

MEONTOLOGIA LUI SARTRE – GENEZA UNEI PROBLEME FENOMENOLOGICE

CHRIS OCTAVIAN IONIȚĂ

Sartre's Meontology – About the Origin of a Phenomenological Problem. This paperwork begins with the acknowledgement of a continuity between two different moments in Sartre's philosophy: an early age, to which corresponds his writings from '30s, works dedicated to a confrontation with the philosophical option provided by Husserl; the other moment of Sartre's philosophical development is the one which was marked by the publication of *Being and nothingness* in 1943. In this essay Sartre systematizes an ontology of the nothing, which can be called a meontology.

This research is not only about the contextualization of Sartre's thinking in the framework of phenomenology, but it also intends to prove in which way meontology is coherent with the premises and the goal of phenomenology itself. In fact, Sartre was able to fully develop an ontology of non-being only because he engaged himself with the crucial problems of the phenomenological project, so he approaches technical issues and also general difficulties tied up to the very structure of this kind of philosophy, for instance: the relation between phenomenology, metaphysics and ontology.

Key words: nothingness, consciousness, intentionality, subjectivity, freedom.

Deoarece miza acestei cercetări nu este încercarea de a arăta în ce măsură poate fi îndreptățită critica sartriană adresată lui Husserl, nu vom zăbovi asupra legitimității receptării lui Sartre a programului filosofic husserlian, ci mai degrabă ne vom strădui în a sublinia care elemente ale metodei fenomenologice sunt păstrate în sistemul lui Sartre, și cum acestea au fost integrate, precum elemente constitutive în dezvoltarea organică a unei *meontologii*.

Primul text pe care îl vom studia este și prima operă filosofică scrisă de Sartre: *La Transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*¹, care a fost publicată în 1936, dar care fusese deja scrisă în '34, adică odată cu întoarcerea lui Sartre la Paris, după șederea sa, timp de un an, în Berlin unde se aflase în calitate de cercetător pentru aprofundarea studiului fenomenologiei, a cărei apariție în peisajul cultural al Franței era încă foarte recentă².

¹ J. P. Sartre, *La Transcendance de l'ego*, traducere din franceză în engleză de A. Brown (traducere proprie din engleză în română), *The Transcendence of the Ego: A sketch for a phenomenological description*, ed. Routledge, London, 2005.

² Husserl, în 1929, va ține la Sorbona două conferințe, reelaborarea cărora va fi apoi (1931) publicată în franceză cu titlul *Méditations cartésiennes*. În același an va fi înființată, de către Alexandre Koyré, și prima revistă de fenomenologie în limba franceză: *Recherches philosophiques*.

În privința naturii egoului transcendental, ceea ce Sartre vizează polemic este trecerea acestui concept de la contextul kantian la cel fenomenologic³, deoarece filosoful francez surprinde în această trecere o încărcare cu conținut ontic a unei noțiuni altminteri pur formale: pentru Kant⁴, *Eul transcendental*, unitatea sintetică a conștiinței, nu este ceva care să se afle în conștiință, ci este o condiție de posibilitate a conștiinței însăși; *Eu gândesc* este, mai degrabă, real *de iure* decât *de facto*. În schimb, pentru Sartre, la Husserl subiectul transcendental capătă trăsăturile unui veritabil adevăr metafizic⁵, legitimând astfel concepția subiacentă sensului comun și postulată de psihologie, în privință identității personale și a ontologiei subiectului uman: egoul nostru este „ceva substanțial care se află *dincolo* și care oferă *suport* pentru curgerea conștiinței noastre, ceva în care fluxul vieții noastre mentale se află și *din* care izvorăște”⁶. Or, asemenea concepție, Sartre susține a fi incompatibilă cu premisele fenomenologiei însăși: fenomenologia, socotită drept disciplină descriptivă, dacă s-ar limita la înregistrarea datelor care se oferă conștiinței, n-ar detecta existența egoului, căci la nivelul *prereflexiv* la care ne aflăm când de pildă, sesizăm prezența unui obiect pe masă, unitatea obiectului însăși ar fi suficientă pentru a garanta sinteza care se petrece în conștiință. Așadar, postularea persoanei transcendente este *superfluă*: păstrând noțiunea de intenționalitate drept definitorie pentru conștiință, ceea ce este vizat intențional, obiectul transcendent, se dovedește el însuși capabil de a garanta acea unitate pe care Husserl o putea găsi doar făcând apel la un Ego transcendental. Deci, Eul apare odată cu gândirea judicativă, sau reflexivă, astfel, pentru Sartre „actul reflecției *crează* Eul și îl *adaugă* sau interpolează în câmpul nereflexivității”⁷; de aceea „conștiința este transcendental impersonală”⁸.

În *La Transcendence de l'ego* nu se arată doar cum inteligibilitatea conștiinței poate fi păstrată și fără a face recurs la noțiunea de Ego transcendental, ci se și demonstrează că inteligibilitatea acesteia este chiar sporită datorită lipsei unui astfel de Eu, căci asemenea concept ar rezulta *incompatibil* cu unele funcționalități definitorii pentru natura conștiinței, de pildă, însăși posibilitatea unei autoconștiințe. Dacă Egoul s-ar afla, de la bun început, în conștiință, acesta ar dedubla conștiința însăși, marcând astfel o distanță între ea și eul căruia îi aparține, așadar, s-ar introduce un element de „opacitate” care ar fi „incompatibil cu caracterul diafan și translucid care în chip

³ Vezi S. Gardner, *Sartre's "Being and Nothingness": a Reader's Guide*, ed. Continuum, London-New York, 2009 (traducere proprie din engleză în română), p11. Și J. P. Sartre, *The Transcendence...*, pp. 2-3.

⁴ Kant se va pronunța asupra acestui concept în prima carte a *analitici transcendente* din *Critica rațiunii pure*.

⁵ „Deoarece ideea unui Eu trimite la ceva neperisabil care n-are un conținut imediat și care astfel să fie explicitat, modul său de a exista este, precum spune Sartre, mult mai aproape de adevărurile eterne decât de noțiunea de conștiință”. S. Gardner, *op. cit.*, p. 13. Vezi și J. P. Sartre, *The Transcendence...*, pp. 14-15.

⁶ S. Gardner, *op. cit.*, p. 15.

⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁸ *Ibidem*, p. 15.

necesar aparține relației intenționale a conștiinței”⁹. Sartre este tranșant în această privință: „Eul transcendențial este moartea conștiinței”¹⁰, deoarece acesta ar tulbura spontaneitatea originară a subiectivității. Pentru a evita un asemenea impas filosoful francez propune trecerea de la un Eu *transcendențial* la unul *transcendent*: egoul, vizat intențional de conștiință, este astfel produs de aceasta ca un obiect care o transcende; „egoul sau persoana este un obiect transcendent al conștiinței reflexive, compus din alcătuirea unei unități sintetice a stărilor mintale și al acțiunilor, mediate de calitate”¹¹. Deci, în final, putem înțelege de ce Sartre spune că: „subiectivitatea nu este în conștiință, ea este conștiința”¹²; într-adevăr, în conștiință nu este „loc” pentru nimic¹³: pentru a putea respecta spontaneitatea și operativitatea intenționalității acesteia, ea va trebui să fie ceva *vid*, golită până și de acel eu care, în opinia obișnuită, este firesc cuplat cu subiectivitatea noastră. Sartre, așadar, poate califica conștiința precum: un *absolut* nesubstanțial, „o spontaneitate pură”¹⁴, „o creație *ex nihilo*”¹⁵; astfel credința într-un ego ca ceva subiacent conștiinței noastre este redusă la o încercare de a îndepărta de noi „libertatea vertiginoasă”¹⁶ ce decurge din „monstruoasa spontaneitate”¹⁷ a subiectivității, „monstruoasă” deoarece este nedeterminată și originară în mod absolut, adică *abisală*. Postularea egoului transcendențial răspunde, mai degrabă, unei exigențe *practice* decât uneia teoretice, căci noțiunea de ego servește împotriva unei *angoase* „absolută și iremediabilă”¹⁸. Se desăvârșește, așadar, „ființarea unui fel de ateism al conștiinței, împotriva teismului natural, pertinent concepției noastre despre Sine”¹⁹.

În concluzie, sesizăm cum atributele folosite de Sartre pentru a desemna conștiința trimit deja către noțiunea de *neant*²⁰ care va fi centrală apoi în lucrarea din anul 1943.

⁹ *Ibidem*, pp. 12-13.

¹⁰ J. P. Sartre, *The Transcendence...*, p. 7.

¹¹ S. Gardner, *op. cit.*, p. 16.

¹² „An interview with Jean-Paul Sartre”, with Michel Rybalka, Oreste Pucciani and Susan Gruenheck, p. 11. În P. A. Schilpp, *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, ed. La Salle, Illinois, 1981.

¹³ Despre „goliciumea” intrinsecă a conștiinței Gusman să exprime astfel „goliciumea conștiinței implicată de noțiunea intenționalității implică cum că aceasta nu poate fi umplută, deoarece ea nu poate conține nimic”, în S. Gusman, *To the Nothingnesses Themselves: Husserl's Influence on Sartre's Notion of Nothingness*, Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 49, nr. 1, 2017, pp. 55-70 (traducere proprie din engleză în română), p. 62.

¹⁴ J. P. Sartre, *The Transcendence...*, p. 26.

¹⁵ *Ibidem*. p. 27.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*. p. 28

¹⁹ S. Gusman, *op. cit.*, p. 15

²⁰ Cuplarea explicită a termenilor de neant și conștiință va fi deja săvârșită în *La Transcendence*: „câmpul transcendențial, purificat de toate structurile egologice, redobândește transparența sa originară. Într-un anumit sens, el este *neant*”. J. P. Sartre, *The Transcendence...*, p. 25.

Dacă conștiința, așa cum este descrisă în *La Transcendance de l'ego*, pare a se „înruși” cu neantul, totuși Sartre nicidecum nu este dispus să admită că neființa însăși ar fi ceva subiectiv, sau că ar deriva din conștiință; el, mai degrabă, susține că subiectivitatea poate fi așa cum este ea doar în măsura în care, în prima instanță, în ordinea discursului (*me*)ontologic, neființa *este*, așa cum vom putea justifica doar către finalul lucrării.

Vom încerca să demonstrăm cum Sartre argumentează în favoarea unei asemenea concepții „realiste” a neantului, deja din primele sale lucrări. O să începem examinând lucrarea din 1936 *L'Imagination*²¹, care, în conformitate cu programul filosofic al textelor sartriene compuse în anii '30, se confruntă cu problemele ce se ivesc odată cu aplicarea reducăiei fenomenologice; în speță, în acest text, autorul se întreabă asupra gradului de realitate a noemei. Filosoful francez, meditănd asupra acestei interogări, remarcă o tensiune înlăuntru fenomenologiei însăși, în cadrul căreia sesizează astfel două instanțe diferite: una *realistă*, subiacentă ideii de conștiință înțeleasă prin prisma noțiunii de intenționalitate; și o instanță *idealistă*, care se revelează ca atare în rezultatele aplicării *Epoché*-ului, din pricina căruia, de pildă, nu mai este apoi cu putință o separare netedă între percepție și imaginație. Pentru a înțelege de ce se produce o astfel de confuzie între obiectele reale și imaginare, Sartre vizează polemic diferența husserliană între un act intențional plin și unul gol²²: cel dintâi ar avea în vedere un obiect prezent, adică efectiv perceput; cel de al doilea, în schimb, ar trimite la o imagine mentală, care substituie ceva cu totul inexistent, precum un centaur²³, sau ceva doar absent, adică ceva care există, dar nu este acum în experiența mea. Asemenea distincție, conform exegezei sartriene, nu este capabilă să țină seama de diferența între lucrurile ce sunt și cele ce nu sunt, deoarece, după aplicarea reducăiei fenomenologice, ceea ce rămâne în conștiință, ceea ce umple intenționalitatea, este *noema*. Or, noema nu *este* așa cum sunt și obiectele care transcend conștiința, precum spune Husserl însuși: noema este „un obiect în sens logic, dar nu și un obiect care ar putea exista de unul singur”²⁴. Deci, în măsura în care metoda fenomenologiei implică o punere între paranteze a lumii, noțiunea de noema este lipsită de orice angajament ontic și, așadar, ea rezultă a fi ceva ireal, un neant - dar unul cu totul subiectiv. Putem astfel susține că „metoda

²¹ J. P. Sartre, *L'Imagination*, traducere din franceză în engleză de K. Williford și D. Rudrauf, *The Imagination*, ed. Routledge, London, 2012.

²² Această distincție va fi introdusă de Husserl în cadrul operei sale *Cercetări logice II*. HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, trad. rom. B. Olaru și C. Ferncz-Flatz, *Cercetări logice. Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii*, Humanitas, București, 2009 (1901).

²³ Exemplu celebru folosit atât de Sartre, cât și de Husserl.

²⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, traducere din germană în română C. Ferncz-Flatz, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură*, Humanitas, București, 2011 (1913).

fenomenologică cauzează ea însăși o alunecare spre neant²⁵, dar spre un neant produs de subiectivitate, care, ca atare, nu se poate pronunța în privința existenței a unui obiect care transcende conștiința, sporind astfel confuzia între lucruri reale și imaginare, existente și inexistente; „trecând noțiunea de neant în domeniul subiectivității toate obiectele devin neființă”²⁶. Într-adevăr, conținutul perceptual, *hylē*, este același și când doar îmi închipui un obiect, în cazul unui act intențional gol, dar și când realmente percep acel obiect, astfel umplând actul intențional, căci noema, în ambele cazuri, are oricum același grad de irealitate²⁷.

Pentru a ieși din impas Sartre, iarăși²⁸, va miza pe o radicalizare a noțiunii de intenționalitate: în măsura în care aceasta trimite la un obiect aflat dincolo de conștiință, actul intențional nu ne poate asigura în privința existenței obiectului vizat, el nicidecum nu constituie o judecată existențială; deci „obiectul transcendent al conștiinței este așadar literalmente în afara conștiinței, se află în lume. Chiar și în cazul în care obiectul nu există, el totuși este în lume”²⁹, unde este ca *neființă*.

Sesizăm astfel cum, conform sugestiei sartriene, doar datorită unei concepții a neantului ca fiind o realitate obiectivă, transcendentă conștiinței, putem aprecia diferența între lucrurile care sunt și cele care nu sunt. Totuși, înainte de a examina cum prin această concepție obiectivă a neantului Sartre articulează propria sa ontologie și, în speță, ontologia subiectului uman, va trebui să zăbovim puțin asupra contradicției frapante care se desăvârșește atunci când susținem că neființa ar fi ceva. Conform principiului terțului exclus³⁰ și principiului non-contradicției³¹, s-ar părea evident cum că doi termeni contradictorii precum „ființă” și „neființă” nu pot participa unul la celălalt și că afirmarea unuia implică negarea celui de al doilea termen. Deci, pentru a păstra coerența, n-ar trebui să predicăm nimic despre neființă, căci dacă am spune că neființa *este* sau că ea *este ceva* nu doar am face o afirmație care s-ar împotrivi noțiuni însăși de neant, dar am ajunge chiar până la încălcarea regulilor care întemeiază gândirea rațională³². Această concepție, conform căreia nimicul și „neființa *nu sunt în mod absolut*, sau sunt neant total și deci nu pot și nu trebuie să fie subiecte ale reflecției și ale discursului”³³, o să o denumim, conform

²⁵ S. Gusman, *op. cit.*, p. 6.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Vezi J. P. Sartre, *Imagination.*, p. 122.

²⁸ Vezi *infra*, p. 2.

²⁹ S. Gusman, *op. cit.*, p. 15.

³⁰ Vezi Aristotel, *Metafizica*, traducere din greacă în română A. Cornea, Humanitas, București, 2001, Cartea Gamma, cap. 7-8, 1011b, 20-25.

³¹ Vezi Aristotel, *op. cit.*, Cartea Gamma, cap. 3, 1005b, 19-20.

³² Pentru o examinare mai detaliată a problemelor ce decurg din noțiunea de neant vezi C. Moraru, „Nimicul și categorialitatea. Perspectivă fenomenologică asupra delimitării nimicului”, *Studii de teoria categoriilor*, Vol. 7, 2015.

³³ A. Cornea, *O istorie a neființei în filosofia greacă: de la Heraclit la Damascios*, Humanitas, București, 2010, p. 19.

sugestiei lui A. Cornea, *anti-meontologică*. Totuși, există o alternativă filosofică unei asemenea viziuni care reduce orice raționament despre neant la un nonsens, iar aceasta este *meontologia*, care chiar „cere, dimpotrivă, acceptarea discursului despre neființă ca având pe deplin sens și admite totodată, în mod paradoxal (sau oximoronic), că *neființa cumva este, cu toate că nu este*”³⁴. Depășește cu mult intențiile cercetării de față studiul diferitelor argumente folosite de aceste două viziuni contrapuse pentru a se combate reciproc, așadar, nu vom detalia exemplele de gândire *anti-meontologică* de care istoria filosofiei este bogată, pornind chiar de la originile sale, de la celebra interdicție a lui Parmenide³⁵, până la vremurile mai apropiate nouă, reproșurile adresate lui Heidegger de către Carnap³⁶. Examinarea unui singur exponent al gândirii anti-meontologice va fi pertinentă pentru demersul lucrării, deoarece Sartre își ia angajamentul explicit în criticarea doctrinelor acestui filosof, a cărui influență este determinantă pentru cadrul cultural în care Sartre însuși se formează; este vorba despre: Henri-Louis Bergson.

Bergson pune problema nimicului în lucrarea *L'Évolution créatrice*³⁷, unde filosoful francez pornește de la analiza întrebării leibniziene „de ce este de fapt ființare, și nu, mai curând, nimic?”³⁸. Filosoful francez contestă premisa tacită a acestei întrebări, ideea că ceva ar exista doar în măsura în care s-ar împotrivi unui neant originar care, cumva, ar ființa dacă ființa însăși n-ar fi. Or, Bergson nu este dispus să admită asemenea presupuziție, deoarece el va demonstra cum raportarea la neființă se poate petrece mereu și doar în cadrul unei ființe anterior existente; așadar întrebarea formulată de Leibniz este înșelătoare și pseudoproblema³⁹ nimicului este chiar consecința acestei articulări eronate a chestiunii metafizice privitoare ideii de principiu. Într-adevăr, străduindu-ne să ne imaginăm neantul, sustrăgând conștiinței toate gândurile și senzațiile sale, totuși va trebui să o păstrăm pe ea însăși ca fiind, căci altminteri n-am putea sesiza chiar acel neant care astfel încercăm să-l producem⁴⁰. În plus, deoarece conștiința este mereu conștiința *a ceva*, neantul ar putea fi vizat de intenționalitatea conștiinței doar ca *fiind* ceva, deci nu ca neființă⁴¹;

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Interdicție pronunțată împotriva posibilității de a gândi și rosti neantul, explicit formulată de Parmenide în fragmentele II și III a poemului său *Despre natură*, unde sunt pomenite două căi mutual exclusive: una a Adevărului, calea Ființei, iar cealaltă nici nu primește un nume căci este cu totul de neparcurs, aceasta este calea neființei.

³⁶ Bine cunoscute sunt reproșurile pe care exponenții neo-positivismul logic le adresează folosirii noțiunii de neant în cadrul prelegerii *Was ist Metaphysik?*. În această privință, vezi articolul lui Carnap „The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language”.

³⁷ H. L. Bergson, *L'Évolution créatrice*, traducere în română din franceză de V. Sporici, *Evoluția creatoare*, Institutul european, Iași, 1998 (1907).

³⁸ Întrebare formulată în cadrul operei *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 1714.

³⁹ Bergson va refuza cu totul legitimitatea noțiunii de neființă, astfel susținând că „este o idee autodestructivă, o pseudo-idee, o simplă vorbă”, H. L. Bergson, *op. cit.*, p. 260.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 256-257.

⁴¹ Bergson pornește de la presupuziția că „nu-ți poți reprezenta un obiect fără să-i atribui prin aceasta o anumită realitate”. *Ibidem*, p. 261.

„conștiința nu poate imagina sau dobândi ideea de neant așa cum nu poate gândi neființa în termeni de neexistență fără a afirma existența neexistenței”⁴². Mai mult, pentru Bergson, deoarece aceste „întâlniri” cu neființa se petrec exclusiv în cadrul experienței umane, nimicul nu este doar „consecința unei premise metafizice greșite și/sau a aplicării unei logici eronate”⁴³, ci este, în primul rând, efectul unei cauze *psihologice*. Conștiința capătă noțiunea de neființă datorită memoriei: amintind ceva care a fost dar care acum lipsește, sesizăm absența unui lucru și astfel îi declarăm ca nefiind⁴⁴; „neantul este o pseudo-problemă care rezultă din dorința frustrată a conștiinței pentru o lume care a fost”⁴⁵.

Chiar dacă Sartre, în *Ființă și Neant*, va critica raționamentele anti-meontologice expuse mai sus, el totuși va păstra o anumită continuitate cu gândurile lui Bergson, de pildă, în concordanță cu acesta, va afirma că: „nu există neființă decât la suprafața ființei”⁴⁶, astfel detașându-se de acea presupuziție pe care Bergson o reproșase drept implicită în întrebarea lui Leibniz, adică: ideea conform căreia neantul ar fi mai originar și ar preceda ființa. Sartre nu doar recunoaște prioritatea ființei față de neființă, ci, tot în aparentă armonie cu spusese lui Bergson, admite cum că sesizarea neantului este cu puțință doar în cadrul oferit de experiența umană. Dacă, conform celebrului exemplu a lui Sartre⁴⁷, crezând că am cu mine o mie cinci sute de franci și apoi, deschizând portofelul, aș găsi doar o mie trei sute, atunci, prin această experiență a negativului, ar fi „evident că neființa apare întotdeauna în limitele unei așteptări umane. Tocmai pentru că mă aștept să găsesc o mie cinci sute de franci nu găsesc decât o mie trei sute”⁴⁸. Admițând că ar fi „zadarnic să negăm că negația apare pe fondul primar al unui raport al omului cu lumea”⁴⁹, totuși Sartre nu va fi dispus să îl urmărească pe Bergson în reducerea neantului la ceva atât *pozitiv* cât și pur *subiectiv*: cel din urmă, „pornind de la premisa metafizică conform căreia reprezentarea ar presupune și existența”⁵⁰, concluzionează că obiectul negațiilor, fiind prezent în conștiință, are un conținut pozitiv, căpătat odată cu reprezentarea sa în subiectivitatea umană; iar, Sartre, în deplină continuitate cu cercetările sale fenomenologice din anii '30, afirmă că nicidecum nu ar exista un obiect immanent în

⁴² Vezi G. Rae, Much Ado About Nothing: „The Bergsonian and Heideggerian Roots of Sartre’s Conception of Nothingness”, *Human Studies*, 2/2016, pp249-268 (traducere proprie din engleză în română). p. 254.

⁴³ *Ibidem*, p. 253.

⁴⁴ „O ființă care n-ar fi înzestrată cu memorie sau previziune n-ar pronunța niciodată cuvintele «gol» sau «neant»”. H.L. Bergson, *op. cit.*, p. 259.

⁴⁵ G. Rae, *op. cit.*, p. 255.

⁴⁶ J. P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, trad. rom. A. Neacșu, *Ființa și Neantul, Eseu de ontologie fenomenologică*, Paralela 45, Pitești, 2004 (1943), p. 53.

⁴⁷ J. P. Sartre, *Ființa...*, p. 44.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 44-45.

⁵⁰ G. Rae, *op. cit.*, p. 255. Vezi *infra* nota 42.

reprezentarea conștiinței, deci actul intențional, lipsit de orice angajament ontic, vizează un obiect transcendent chiar și în cazul negației. În fond, ceea ce Sartre reproșează lui Bergson este abordarea sa *logică* a problemei neantului, atunci când ar fi mai potrivită folosirea metodei *fenomenologică*: cea dintâi înțelege negația în termeni de judecată reflexivă și, astfel, conceptul de neant este doar ceva ce, într-o a doua instanță, derivă din generalizarea abstractă acestor judecăți; cea de a doua, în schimb, să păstrează fidelă experienței noastre a negativului, care apare conștiinței mai de grabă ca o *intuiție*. Un alt exemplu celebru al lui Sartre poate fi lămuritor în această privință: „Am întâlnire cu Pierre la ora patru. Ajung cu o întârziere de un sfert de oră: Pierre este întotdeauna punctual; mă va fi așteptat? Privesc sala, clienții și spun: «Nu-i aici». Există o intuiție a absenței lui Pierre sau negația nu intervine decât o dată cu judecata?”⁵¹. Pentru a înțelege mai bine rostul exemplului propus ar fi util să ne întrebăm și ce s-ar întâmplă dacă, intrând în aceeași cafenea, am spune: „Paul Valery nu-i aici”⁵². Or, fiindcă prezența poetului francez este neașteptată și imposibilă, rezultă că absența acestuia survine doar datorită unei judecăți negative abstracte; „relația «nu este» e aici doar *gândită*”⁵³. Dar, în cazul în care Pierre lipsește, absența sa este sesizată în mod imediat și intuitiv, fără a face apel la o a doua instanță judiciară; răspunsul negativ „nu-i aici” referitor la prezența lui Pierre în această cafenea nu răspunde la o judecată interogativă, ci la o „conduită prejudicativă”⁵⁴, răspuns care stabilește „un raport *real*”⁵⁵. Mizând pe diferența pe care o surprinde în experimentarea negației atunci când ea este gândită sau intuită, Sartre va afirma că „aceasta este de ajuns să arate că neființa nu vine în lucruri prin judecata de negație: dimpotrivă, judecata de negație este condiționată și susținută de neființă”⁵⁶.

Primatul neființei asupra negației este o noțiune fundamentală a gândirii meontologice, noțiune la care Sartre, precum deja am demonstrat, aderă din plin. Așadar, filosofia sartriană, o autentică ontologie a neființei, se depărtează atât de pozițiile anti-meontologice bergsoniene, cât și de proiectul fenomenologic husserlian, în ciuda faptului că elemente din ambele filosofii nu doar că sunt operative în sistemul prezentat în *Ființa și neant*, ci sunt chiar cruciale în construcția noțiunilor fundamentale de conștiință, negație și neant. Am arătat deja în ce măsură o anume înțelegere a conceptului fenomenologic de intenționalitate a permis lui Sartre să privească conștiința ca un vid absolut și să demonstreze existența „reală” a neființei. Totuși, pentru a putea, în sfârșit, înțelege raportul dintre neființă ca obiectul vizat de negație și neant ca modul propriu de a fi al conștiinței, va trebui să mai zăbovim puțin și asupra relației lui Sartre cu celălalt nume al fenomenologie germane: Martin Heidegger.

⁵¹ J. P. Sartre, *Ființa...*, p. 47.

⁵² *Ibidem*, p. 49.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 49.

În prelegerile *Was ist Metaphysik?* din 1929 și, mai ales, *Einführung in die Metaphysik* din 1935, Heidegger, precum Bergson, va examina problema neantului pornind de la întrebarea fundamentală a lui Leibniz. Totuși, filosoful german nu se va alătura apoi lui Bergson într-o analiză a dificultăților logice implicate de acest concept, căci, cum mai târziu va susține și Sartre, însăși operația logică a negării este întemeiată de o instanță (*me*)ontologică, neantul, care o precedă și care astfel se sustrage gândirii judicative și raționamentelor abstracte. O altă diferență fundamentală care distinge atitudinea celor doi față de problema neantului este miza atribuită de fiecare interogării leibniziene: pentru Bergson, acea întrebare „nu este o afirmație ontologică despre natura realului (de exemplu, nimicul ar întemeia ființa), ci mai degrabă ar fi descripția modalității prin care gândirea filosofică (epistemologia) implicit ar percepe structura lumii (metafizica)”⁵⁷; în schimb, pentru Heidegger, cum va fi apoi și pentru Sartre⁵⁸, sensul acelei întrebări este precis un sens ontologic, adică ea vizează Ființa și modul ei propriu de a fi.

Mai mult, pentru Heidegger „partea crucială a întrebării privitoare la neant nu este despre ceea ce neantul ar fi, ci mai degrabă constă în însuși faptul că se pune întrebarea despre nimic”⁵⁹, deoarece însăși posibilitatea acestei interogări revelează ceva esențial despre ființă: asemenea întrebare are sens doar în măsura în care se presupune că ființa ar putea să *nu fie*, așadar, ea ne vorbește despre posibilitatea ființei de a ființa *altcumva*⁶⁰. Chiar pe o asemenea posibilitate Heidegger va clădi întregul sau program filosofic, prin care va încerca să elibereze ontologia de presupuzițiile metafizice care împing Ființa însăși spre neant, deoarece recunosc ca fiind doar cea ce ființează precum ființările, adică ca pură prezență. Sartre nu va adera la un asemenea proiect filosofic, totuși va reține de la Heidegger atât ideea priorității (*me*)ontologice a neantului asupra judecăților negative, cât și, mai ales, înțelegerea neființei ca *posibilitate*, înțelegere care decurge din „turnura ontologică” a exegezei privitoare la întrebarea fundamentală a lui Leibniz. Principala diferență datorită căruia traseul filosofic sartrian se va depărta cu mult de cel a lui Heidegger, este că Sartre va păstra, chiar dacă într-un context cu totul diferit, unele sugestii bergsoniene; de pildă: convingerea că problema neantului este intim pertinentă subiectivității, conștiinței și ontologiei umane în genere. Putem înțelege mai bine această convingere sartriană plasând-o în contextul aderării explicite⁶¹ a filosofului francez la mișcarea existențialistă. În conformitate cu această orientare filosofică, Sartre va recunoaște „o directă și puternică conexiune între cele mai abstracte probleme filosofice care decurg din conceptele de ființă sau existență, și preocupările

⁵⁷ G. Rae, *op. cit.*, p. 252.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 259.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 257.

⁶⁰ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, traducere în română din germană de G. Liiceanu și T. Kleininger, *Introducere în metafizică*, ed. Humanitas, București, 2011.

⁶¹ Vezi J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, traducere în română din franceză de V. Știr, *Existențialismul este un umanism*, Editura George Coșbuc, Bistrița, 1994.

practice și axiologice ale individului”⁶². Astfel pricepem cum în sistemul sartrian meontologia și ontologia antropologică devin una și aceeași, căci, într-adevăr, „pentru Sartre, ontologia este antropologie deoarece întrebarea asupra ființei și neființei este cu puțință doar prin manifestările lor concrete”⁶³.

În sfârșit, vom putea aprecia în ce măsură gândirea meontologică sartriană este capabilă să surprindă diferența între ideea de libertate înțeleasă ca o simplă noțiune psihologică ce ține posibilitatea unei alegeri și libertatea ca element definitoriu pentru însăși firea umană⁶⁴. Cea dintâi survine atunci când noțiunea de om este deja definită și asumată, deci este ceva *exterior* care se adaugă firii umane doar într-o a doua instanță; cea de a doua, în schimb, este însăși condiția de posibilitate ce permite omului de a ființa ca atare. Sartre ajunge la o asemenea noțiune de libertate cu angajament ontologic pornind de la o exegeză a premiselor fenomenologiei, datorită căreia conștiința este înțeleasă ca neant, dar totuși neființa nu este redusă la subiectivitate. Contradicție, aparentă, din care filosofia sartriană poate ieși cuplând exigențele existențialismului cu sugestia heideggeriană conform căreia neantul desemnează *posibilitatea* ființei de a ființa altcumva. Într-adevăr, Sartre înțelege neantul ca fiind ceea ce permite ființei umane să a fie *altceva*, atât în raport cu celelalte ființări, cât și cu sine. Deci omul poate mereu acționa altcumva, poate mereu alege, acționând astfel în mod etic și politic. Omul *este* libertate, și libertatea, fiind radicală și absolută, este *neant*.

⁶² S. Gardner, *op. cit.*, p. 6.

⁶³ G. Rae, *op. cit.*, p. 264.

⁶⁴ Vezi S. Gardner, *op. cit.*, p. 21.