nisu se još ni osušila, a već mi nisu pripadala...”²³ Slikovito bismo mogli reći da se svaki naš pokret pretvara u jednu sliku iz prošlosti koja nestaje u tom ništavilu.

Dakle, ovdje je problem transcendiranja svijesti na prošlost, s obzirom da se ona odnosi prema sadašnjosti, tj. poimamo ju u sadašnjosti, ali ju poimamo kao bitak-u-sebi prošlosti, koji, kao što smo rekli, ne može povezati prošlost sa sadašnjošću, budući da je prošlost u konstantnoj

²³ Sartre, J.-P., *Mučnina*, Konzor, Zagreb, 1997., str. 132.

odvojenosti od sadašnjosti i jedino se može promatrati iz sadašnjosti, ali kao odvojenost, dakle bez ikakve povezanosti sa sadašnjošću, kao što ne možemo povezati sliku sebe iz djetinjstva sa sobom, jer prošlost je bila, ali više nije. I to „nije“ ne može doprijeti u puninu bitka koji je.

Kako bismo onda mogli definirati egzistenciju prema budućnosti? Naime, ako u tom kretanju spoznajemo prolaznost i znamo da se odmičemo od prošlosti, onda znamo da se možemo odmicati i od sadašnjosti prema budućnosti u smislu da shvatimo budućnost kao našu mogućnost! „Buduće je idealna točka u kojoj bi nagla i beskonačna kompresija patvorenosti (Prošlost), bitka Za-sebe (Sadašnjost) i njegova mogućnost (određena budućnost) učinila da se napokon pojavi Sopstvo kao postojanje u sebi bitka Za-sebe“.²⁴ Iako je ništavilo ono koje stoji na razmeđu i sadašnjosti i prošlosti i sadašnjosti i budućnosti, kao bitak-za-sebe barem možemo pretpostaviti da budućnost tek dolazi...

U tom kontekstu možemo govoriti o Heideggerovom bitku prema smrti. On se, naime, otkriva u aktu autentične brige, za razliku od neautentične koja bi odgovarala sagledavanju vremenitosti kao statičnosti gdje se dimenzije vremena shvaćaju, ali samo u kontekstu povremene ekstenzije sadašnjosti prema prolaznosti. Naime, Heidegger će reći da je smrt ništa drugo nego ne-bitak, jednostavno kraj života, dakle, u bitku se događa život, a autentičnom brigom ga se treba živjeti tako da živimo prema smrti, a ne prema bogu ili nečemu što u nekom vanprostornom i vanvremenskom smislu dolazi nakon života. I upravo čovjek koji može pojmiti i povezati dimenzije vremena, u njima osjeća taj protok vremena, prolaznost vremena te ga upravo ta prolaznost ohrabruje na odlučnost, na otkrivanje niti koja se veže za vremenitost u smislu shvaćanja bitka ka smrti, a ne indiferentnosti u bijegu u neke metafizičke ili religijske sfere i slično, što je svojstveno neautentičnoj egzistenciji, ako to gledamo kao prihvaćanje svakodnevnosti zdravo za gotovo. Dakle, vremenitost bi bila i za Sartrea i za Heideggera horizont u kojem bitak-za-sebe dobiva svoju legitimnost, odnosno mogućnost autentične egzistencije te iz kojeg proizlazi mogućnost sagledavanja prošlosti, djelovanja u sadašnjosti i težnje prema budućnosti, približavajući onaj transcendentalni aspekt ljudske svijesti kao bitka-za-sebe prema konkretnosti bitka-u-sebi. Dakle, u vrijeme se kao u egzistencijalnu dimenziju ugrađuje pojam transcendiranja, tj. shvaćanja same prolaznosti vremena, čime se otvara

²⁴ *Bitak i ništo I.*, str. 171.

moгуćnost da ćovjek spoznavajući sebe kroz vrijeme, spoznađe i cijelu ljudsku prirodu i naposljetku otkriva sami smisao egzistencije, odnosno cjelovitost egzistencije.

No koliko god da sebe mođemo shvaćati kao misleća bića koja imaju mođućnost spoznaje dimenzije vremena, a time i stremljenja prema budućnosti kao mođućnosti konkretizacije ćovjeka u vidu spajanja bitka-u-sebi i bitka-za-sebe, mi se i dalje vrtimo u zaćaranom krugu pokušaja da se bitak-za-sebe ostvari kao sopstvo, kao mođućnost autentićne egzistencije. Jer ja Źelim egzistirati kao autentićno biće, i kao takvo, ja vidim vrijeme u njegovu konstantnom prolađenju, no upravo kao bitak-za-sebe, ja spoznajem da ta prošlost naprosto nestaje. Ja kao bitak-za-sebe ne mogu u prošlost prodrijeti, ne mogu osjetiti istu onu bol ili sreću koju sam osjećala prije, ne mogu promijeniti nešto što je prošlo, ne mogu prodrijeti u ono stanje svijesti koje sam imala kada sam se druđila s nekim osobama koje su ostale u prošlosti, s kojima sam imala nešto što nas je povezivalo i međusobno ispunjavao. U sadašnjosti kao bitak-za-sebe ništım to jestno stanje prošlosti na naćin da svakim odmakom od prošlosti, konstantnim kretanjem ja postajem nešto drugo što se razlikuje od ćinjenićnosti bitka-u-sebi prošlosti. I sve što mogu spoznati je to da sam zarobljena u tom trenutku sadašnjosti, da nema nićega što mogu pretoćiti u sve tri dimenzije vremena, budući da svaki pokušaj ostvarivanja vlastitog projekta automatski nestaje s prošlošću i kao takvo naprosto postaje bezvrijedno.

S druge pak strane, uzimajući u obzir mođućnost Heideggerovog bitka ka smrti u globalnom kontekstu, nekako se otkriva odlućnost ćovjeka da ne uzima u obzir prolaznost vremena. Kao da mu više odgovara da pobjegne od ikakvog pokušaja ostvarivanja svog projekta u poimanje onog statićkog vremena kao takvoga. Mogli bismo reći da je zapravo ćovjekova svijest naviknuta na to da ne misli o smrti, da je iz njegove svijesti nekako odstranjen pojam smrti i da sve što u životu ćini nekako je leđerno i tromo, suviše opuštено i lagodno, kao da uđiva u tom konstantno ponavljanom trenutku sadašnjosti. I koliko god da si on priznađe da je smrt ono što ga sigurno ćeka, koliko god da sa sjetom govorio: „kako vrijeme brzo prolazi...“, spremajući neke stvarćice kao uspomene za koje ni sam više nije siguran gdje ih je nabavio, pa i da zna, one mu ne govore više ništa, nego šute u ništavilu prošlosti; nekako se ponaša kao da te smrti nema, a time i kao da nema prolaznosti, da je toliko daleko od njega da ga nikada neće niti sustići, kao najapstraktniji, a opet tako konkretni dio života. Jer kao dio onoga Se, jedino tako leđerno i samorazumljivo se govori „umire se“, što je u principu isto kao da kađemo da nije nitko umro, da

je umrlo nešto, nešto apstraktno, potpuno nepojmljivo, ne doživljavajući smrt kao konkretnu nužnost kraja egzistencije. I upravo nam to Se ne dopušta da promišljamo smrt, da osjetimo strah, a time i mogućnost bitka ka smrti, jer tada se čovjeka jedino definira kao kukavicu, kao „mračnjaka“, kao neprilagođeno i pomalo izopačeno biće. No oni koji hrabro kroče prema smrti, oni brane svoju prošlost od ništavila prodajući svoja sjećanja za iskustvo, „a poslije, oko četrdesete, krste svoje sitne tvrdoglavosti i neke uzrečice imenom iskustva, i postaju automati koji dijele mudrost“²⁵, čime se isto tako žele osigurati od ništavila budućnosti, a samim time i straha od smrti. Također, oni vjeruju u boga, u nešto što je iznad nas, ali im nekako u svemu tome nedostaje vjera u čovjeka.

8. Bitak-za-drugoga

„Sukob je izvorni smisao bitka-za-Drugog.“²⁶ Ova Sartreova misao naglašava jedan od najznačajnijih stavova u njegovom egzistencijalističkom opusu, njegovu teoriju o strukturi naših odnosa s drugim ljudima u našim životima. Istovjetna je daleko poznatijoj, a dakako i više citiranijoj, rečenici iz njegove drame *Bez Izlaza (Huis Clos)* „Pakao... to su drugi!“. U svom djelu *Bitak i ništo*, Sartre se osvrće na pojam tjelesnosti putem kojeg će dovesti u pitanje uopće ikakvu mogućnost postojanja nekoga za drugoga i obratno. Samo ljudsko tijelo kao takvo je predmet za drugoga. Jer ja kao biće ne mogu tražiti neko utočište izvan tijela, ne postoji neki dualitet koji mi naznačuje mogućnost da se približim nečemu izvan tjelesnog; ja sam naprosto svoje tijelo i moram sebe priznati kao bitak-za-sebe u odnosu na bitak-u-sebi. Jer moje je tijelo ono u kojemu se nalaze moji osjeti pomoću kojih povezujem svoju svijest s vanjskim svijetom, a time sam zapravo svijest koja egzistira moje tijelo te ga spoznaje kroz njegovu. I sve ono što u tom tijelu osjećam te tako spoznajem, isto tako je predmet za drugoga. Jer ja znam da je moje tijelo relativno kompleksna anatomija, znam položaj organa, ali ja ne mogu obuhvatiti svoje tijelo kao cjelinu, kao što me drugi može obuhvatiti. Drugi transcendiraju mene na način da obuzima moju vlastitu transcendenciju i stavlja ju u jednu sitnu točku, zjenicu svog oka u čijem se odrazu teško mogu prepoznati. Pa uzmimo banalan primjer ponašanja u prisustvu drugoga. Koliko god u

²⁵ *Mučnina*, str. 97.

²⁶ *Bitak i ništo I.*, str. 440.

samoći znala tko sam i čemu težim, nekako mi se u prisustvu drugoga to sve zamućuje i osjećam da jedino uporište koje imam je pogled drugoga. Počinjem se ponašati nesigurno, postajem aficirana njegovim pogledom, u sebi pokušavam dokučiti što sam u tuđem pogledu, nagađam, pokoravam mu se ili mu se dodvoravam, ali i dalje se ne mogu prepoznati u njegovom oku. Naposljetku, distanciram se od drugoga s nekom neopisivom dozom mržnje prema njemu, a samim time pokušavam poništiti egzistenciju drugoga te ponovno osjećam mučninu bitka-za-drugoga. „Sve što vrijedi za mene vrijedi i za drugoga. Dok se ja pokušavam osloboditi utjecaja drugoga, drugi se pokušava osloboditi moga; dok ja pokušavam podčiniti drugoga, drugi pokušava podčiniti mene. Tu se ne radi o jednostranom odnosu s nekim predmetom-u-sebi, već o obostranim i promjenljivim odnosima.“²⁷

Kao što naše oko opredmećuje sve stvari oko sebe, budući da su one ništa drugo nego stvari, sada, polazeći od tijela, koje je isto tako predmet koji se giba u svijetu, isto tako opredmećujemo i to tijelo. No budući da to tijelo koje nam se prikazuje u pogledu govori, čuje, gleda nas, budući da znamo da je ono bitak-za-sebe, kao i mi, zapažamo da nas ono promatra isto onako kako mi promatramo njega, i kao takvi mi smo predmet u oku drugoga. Kako riješiti taj sukob? Je li jedino rješenje distancirati se od drugoga kako bi se oslobodili njegove prisutnosti i pobjegli u vlastitu slobodu? Svakako nije, jer kako bismo sebe mogli definirati ako nema drugoga? Kako da znam da sam dobar čovjek, ako ne znam da je drugi zao, kako općenito mogu znati što je dobro, ako ne vidim nekoga tko je zao? Kako mogu znati jesam li lijepa ili ružna kada se pogledam u ogledalo, ako mi drugi ne kaže da sam takva i takva? Jer, kao što u svojoj drami *Bez izlaza*, Sartre opisuje situaciju u kojoj se Estelle pokušava našminkati u sobi bez ogledala, jedino što joj preostaje je da pokuša vidjeti svoj odraz u zjenici Inezinog oka. Bez tuđeg oka, stranci smo sebi samima. Uostalom, mi se niti ne možemo distancirati od drugih, jer su upravo oči svijeta one koje nas konstantno promatraju i gdje kao bitak-za-sebe imamo svijest o tome i osjećamo se kao da smo cijelo vrijeme u sobi gdje je stalno upaljeno svjetlo, bez mogućnosti da zatvorimo i osvježimo oči. Svi oni osjećaji koji definiraju naš odnos prema drugome, zapravo su samo neuspjeli pokušaj dolaženja do nekog iskrenoga i neposrednog odnosa Ja s nekim Ti. Jer ako je odnos s drugim konstantno opredmećivanje, onda ne možemo zamisliti ljubav koja bi priznavala slobodu jednog pojedinca od strane drugoga, nego upravo iz te

²⁷ *Bitak i ništa I.*, str. 440.

ljubavi proizlazi mazohizam, tj. težnja da se bude opredmećenim, težnja da nekome kažem da ga volim, samo da si ne bih mogla priznati da ne mogu voljeti, kao što sam počela vjerovati u boga kako bih se spasila od mučnine egzistencije te da se kao takva mogu sakriti od pogleda svijeta u intimnu sferu spavaće sobe gdje ću toj osobi konstantno govoriti „volim te“, što će u praznini i mraku te sobe odjekivati kao: oslobodi me! Opet se otkrivam kao licemjerno biće koje prikriva nečim nerealnim svoju egzistenciju.

To je kao scena iz *Bez izlaza*, gdje Estelle, koja ni sama ne zna da laže Garcineu, govori da ga voli bez obzira na sve, a istina je zapravo da njoj jedino treba „drugi“ kako bi učvrstila svoj temelj na sigurnom pogledu od drugoga i kako bi se makla od pogleda Inez, koja je upućuje na svu onu egzistencijalnu tjeskobu koja se otkriva u odnosu s drugim, gdje se u nemogućnosti vlastite aktualizacije i konstantnog gledanja i shvaćanja drugoga kao predmeta, dakle, u svijetu predmeta, kao bitak-za-sebe osjeća ničime drugim nego viškom. Ovdje se također možemo referirati na scenu iz *Mučnine*, gdje Roquentin u kafiću promatra mladi par kako očijuka, kako se smješkaju jedno drugome, dok znaju da im je jedini cilj da spavaju zajedno. „Kad jednom odspavaju zajedno, morat će naći nešto drugo da prikriju golem apsurd svoje egzistencije. Pa ipak... je li baš prijeko potrebno da lažu sami sebi?“²⁸ Da su nagoni jedan oblik prekrivanja apsurdnosti egzistencije svjedoči i Sartreovo daljnje raspravljanje o odnosu s drugim u kojem iznosi da je zapravo svaki odnos prema drugome uvjetovan nekom željom, prvenstveno željom da se „pokori“ sloboda drugoga i da sve te želje imaju svoju bazu u spolnim nagonima. Sada si možemo postaviti pitanje, koji je uopće cilj spolnog čina tih dvoje mladih? Vjerojatno će si priznati da je posrijedi čisti užitak, a samim time i zadovoljenje tih nagona, no užitak, kako će reći Sartre, nije onaj određujući moment zadovoljenja, zapravo cilj uopće niti ne može biti zadovoljenje. Naime, ako čovjek osjeća želju prema drugome, njemu nije cilj osloboditi se te želje, nego konstantno težiti nečemu u kontekstu odnosa prema drugome, točnije, konstantnom opredmećivanju drugoga, kako bi čovjek spoznao sebe. Ali ono što tada želi je tjelesno. Naime, iako bitak-za-sebe transcendirira kontingentnost tijela, upravo je želja ta koja želi utopiti bitak-za-sebe u toj kontingentnosti tjelesnosti, a u tom kontekstu, kroz seks, tj. želju za drugim, težimo tijelu drugoga, čisto bivstvovanje u sebi u kojem pokušavam otjeloviti svoju svijest kako bi

²⁸ *Mučnina*, str. 151.

mogla otjeloviti drugoga. Jer ako osjećam svoju kožu, a moja je koža među kožama drugih, htjet ću osjetiti i tuđu kožu, upravo da bih osjetila svoju vlastitu!

Ukratko možemo reći da je želja ona koja uzima svijest, tj. bitak-za-sebe u tijelo kako bi se osjećala prisutnom, a tijelo prožetim u bitku: „Svijet postaje prožimljućim, svijest uranja u tijelo koje uranja u svijet“.²⁹ Kao što je ranije navedeno da je za definiciju sebe potreban drugi, tako želju ne treba uzeti samo kao tjelesnu protežnost u svijetu, ona je primarno usmjerena na odnos s drugim, jer u samoći ne mogu definirati sebe, imamo potrebu, želju za drugim, da se stisnemo uz kožu drugoga, da volimo i da mrzimo. Zato je želja prvotni odnos s drugim. „Stoga prosječan čovjek, zbog lijenosti duha i zbog konformizma, ne može zamisliti druge svrhe svojoj želji doli ejakulacije“.³⁰ Tu se javlja isto ta mučnina kod promatranja takve jedne egzistencije koja za cilj ima konstantno zadovoljenje nagonskih potreba i koja ostaje na toj razini. Dakle, neuspjeh pronalaska svijesti drugoga kroz akt ljubavi rezultira sadizmom odnosa bez ljubavi koji teži čistom tjelesnom opredmećivanju drugoga kako bismo mogli uživati u osjećaju vlastitog tijela. Ono čemu u aktu ljubavi smjera želja kroz osjet tjelesnosti je da se kao što svijest u želji osjeti tijelo, isto tako osjeti svijest drugoga u njegovu tijelu, njegovu ništeću transcendentnost – i upravo je to ona mogućnost rješavanja odnosa s drugim kao sukobom: da sebe shvatim kao subjektivno, slobodno biće i da kao takvo obuhvatim drugoga kao slobodu. Ali ako bolje pogledam, meni ne samo da bježi drugi kao transcendentnost, nego kao i njegov tu-bitak, odnosno kao osoba koja egzistira kao bitak-u-sebi i bitak-za-sebe te u tom pogledu imam samo sadističku nakanu da drugoga ponizim, sadizam koji ubija i ono obično sviđanje među ljudima, koja je, na primjeru onog para, iz nevine simpatije i očijukanja u nedostatku prodiranja svijesti ka svijesti prešla u čisto sadističko „rukovanje tuđim tijelom“.³¹

Čovjek postoji u zajedništvu, u grupaciji ljudi koja ga od rođenja do smrti okružuje. No ako ne možemo prodrijeti „u“ drugoga kao subjekta, kako onda stvoriti zajednicu „mi“ kao zajednicu subjekata? Po Sartreu, to naprosto nije moguće. Pa iako nam neke društvene manifestacije konstantno ukazuju na prirodnost, ili bolje rečeno, primoranost življenja u društvu,

²⁹ *Bitak i ništo II*, str. 473.

³⁰ Isto, str. 465.

³¹ Isto, str. 484.

takva „prirodnost“ se ostvaruje jedino na razini iskustva, a to iskustvo ne pruža nam mogućnost prodiranja u idejni svijet drugoga, nego samo običnu kauzalnost unedogled ponavljanih društvenih normi. Iako se čovjeka može definirati kao egzistencijalno, a samim time i kao slobodno biće, on kao da je svojevrijedno pristao biti dio te društvene kauzalnosti kako bi sebe konkretizirao u obliku jednog nevažnog objekta, čija je sloboda kroz zadovoljavanje prolaznim vrijednostima i sitnim stvarima usmjerena jedino prema objektivizaciji svega, tj. otuđenju od drugoga, a samim time i poništavanju njegove vrijednosti. U tom konstantnom učvršćivanju svoga statusa, odnosno konkretiziranja sebe kao funkcije, njegov je primarni cilj da se distancira od mogućnosti shvaćanja sebe kao bića koje postoji, a koje bi kao takvo, slobodno i nevezano za stvari koje ga okružuju, otkrivalo i mogućnosti vlastitog postojanja. Umjesto toga, on traži smisao koji kao da je sada prisilno uveden u egzistenciju i stremi prema oblikovanju vlastitoga Ja kroz stvari koje posjeduje i funkcije koje obavlja u društvu. U tom pogledu, čovjek se otkriva kao da je već odavno umirovljen od života i bilo kakvog promišljanja o životu i njegovim mogućnostima. U negativnom smislu pokušava sebe vezati za materijalne stvari kako bi što efikasnijim učinio vlastito funkcioniranje unutar egzistencije. On samoga sebe definira vrijednim jedino kroz svoja postignuća kao npr. odvjetnik, doktor, student, automehaničar, trgovac, smetlar itd. Isto tako gleda i drugoga. Kao takav, čovjek je navikao na već zaglušujuću buku pitanja kao što su: „Što ćeš raditi kada završiš obrazovanje?“, „Koliko ti je još preostalo do završetka obrazovanja?“, „Za što se obrazuješ?“. U svemu tome čovjek zaboravlja pitati pitanja koja smjeraju prema jednoj, možemo reći, „filozofskijoj“ razini rasprave koja bi se očitovala u jednostavnom preoblikovanju onog materijalizirajućeg pitanja „za što?“ u „zašto?“ (npr. zašto se obrazuješ?), što implicira težnju prema čovjeku, tj. njegovoj slobodi, a ne ide a priori prema svrstavanju čovjeka u domenu neke funkcije.

I sada kada smo došli do još jednog neuspjeha približavanju bitka-za-sebe bitku-u-sebi, možemo si postaviti pitanje, je li ovo navedeno doista sve što može pružiti ova očajna, tako puna, a opet isprazna egzistencija?

9. Optimizam u očaju postojanja

Ako već imamo mogućnost da kao slobodna i misleća bića kročimo u ovaj svijet, zar doista ne postoji ništa konkretno, ništa trajno, ništa „sveobuhvatno“ čemu bi mogli težiti?

Nekako se dobiva dojam da se svako postignuće gubi u prošlosti, a da se svaki odnos gubi u predmetnosti, naprosto sve nekako opet izgara i pretvara se u pepeo egzistencije, tako da nam ni pomisao prema mogućnostima koje se otvaraju u budućnosti ne pružaju nikakvu nadu, nego jedino što vidimo je mučnina protoka vremena prema smrti, otprilike onako kao što je Roquentin osjećao kada je promatrao jedan gotovo beskrajn trenetak u kojemu šepava starica ide prema uglu, a nikako da nestane iz njegovog vidokruga.³² Jedino što je čovjek mogao spoznati je to da je slobodan, ali ne vidi mogućnost da tu slobodu nekako manifestira na cjelovit način. Sada jedino što zna je da je zapao u nepremostivi paradoks egzistencije u kojemu je potpuno svjestan postojanja, ali mu se ne ukazuje nešto što bi moglo ispuniti egzistenciju osim ništavilo koje u svakom trenutku osjeća.

Egzistencijalistički teisti su pokušali prevladati ovo mučno i paradoksalno stanje vjerom, no u što doista mogu vjerovati, kada jedino što vidim je postojanje, i to postojanje kao jednu gustu i beskonačnu masu u kojoj se kao kontingentno biće osjećam ničim drugim nego viškom, gdje se jedino mogu pitati: zašto sam uopće bačena u ovaj svijet? Osjetila sam da sam tu, u egzistenciji, i shvatila sam da kao tjelesno biće imam mogućnost osjeta, a time i doživljaja, a kao svjesno biće mogućnost mišljenja, ostvarivanja ovoga projekta koji nazivamo životom. Vidjela sam mogućnost da kao svjesno biće pronađem esenciju ove egzistencije. No sada kada sam razmotrila sve, vidim da ova esencija nije ništa drugo nego ništavilo i jedino što osjetim je nepodnošljiva težina tjelesnosti, kao da sam uglavljena u kamenu i kao takva promatram svijet oko sebe. „Ja se šuljam kao vuk, ne znam što da činim od svoga tvrdog i svježeg tijela, usred ove tragične svjetine koja se odmara“.³³

Jedino što mi preostaje da kao većina pobjegnem u neke metafizičke, mistične ili kakve god spekulacije o biti svega pa da potratim život u pokušaju pronalaska toga. No, ako sam svjesna da je egzistencija jednako što i sloboda, onda opet lažem samoj sebi. Možda da pokušam naći rješenje u znanju, u obogaćivanju vlastitoga iskustva kroz knjige, mudre izreke, narodne predaje, ili putovanja i doživljaja kulture nekih dalekih naroda i sl.? Već smo rekli na primjeru Samouka da enciklopedijsko znanje ne znači ništa. Mogu li onda obogatiti svoj projekt

³² *Mučnina*, str. 51.

³³ Isto, str. 78.

putovanjima, tj. skupljanjem iskustva kroz putovanja, stalnom željom da upoznajem nove ljude, doživljavanjem pustolovine? Ne. Jedino što ću tada moći učiniti je hvaliti se tim iskustvom, prodavati to iskustvo, kao što je navedeno u poglavlju o vremenitosti. Moći ću jedino reći kako sam bila u nekoj nepoznatoj zemlji i kako sam se jako lijepo ili jako loše provela s takvim i takvim ljudima, no takvo prezentiranje sebe neće imati apsolutno nikakav odjek, jer to je isto tako neka patvorena punina kojom pokušavam obogatiti egzistenciju, koja isto tako nestaje u prošlosti i gdje svaka slika krajolika kojima sam prošla postaje blijeda fotografija, a ljudi koje sam susrela figure ostale razbacane negdje u sjećanju. To bi odgovaralo onoj potpuno promašenoj definiciji pustolovine o kojoj govori Sartre u *Mučnini*, kao nekom doživljaju koji se prezentira kao nešto nesvakidašnje, nešto posebno, ali je isto tako proživljavanje ove monotone sadašnjosti samo na nekom drugom mjestu, a koja se otkriva jedino kroz uzvišeni doživljaj samoga sebe kao onoga koji je napravio nešto jako posebno time što je privremeno promijenio mjesto boravka. Takav oblik pustolovine može se doživjeti na putu od kuće do trgovine, ovisi jedino o tome kako je ta pustolovina prepričana.

Neodređeni smo, dakle, od ikoga i ičega, ali isto tako jedino možemo stremiti prema nikome i ničemu. Postoji li išta što će ovaj pesimizam i očaj postojanja preobratiti u nadu i optimizam? Mogu li ikako djelovati da se to ostvari?

Upravo nam se u ovom trenutku otkriva jedna nova spoznaja egzistencije... Ako je čovjek slobodno biće, znači i da je slobodno da čini, da stvara, da djeluje, dakle, kao što smo rekli, da ostvaruje svoj projekt. Pa iako smo naišli na mnoge ontološke i društvene zapreke u mogućnosti ostvarivanja tog projekta, treba uzeti u obzir upravo tu mogućnost čovjeka da djeluje kao, ontološkim jezikom rečeno, djelovanje-za-sebe, odnosno da on zapravo sve do čega dolazi kao slobodno biće u egzistenciji na neki način projektira i u tom smislu on može težiti nekim vrednotama, nekim ciljevima koji ga mogu vratiti na pravi put autentičnog egzistiranja. „Dakle, postavljanje mojih konačnih ciljeva određuje značaj moga bitka, i ono je ono što se poistovjećuje s prvotnim izbijanjem slobode, koja je moja vlastita sloboda. A to izbijanje jest *postojanje*, u njemu nema ništa od biti ili od svojstva bitka koji bi nastajao u sprezi s nekom idejom“.³⁴ Kao takav, on je odgovoran za sve. Jer sve ono što se pojavljuje u tom projektu, ulice kojima šćemo, ljude koje susrećemo, razgovore koje vodimo, slike koje u sebi mislimo; sve je to dio našeg

³⁴ *Bitak i ništo II*, str. 533.

vlastitog projekta i kao takvi, kao bitak-za-sebe mi smo odgovorni za sve to! Pa uzmimo za primjer situaciju gdje nas netko zaveže od glave do pete i stavi povez preko usta, mi smo i dalje odgovorni za stvari koje mislimo ili koje u tom trenu činimo; možemo se, primjerice, osjećajući nekakvu grižnju savjest pridati takvoj zarobljenoj situaciji, ili joj se možemo odupirati, pokušati se osloboditi... Ovaj svijet je u zjenici moga oka i ja sam ona koja ga kreira. „...I najgore neprilike ili najgore prijetnje što mogu pogoditi moju osobu značenje imaju posredstvom mog projekta; a te se neprilike i prijetnje pojavljuju na pozadini angažmana koji jesam“.³⁵

Ukratko, sloboda uvjetuje odgovornost. Naravno, i ovo je naizgled paradoksalna formulacija upravo stoga što bi se trebalo podrazumijevati da sloboda po sebi ne uvjetuje nikakvu odgovornost, no ovdje se odgovornost nalaže kao nedvojbeno posljedica slobode, jer kao što smo konstatali, ako smo slobodni da činimo, da projektiramo, onda smo i odgovorni za sve ono što u taj projekt uvodimo, počevši od sebe, svega što izabiremo, pa sve do drugih ljudi. Sartre će reći da „izabirući sebe izabirem čovjeka“³⁶, što znači da postoji i odgovornost za cijelu sliku svijeta koju stvaram u sebi, tj. kroz svoj projekt. Jer u tom smislu drugoga ne mogu prepustiti nekoj biti, nekoj religiji, ili nekom prirodnom zakonu; on je jedino u mom individualnom projektu i kao takav ja sam odgovoran za njega. Ne mogu reći, primjerice, da je nekoga sudbina dovela u moj život. Taj drugi je došao u moj život jer sam ga ja izabrao, i put kojim sam kročio da dođem do određene osobe i dalje je moj put i kao takav ja sam odgovoran za cijeli taj proces.

Pa iako bismo ovakvu sliku mogli opet nazvati pesimističnom, gdje sada ne trpimo samo postojanje kao takvo, nego se, stvarajući svoj život kao dramsku izvedbu na pozornici koju promatra gledalište svijeta, još moramo obavezati na sve što se u njemu događa.

Pokušajmo sada preobratiti ovu sliku očajavajuće egzistencije za koju možemo reći da je sloboda prema ništavilu i prema odgovornosti, u sliku slobode prema slobodi, tj. stvaranju vrijednosti! Zapravo je ovdje samo stvar gledišta na konstataciju „sloboda uvjetuje odgovornost“. Naime, odgovornost o kojoj ovdje govorimo je nešto što upravo daje mogućnost čovjeku da se ostvari kao čovjek. Tu je ona najčešća razmirica između Sartrea i pristaša religioznih životnih pravaca, i općenito onih koji nisu smjerali prema prihvaćanju egzistencije

³⁵ Isto, str. 656.

³⁶ *Egzistencijalizam je humanizam*, str. 13.

kao takve. Tu veliku kritiku Sartre daje kršćanskoj vjeri upravo u smislu ne prihvaćanja odgovornosti. Nisu ovdje čak u pitanju samo kršćani, nego i svaki čovjek koji smjera prema nečemu kako bi negirao vlastitu odgovornost, a kako bi time pobjegao od vlastite slobode i mogućnosti samoaktualizacije i od odgovornosti da život preuzme u vlastite ruke. Upravo će za njih Sartre reći da su „to ljudi koji sežu dnu, za koje je svaka neuobičajena akcija romantizam, koji smatraju da je svako djelovanje izvan vlastitih mogućnosti naprosto zabranjeno“.³⁷ To je upravo ona „tragična svjetina koja se odmara“, ona konformistička tvorevina ljudi koja ponavlja parole velikih vođa ili narodnih mudrosti, koja određuje drugoga po ničemu drugome nego po funkciji.

Ovdje već možemo govoriti o optimizmu koji se ukazuje upravo u tjeskobi i očaju svijesti o postojanju, o odgovornosti prema svemu i svakome, a koja je proizašla iz svog ništavila koje nam se ukazuje u nedostatku, ili bismo mogli bolje reći, prednosti ne zapadanja u sve ono čemu u svom konformističkom određenju čovjek stremi i na taj se način „spašava“. Ovdje možemo reći da je čovjek kao čisto egzistencijalno biće ono koje mora djelovati kako bi se potvrdilo, koje ne ovisi o nikome, koje samostalno kreira vlastiti lik, vlastitu sudbinu, a što je optimističnije od toga, pita se Sartre. Tu se upravo oblikuje onaj pojam egzistencijalnog humanizma koji obuhvaća bilo kakvu mogućnost čovjekova nadilaženja situacije u kojoj se nalazi, a koja se manifestira kroz mogućnost čovjekova djelovanja. Pa iako se može povući paralela između teističkog i ateističkog egzistencijalizma, u smislu ontološke spekulacije o egzistenciji boga, cilj kojem teže i jedni i drugi je zapravo jednak: čisti subjektivizam koji se očituje u slobodi i odgovornosti, a time i mogućnosti čovjeka da bude čovjekom i kao takav teži upravo prema humanizmu koji neće uzimati drugoga za cilj, kao predmet ispoljavanja humanističkih stajališta, nego upravo da se sagleda mogućnost čovjekova konstantnog napretka i pokušaja da se u ovom egzistencijalnom „tijestu“ kako će ga Sartre nazvati, pronađe nešto konkretno, nešto što će moći obuhvatiti one tri dimenzije vremena i što će kao takvo postojati kao trajna vrijednost, koja će doduše i dalje biti podložna raznim krivim interpretacijama one bezlične mase ljudi, ali će u svom metafizičkom i metapsihičkom smislu ostati takva kakva je i koja će kao takva moći prodrijeti do negirajuće transcendencije, odnosno subjektivnosti drugoga.

³⁷ Isto, str. 7.

Ovako gledajući, budućnost koja nam se otvara doista ukazuje na mogućnost neke ljepše i vrijednije egzistencije, egzistencije čovjeka. Upravo je to ono što će Sartre, odnosno Roquentin nazvati pustolovinom. To bismo mogli nazvati esencijom koja dolazi poslije egzistencije koja se ukazuje kao nešto trajno, sveobuhvatno, koje daje jednu čvrstinu tom egzistencijalnom „tijestu“. Ako možemo slobodno djelovati i ako možemo težiti prema nekoj biti, kako onda proizvesti tu bit kao čisto egzistencijalno biće? Za Roquentina odgovor je umjetnost. Umjetnost koja se otkriva kao nešto izvanjsko, nešto bezvremensko, ali koje nije dano kao božji atribut i sl., nego je zakopano suvišnošću postojanja i koje se jedino zbog toga ne prepoznaje. „...Na dnu svih ovih pokušaja koji naoko nisu povezani pronalazim istu želju: protjerati postojanje iz sebe [...] pročistiti se, očelicitati se, da bih na kraju dobio jasan i točan zvuk jednog tona saksofona“.³⁸ To je upravo ona bit koja će ispuniti ništavilo egzistencije, a koja potiče od ničega drugoga nego od čovjeka. Naravno, to je samo jedan segment svega što može čovjek učiniti kada postane svjestan svoje slobode i odgovornosti, a time i mogućnosti koje su mu dane. Postoji još bezbroj mogućnosti u kojima se čovjek može na svojstven način aktualizirati, on samo treba izabrati, a ne odmarati se u nihilizmu, konformizmu itd.

10. Zaključak

U ovom radu je prvenstveni cilj bio, kao što smo u uvodu spomenuli, opisati Sartreovog čovjeka kao projekta slobode, pokušati prikazati optimizam u očaju njegova postojanja, dati osnovne smjernice počevši od početne točke ljudske svijesti u ontologiji, do mogućnosti konkretizacije čovjeka kao potpunog bića u društvenom kontekstu, kako bismo prikazali i onu često puta negiranu, vedriju stranu Sartreovog pesimističnog i mučnog egzistencijalizma i svega onoga što iz toga može proizaći.

Prije svega, treba naglasiti da Sartreova filozofija, kao i kod većine egzistencijalista, gdje se prvenstveno ističe Heidegger, nije pošteđena bolesti upadanja u razne paradokse iz kojih se bilo doista teško, zapravo nemoguće izvući, tako da se u nekim segmentima proučavanja njegovih djela dobiva dojam konstantnog cikličkog toka misli koja ne završava nigdje. Naravno, ti paradoksi u koje je zapao Sartre donekle dodatno kompliciraju njegovu filozofiju, oni se

³⁸ *Mučnina*, str. 231.

prvenstveno pokazuju u nemogućnosti sinteze bitka-u-sebi s bitkom-za-sebe, o čemu spekulira kroz vrlo veliki broj zamornih stranica ontologije, tj. *Bitka i ništa*, da bi rješenje svega bilo jednostavno „ništa“. Takvim „rješenjem“ sugerira Sartre jednu zapravo vrlo pesimističnu sliku čovjeka kao bića koji doista nema izlaza iz egzistencije kao takve i jedino što spoznaje su mogućnosti koje se rasplinjuju pri samoj pomisli da bi se eventualno ostvarile, o čemu vrlo slikovito govori i u svom romanu *Mučnina*.

S druge strane, u djelu *Egzistencijalizam je humanizam* daje jednu zapravo pozitivnu sliku svojeg viđenja ljudske egzistencije prvenstveno u kontekstu humanizma koji je usmjeren na otkrivanje „ljudskog svemira“, gdje čovjek kao pojedinac ima mogućnost napretka u ovom „višku postojanja“. U tom kontekstu nekako se čini da je taj optimizam egzistencije nastao samo kako bi se Sartre spasio od konstantnih kritika koje su mu bile upućivane od raznih strana. No možda je i to konstantno upadanje u paradokse bila zapravo nekakva stilska karika Sartreova prezentiranja općenito paradoksa čovjekove egzistencije, kao da je svojim pisanjem htio što slikovitije dočarati tu nemogućnost sinteze bitka-u-sebi s bitkom-za-sebe. Na kraju se ipak dobiva dojam da je nekako silom htio prevladati taj paradoks pa je preformulirao pojam „egzistencijalnog pesimizma“ u „egzistencijalni optimizam“.

Zapravo, iz sve ove rasprave mogli bi zaključiti da je Sartre osjećao to obilje osjećaja koji proizlaze iz odgovornosti, iz mogućnosti stvaranja vlastitog projekta, vlastitog života, a koji za temelj imaju taj prvotni osjećaj tjeskobe. Koliko god da je današnjem čovjeku teško prihvatiti neke filozofske spekulacije o biti svega, ili o čovjeku i egzistenciji općenito, jer u današnjem životu one doista ne igraju veliku ulogu i jer su takve spekulacije čista apstrakcija ovoga života ograničenih mogućnosti i prisiljene ovisnosti o društvenim prilikama, o drugim osobama, tj. moći drugih osoba; ipak bi nam, ako se dobro zamislimo, Sartreov prikaz egzistencije mogao koristiti upravo kao trijeznjenje od nerealnih snova u kojima živimo ili bi nas barem trebao trgnuti iz letargije svakodnevnog života.

I upravo se u ovome očituje egzistencijalni optimizam. Mogućnost da se ipak zahvati nešto izvan samog postojanja. Pa makar bili ograničeni od društvenih prilika i sl., egzistencijalizam Jeana-Paula Sartrea smjera prema izbavljenju iz „postojanja“ u smislu nadilaženja postojećeg stanja društva. Naposljetku, ako mogu shvatiti sebe kao čovjeka koji je uistinu ovisan o svom egzistencijalnom statusu, ali koji i unutar toga ima mogućnost za nešto drugačije i bolje, za nešto

svoje i za stvaranje nečega što u velikoj mjeri odudara od svega što mi se svakodnevno nudi u svijetu konformizma, onda znam da sam na pravom putu autentične egzistencije. To je ona pustolovina koja počinje kada se shvati sav teret postojanja, kada se shvati da nema ničega osim onoga što čovjek sam može projektirati i što će kao takvo ostati vrijedno zauvijek. Ljudi su naprosto opčinjeni egzistencijom i unutar nje su toliko uvučeni da ni ne pomišljaju na nešto više od toga što jest. U tome pokušavaju proizvesti vrijednosti koje zajedno s njima nestaju.

Naposljetku, Sartre je napravio nešto trajno i vrijedno. Ostvario je jednu posebnu sliku egzistencijalizma koja se i dan danas proučava. Pisao je o mučnini koja se ovjekovječuje kao trajni osjećaj i koja stremi prema shvaćanju čovjeka kao slobode.

LITERATURA:

1. Beyer, Ch., čl. „Edmund Husserl“, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2003.
2. Daigle, Ch., *Jean-Paul Sartre*, Routledge Critical Thinkers, London, 2009.
<http://bookza.org/book/995958/efb0bd>
3. Edie, J. M., „Transcendental Phenomenology and Existentialism“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 25/No. 1, International Phenomenological Society, 1964. <http://bookza.org/book/638854/9c477f>
4. Filipović, V., *Novija filozofija Zapada*, Matica hrvatska, Zagreb, 1979. Filozofska hrestomatija, sv. VIII.
5. Paić, Ž., *Projekt slobode: Jean-Paul Sartre – filozofija i angažman*, Pula: Istarski ogranak Društva hrvatskih književnika, 2007.
6. Pejović, D., *Suvremena filozofija Zapada*, Matica hrvatska, Zagreb, 1979., Filozofska hrestomatija, sv. IX.
7. Petrović, G., *Uvod u Sein und Zeit*, Naprijed, Zagreb, 1985.
8. Sartre, J.-P., *Bitak i ništo I*, Demetra, Zagreb, 2006.
9. Sartre, J.-P., *Bitak i ništo II*, Demetra, Zagreb, 2006.
10. Sartre, J.-P., *Egzistencijalizam je humanizam*,
<http://www.scribd.com/doc/12849655/JeanPaul-Sartre-Egzistencijalizam-Je-Humanizam>
11. Sartre, J.-P., *Mučnina*, Konzor, Zagreb, 1997.
12. Sartre, J.-P., *The Transcendence of Ego*, Hill and Wang, New York, 1991.
<http://www.scribd.com/doc/37022584/The-Transcendence-of-the-Ego-An-Existentialist-Theory-of-Consciousness-Sartre>
13. Sutlić, V., „Metafizika nemoćne slobode“, pogovor djelu *Egzistencijalizam je humanizam*
14. Tolvajčić, D., „Filozofijska vjera Karla Jaspersa“, *Crkva u svijetu*, sv. 44/ br. 3, Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb, 2009. hrcak.srce.hr/file/65726