

FENOMENOLOGIA EMOȚIILOR ȘI A IMAGINARULUI LA JEAN-PAUL SARTRE

RAMONA-ELENA BUJOR

PARTEA I PSIHOLOGIA FENOMENOLOGICĂ A EMOȚIEI

I. COGITO-UL PLURAL ÎN FILOSOFIA LUI JEAN-PAUL SARTRE

Pentru a înțelege *modul* și *motivul* problematizării „emoției” și „imagnarului” de către Jean-Paul Sartre în cadrul operei sale filosofice, trebuie să insistăm asupra *specificității* pe care o are *cogito*-ul în viziunea filosofului. (Vom preciza că am optat, în analiza și explicitarea textelor lui Jean-Paul Sartre nu pentru criteriul cronologic – *Schiță a unei teorii a emoțiilor* – *Esquisse d'une theorie des emotions* (1939), *Imaginația* (1936) și *L'Imaginaire* (1940) fiind scrise înaintea lui *L'Etre et le Neant*, lui *Saint Genet, Comedien et Martyr*, și *Critique de la raison dialectique* – ci pentru o perspectivă unitară, de ansamblu, îmbinând cele două tipuri de hermeneutică propuse de Schleiermacher: întreg-parte și reciproc, pentru a surprinde o dată pre-figurarea ontologiei fenomenologice, și totodată modul cum se întregiază studiul emoției și a imaginarii în ontologia sa).

Punctul de plecare al gânditorului în conturarea *cogito*-ului îl reprezintă Rene Descartes cu ale sale *Meditații metafizice*, unde definește acel *ego cogito*: „Dar ce sunt eu, așadar? Un lucru care gândește. Ce este acest ceva care gândește? Adică ceva care se îndoiește,, care înțelege, care afirmă, care neagă, care vrea, care nu vrea, care își imaginează și care simte. Cu siguranță că nu este puțin dacă toate aceste lucruri aparțin naturii mele. ...există oare măcar unul din aceste atribute, care să poată fi deosebit de gândirea

ONTOLOGIA IMAGINI

mea, sau despre care să se poată spune că este separrat de mine însumi?”ⁱ

Aceste dimensiuni ale *cogito*-ului nu vor fi altceva decât actele noetice ale conștiinței transcendente husserliene (vezi *Meditațiile carteziene*). În opinia noastră, trebuie accentuată, în ciuda acestei *multitudini* de acte ale *Ego*-ului, primatul gândirii, al *cunoașterii*, atât ca punct de pornire, cât și ca scop al lui *ego cogito (cogitatum)* la ambii filosofi.

Cel care anulează prioritatea gnoseologiei în favoarea unei ontologii a afectivității (dacă ne este permis a o numi astfel), este Martin Heidegger, a cărui filozofie nu este centrată doar pe noțiunea de *Dasein*, ci pe relația ontologică *Dasein-Ființă*. În opinia noastră, aceasta este traiectoria R. Descartes – Edmund Husserl – M. Heidegger, traiectorie a cărei parcurgere este necesară pentru a surprinde sensul a ceea ce s-a numit *cogito*-ul plural al lui Jean-Paul Sartre: „Ceea ce-l distinge pe Jean-Paul Sartre de toți fenomenologii este modul în care el folosește *pluralul* ori de câte ori se referă la intenționalitate (conștiință). Pentru el, cuvântul *conștiință* nu mai semnifică «monada și ansamblul structurilor psihice» ci denumește fiecare dintre structurile particulare caracteristice: conștiință *de* emoție, conștiință *de* imagine, conștiință perceptivă, etc.”ⁱⁱ

În acest *cogito* plural nu există o ierarhizare valorică între diferitele tipuri de conștiință (ca la R. Descartes), ci fiecare are propria autonomie și spontaneitate, punându-și în manieră specifică obiectul ei. Mai mult, nu există nici o determinare causală între ele, și nici un primat al vreuneia asupra celorlalte. Suprimarea autorității *cogito*-ului reflexiv cartezian are drept rezultat instituirea conștiinței non-poziționale de sine, sau cum o va numi în *Introducerea la L’Etre et le Neant – cogito pre-reflexiv*, fundament al *cogito*-ului cartezian. Conștiința nu mai este numai gândire, raționalitate, ci sfera ei este total lărgită și, în acest sens, Jean-Paul Sartre susține în *L’Imaginaire* o teză șocantă pentru o întregă tradiție, anume chiar în schizofrenie, *cogito*-ul își păstrează drepturile (la momentul potrivit, vom vedea clar deosebirea pe

această direcție între Jean-Paul Sartre și Michel Foucault – ultimul studiind maladiile psihicului uman).

Edmund Husserl i-a furnizat filosofului francez *metoda* de analiză a tipurilor de conștiință, anume *metoda fenomenologică* pe care acesta o va duce mai departe, până la expulzarea *Ego*-ului din conștiința a cărei structură – intenționalitatea – nu mai necesită menținerea în ea a unui *Ego* transcendental. Pe de altă parte, va corobora intenționalitatea conștiinței cu doi dintre existențialii *Dasein*-ului heideggerian, anume *faptul-de-a-fi-în-lume* (*In-der-Welt-Sein*) și *comprehensiunea* (preontologică).

Ne-am putea întreba, dacă ne-am plasa în punctul operelor cheie ale gândirii lui Jean-Paul Sartre, *de ce* acesta a luat în calcul studiul *emoțiilor și al imaginarului*. Un prim răspuns ar fi tocmai suspendarea primatului definiției realității-umane ca ființă rațională, celelalte facultăți ale acesteia rămânând într-un plan secundar. Raportul cogito-ului cu lumea nu este numai epistemologic, cum l-a menținut Edmund Husserl, iar pe de altă parte noțiunea de „lume” își lărgeste sfera, ea nemaifiind doar o lume *de* cunoscut, ci și o lume magică, imaginată și mai ales o lume *hodologică*. Interogația husseliană – cum poate subiectivitatea să se transeandă pentru a cunoaște ceea ce se află în afara ei (lumea) – ar putea fi înlocuită de „cum ek-sistă realitatea umană în lume”, „care sunt modalitățile ei de a se plasa și raporta la lume”? un al doilea răspuns ar consta în faptul că Jean-Paul Sartre își schițează deja ontologia sa existențială, adică, *cogito-ul existențial*. O dată, *emoția* face o legătură indisolubilă între *fenomenologie și existențialism* – orice *cogito* se aruncă în lume, își trăiește propriile posibilități – și o dată se anunță teoria sa asupra rolului capital al neantului pentru ființa umană și libertate, prin analiza conștiinței imaginante.

Am putea susține de pe acum o ipoteză ce s-ar confirma în această lucrare: dacă în *L'Etre et le Neant*, Jean-Paul Sartre demonstra în conformitate cu ontologia libertății, că a fi liber nu înseamnă să alegi în ce lume să trăiești, ci să te alegi în lumea *aceasta*, prin lucrările menționate din perioada 1936-1940, ținând

cont permanent de libertatea cogito-ului, am putea spune că poți *să-ți alegi lumea* (s.n.) în care să-ți proiectezi posibilii și să-ți alegi propria ființă (să alegi ceea ce vrei să fii): într-o lume reală (perceptivă), o lume magică, o lume imaginară. Cu alte cuvinte, plasarea afectivă are drept corelativ o lume specifică fiecărei modalități afective. Vom concluziona, susținând fenomenologic, că unei *pluralități a cogito-ului îi corespunde o pluralitate a lumii*.

II. CRITICA PSIHOLOGISMULUI ȘI A PSIHANALIZEI

În lucrarea *Esquisse d'une theorie des emotions*ⁱⁱⁱ, Jean-Paul Sartre își propune să realizeze o *psihologie fenomenologică* a emoției. Utilizând metoda fenomenologică, acesta va critica și „suspenda” toate teoriile psihologice care au tratat emoția ca „fapt” și „stare” ale conștiinței, ratând *eidós*-ul emoției.

La fel ca și pentru Edmund Husserl, și în viziunea filosofului francez, psihologia este o știință pozitivă, empirică, datorită metodei sale total netrascendentale, și anume *inducția* – metodă just utilizată ca etapă într-un demers epistemologic (Francis Bacon, Rudolf Carnap, Karl Popper) – pentru care noțiunea de „experiență” are un conținut destul de sărac, în opinia noastră, anume datul ultim ce ne oferă cunoștințe senzitive. Întrebarea care se ridică, având un dublu aspect, este următoarea: atitudinile ființei-umane-în-lume pot fi reduse la „fapt”?, și pe de altă parte, unde putem încadra celelalte tipuri de experiență, cum ar fi experiența valorilor, a esențelor, și mai ales, experiența mistică?

Astfel, psihicul uman devine un conglomerat de „fapte” între care nu există decât relații de exterioritate, la fel ca și relațiile între om și lume. În loc de a privi conștiința ca o sinteză, psihologia o reduce pe aceasta la o însumare de stări juxtapuse, cărora nu le poate găsi nici o rațiune de a fi necesare, ele rămânând, ca orice „fapt”, un simplu accident. Acestui psihologism, Jean-Paul Sartre îi va opune, în *L'Être et le Neant*, *psihanaliza existențială*, care consideră realitatea-umană ca o *totalitate* și nu ca un conglomerat

de tendințe, dorințe, pe care omul le-ar suporta pasiv; și, mai mult, *fiecare* atitudine-conduită își justifică în mod radical necesitatea de a fi: pe de o parte, ea este *aleasă* de ființa-umană ca modalitate de-a-fi-în-lume și de a o aprehenda, iar pe de altă parte, orice atitudine (chiar și cel mai nesemnificativ-valoric-gest) *trimite* către o *alegere originară de ființă*.

Psihologismul nu numai că ratează esența omului, dar contribuie chiar la depersonalizarea acestuia (alături,, am putea spune, de alte științe cum ar fi anatomia, chimia, sociologia)^{iv}, încercând – chiar într-un mod îndoielnic din punct de vedere al unei cunoașteri științifice – să extragă din multitudinea de fapte empirice legi abstracte și generale. Și aici ne-am putea întreba într-un sens kantian: cum este posibil să abstragi din experiența empirică principii care să o ordoneze, să o clasifice, fără ca aceste principii-legi să-ți fie date *a priori*? Cu alte cuvinte, cum s-ar putea să trasezi o linie de demarcație între faptele ce țin de emoție și celelalte „stări” pornind numai din domeniul empiricului? Pe această linie epistemologică, Edmund Husserl va sublinia clar faptul că cel ce-și începe cercetarea de la fapte, nu va ajunge la esențe, pentru că orice fapt trimite și-și justifică apariția prin esența sa.

Oprindu-se la această îndoielnică metodă cognitivă, psihologismul va trata emoția ca pe un fapt izolat, ratându-i dublul caracter: *semnificația și finalitatea* ei, ea devenind un *accident*, o *dezordine* a psihicului, fiind studiată ca un *obiect* fără structură proprie, pe care-l cunoaștem întotdeauna *din afară* (obiectiv), din ceea ce ne transmit informațiile empirice și fără nici o legătură intrinsecă cu *persoana* umană: „Astfel, este în primul rând și din principiu un *accident*. În tratatele de psihologie, ea constituie obiectul unui capitol între altele, așa cum este calciul în tratatele de chimie, după hidrogen și sulf. Cât despre studierea condițiilor posibilității unei emoții, adică a cercetării faptului dacă însăși structura realității umane face posibile emoțiile și *cum* le face ea posibile, lucrul acesta i-ar părea psihologului o inutilitate și o absurditate: la ce bun să cerceteze dacă emoția este posibilă, din

ONTOLOGIA IMAGINI

moment ce ea *este* posibilă? Tot experienței i se va adresa psihologul pentru a stabili limitele fenomenelor emotive și pentru a le formula definiția.”^v

Jean-Paul Sartre va exemplifica critica sa pe doi mari psihologi: William James și Pierre Janet. Primul, care este și filosof, va construi în *Precis de psychologie* ceea ce s-a numit *teoria periferică a emoțiilor*. Distingând în emoție două grupe de fenomene, cele psihologice și cele fiziologice, va ajunge la o concluzie criticabilă, nu doar din punctul de vedere al fenomenologiei, ci al oricărei filosofii a subiectivității umane, anume, fenomenele fiziologice nu numai că primează, dar și determină pe cele psihologice, emoția putând fi percepută obiectiv ca stare de dezordine fiziologică. Putem observa că această teză este fragilă din două puncte de vedere esențiale: pe de o parte *res extensa* nu poate determina *cogito*-ul, pentru că este absurd să admitti că niște reacții organice,, modificări cantitative ale funcțiilor vegetative să corespundă și să întemeieze stări psihice calitative. Așa cum just remarcă Jean-Paul Sartre, nu s-ar mai putea distinge între două stări ale conștiinței, de exemplu între *furie* și *bucurie*, ale căror manifestări fiziologice nu diferă decât prin intensitate. Este absurd să susții că starea de conștiință „bucurie” sau „furie” este conștiința acelor manifestări. W. James a pierdut atât semnificația, cât și finalitatea emoției, care semnifică o *persoană* umană și *modalitatea* ei de a-fi-în-lume, sau, într-un cuvânt, a pierdut conștiința (de) sine. În al doilea rând, nu face o distincție între două perspective pe care le putem lua în ceea ce privește *corpul* (distincție realizată de Maine de Biran între *corp* și *trup*, preluată și prelucrată de toți fenomenologii și filosofii existențialiști din secolul al-XX-lea: Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Michel Henry). A percepe emoția ca „dezordine fiziologică-corporală” echivalează cu a lua un punct de vedere exterior asupra corpului (și a emoției, implicit), anume punctul de vedere al celui alt care obiectivează, îmi alienează posibilitățile, transformându-le în probabilități^{vi}, astfel încât corpul este observat doar ca obiect, instrument în lume. Tulburările corpului sunt văzute

din afară, și nu trăite, simțite de către conștiință. În acest sens eu nu pot simți emoția decât prin privirea celui alt care mi-o observă (fapt relevant în psihanaliză prin rolul psihanalistului). Dacă ar fi să repunem în valoare distincția lui Maine de Biran, corpul este cel ce simte, este instrumentul prin care acționăm efectiv în lume și asupra ei, trupul este cel ce se simte, se afectează. În termenii ontologiei lui Jean-Paul Sartre, am putea spune că William James a ratat tocmai faptul că emoția este o *conștiință non-thetică de sine*, care-și trăiește (simte) propriul trup.

Pierre Janet, în lucrările sale ce s-au impus în domeniul psihologiei, *L'évolution psychologique de la personnalité* și *Les obsessions et la psychasténie* conturează o teorie a emoției, definită ca o *conduită de eșec*, de *dezadaptare*. Ceea ce și-a propus psihologul francez a fost reintroducerea „psihicului” în emoție, pe care W. James l-a pierdut, dar el va reduce acest psihic la relații mecanice, după cum vom vedea, chiar dacă va reabilita *finalitatea* emoției. Conduita emotivă se realizează atunci când într-o situație dificilă, *sarcina este resimțită ca fiind prea grea*, cerând o atitudine de răspuns corespunzătoare adaptată situației, subiectul preferă o conduită inferioară (manifestată de cele mai multe ori prin convulsii și zbatere ale corpului ce amintesc de conduitele șamanilor) ce l-ar sustrage sarcinii și situației respective. Acest tip de conduită este numită de Pierre Janet, *conduită inferioară*, de eșec, în comparație cu cea superioară-corespunzătoare situației. Exemplul dat, cu femeia care se aruncă la pământ, având convulsii ale corpului și conduite violente atunci când tatăl îi spune că s-ar putea să paralyzeze, este elocvent pentru această teorie. În viziunea psihologului, se înlocuiește conduita superioară (în cazul de față fata ar fi trebuit să se intereseze de starea tatălui ei) cu un ansamblu confuz de manifestări organice. Scopul acestei opțiuni pentru conduita de eșec este acela de a ocoli exigența situației (adică, fata ar fi trebuit să-i fie infirmieră tatălui său). Dar, explicația acestui proces este pur mecanică: neputând să răspundă situației, energia nervoasă se descarcă pe o conduită inferioară, conform *legii efortului minim* și de cele mai multe ori conduitele acestea sunt cele

ONTOLOGIA IMAGINI

practicată de oamenii primitivi: „... această conduită posibilă ea a suprimat-o; nu a avut conduita normală pe care ar fi putut-o avea. Această conduită a fost înlocuită cu alta ... Dacă avem în vedere civilizațiile primitive, constatăm că manifestările convulsive, delirante sunt mult mai frecvente decât azi. Există populații care, la orice veste proastă, reacționează prin scene și convulsii violente ... Este întoarcerea la reacția primitivă ... Reacția aceasta numiți-o, dacă vreți, reacție de întoarcere îndărăt sau reacție de simplificare. Este revenirea la procesul elementar și primitiv ...”^{vii}

Jean-Paul Sartre critică această teorie, sesizându-i două tare: o dată, declanșarea mecanică a acestei conduite de eșec presupune un determinism în conștiință, ceea ce este absurd în viziunea sa. Pe de altă parte, conștiința, ca să ofere acestei conduite semnificația de eșec, ar trebui ca ea să rețină ca pe un posibil conduita superioară și să sesizeze emoția ca un eșec în raport cu acea conduită. Nu poate exista o derivare mecanică, ci o *alegere a ființei-umane* a conduitelor sale în situație. Totodată, Pierre Janet revine la a atribui un mare rol dimensiunii fiziologice – ca și William James, consideră filosoful francez, care accentuează faptul că emoția nu este o tulburare, o dezordine, ci un complex organizat de mijloace care vizează un scop^{viii}. Am putea spune că această derivație mecanică este prezentă în psihanaliza lui Freud.

După părerea noastră, s-ar mai putea adăuga o critică teoriei lui Pierre Janet, și anume: stabilind anumite determinații legice ale emoției de filiație primitivă, s-ar putea cădea într-un evoluționism „hegelian”, adică omul contemporan ar conserva anumite tendințe ale primitivilor. În această dialectică se ratează specificitatea fiecărei persoane, *alegerea originară* a fiecăruia ca mod-de-a-fi. Întoarcerea la reacțiile primitivilor nu reprezintă decât o explicație exterioară a emoției.

În ceea ce privește teoria psihanalitică, Jean-Paul Sartre îi recunoaște meritul ca fiind prima care ia în calcul *semnificația* faptelor psihice. Emoția trimite la altceva decât la ea-însăși, dar rămâne totuși un fenomen de cenzură, de refuz. Pe trei direcții fundamentale se va detașa net filosoful francez de psihanaliză: o

dată, inconștientul nu-și mai justifică prin nimic dreptul la existență, atâta timp cât conștiința este conștiință (de) sine, translucidă de la un capăt la celălalt^{ix}; pe de altă parte, nu se poate accepta o *relație cauzală* mecanică între stările de conștiință cu accentuarea numai a uneia dintre ek-stazele temporale, și anume trecutul. Și nu în ultimul rând, raportul semnificant-semnificat – ceea ce ne interesează aici – este repus pe terenul *cogito*-ului. Pentru psihanaliză, între semnificantul simbolic și semnificat se deschide un hiat, atâta timp cât se mențin cele două paliere: conștient și inconștient. Semnificantul fiind tăiat de semnificat, faptul conștient se reduce la un simplu efect, la un consecvent, astfel semnificația comportamentului nostru este total exterioară semnificatului. Mai grav este faptul că, dacă se acceptă funcția constitutivă de semnificație conștiinței, aceasta din urmă nu este conștientă de acea semnificație, simbolul neexplicitând datele cenzurate (de aici, necesitatea psihiatrului).

Ultimul aspect al psihanalizei dă naștere la două critici tari din perspectiva unei fenomenologii-existențiale. De pe terenul fenomenologiei avem o conștiință care, dacă este să posedă o semnificație, atunci aceasta nu-i vine din afară, ci trebuie să-o conțină în ea-însăși ca structură de conștiință. Iar dacă funcția conștiinței este de a simboliza atunci ea „este însuși faptul, semnificația și semnificatul”^x. Ținând cont de acest lucru, din perspectivă existențială, realitatea-umană are o comprehensiune preontologică de sine, de unde se poate deduce că ființa-umană are o *aprehensiune de sine*, pe care nu i-o poate furniza în nici un chip psihanalistul, de aici și importanța mult mai mică a acestuia din urmă. Este drept că această *aprehensiune de sine* nu înseamnă cunoaștere reflexivă, astfel încât o comprehensiune prereflexivă nu este inconștientă, ci netematizată (în sensul că nu este pusă ca obiect).

III. FENOMENOLOGIA EMOȚIEI

Acestor psihologii empirice, Jean-Paul Sartre le va opune o *psihologie fenomenologică* întemeiată pe o metodă, pe care o vom numi *fenomenologico-existențială*, deoarece ea are drept scop nu studiul psihicului ca o însumare de fapte, ci *cogito-ul existențial*. Prin primul aspect al acestei metode, cel fenomenologic, filosoful francez va suspenda toate teoriile psihologice empirice (incluzând aici și psihanaliza), cu metodele lor (cea a introspecției și a observației exterioare): „Dacă vrem să întemeiem o psihologie, va trebui să urcăm mai sus decât psihicul, mai sus decât situația omului în lume, până la sursa omului, a lumii și a psihicului: conștiința transcendențială și constitutivă, la care accedem prin «reducția fenomenologică» sau «punerea între paranteze». Tocmai această conștiință trebuie interogată, iar ceea ce dă preț răspunsurilor sale este tocmai faptul că este conștiința *mea*.”^{xi}

Utilizând metoda husserliană, Jean-Paul Sartre nu vizează altceva decât *eidos*-ul emoției, emoția ca fenomen transcendențial pur. Trebuie subliniată, în opinia noastră, această trecere (conversie) filosofică de la o atitudine naturală pentru care emoția era un *fapt* al psihicului alături de altele, la atitudinea fenomenologică unde emoția este „*trăitul*” conștiinței, care are (dacă este să ne amintim de *Meditația întâi* a lui Edmund Husserl) propria sa structură și propria sa temporalitate. Mai mult, dacă emoția este *trăitul* înseamnă că orice observație empirică și introspectivă se anulează de la sine, pentru că, spre deosebire de un *cogitatum*-obiectiv, *trăitul* nu se mai *dă* pe profile, ci se intuiește prin *apercepție*. Știm tot din *Meditațiile carteziene* că orice conștiință transcendențială pune drept corelativ lumea ca fenomen. Această corelație fenomenologică a fost preluată la un alt nivel, unde dispare primatul epistemologiei, de către Martin Heidegger. După cum accentuează pe drept Jean-Paul Sartre, noțiunile de „om” și „lume” se implică reciproc în *Dasein*-ul heideggerian. Înainte de a schița implicațiile lui „*In-de-Welt-Sein*”, vom încerca să arătăm cum prin filosofia lui Martin Heidegger conștiința este

clar *personalizată*. Distincția netă între psihologiile anterioare și analitica-existențială constă în modul de atitudine față de obiectul vizat și modificarea obiectului-însăși. Dacă psihologiile pozitive făceau din psihicul uman un *obiect* total străin ființei-umane în care aceasta în nici un caz nu se putea re-găsi sau simți vizată, abordând o atitudine asemănătoare omului de știință (de exemplu, a fizicianului) față de obiectul de studiu, aplicând metode strict obiective, în analitica-existențială ceea ce se vizează nu este un *cogitatum* obiectiv, ci suntem *noi-înșine, ființa noastră cea mai intimă*, pentru că atunci când spun *Dasein* spun *eu-însuși*: „Ființarea pe care o avem de analizat suntem de fiecare dată noi înșine. Ființa acestei ființări este *de fiecare dată ființa mea ...* în conformitate cu acea caracteristică a ființării de care ne ocupăm, [anume] *de a fi de fiecare dată a mea, rostirea ce abordează Dasein-ul implică întotdeauna rostirea concomitentă a pronumelui personal: «eu sunt», «tu ești».*”^{xii} Pornind de aici, implicit, și metoda de abordare este alta: anume *interogația* (cu a sa specificație: interogatorul-interogat) și comprehensiunea preontologică (ultima pregătind ceea ce la Jean-Paul Sartre se va numi conștiință (de) sine).

Existențialul transcendental-constitutiv al Dasein-ului este *faptul-de-a-fi-în-lume* (In-der-Welt-Sein): este un *a priori* ce face posibilă orice raportare a Dasein-ului la ființarea care nu este el, cât și la ființarea sa proprie. Dasein-ul și lumea sunt *co-origine*: „... ființa-întru nu este o «calitate» pe care Dasein-ul câteodată o are, câteodată nu o are, *fără* de care el ar putea la fel de bine *să fie* ca și cu ea ... Niciodată Dasein-ul nu este o ființare care «în primă instanță» ar putea fi lipsit de ființa-întru și care ocazional ar avea capriciul de a relua o relație cu lumea. ... Daseinul este așa cum este [numai] *ca ființă-întru-lume.*”^{xiii} Nu vom insista pe această linie decât doar pe un singur aspect care ne va permite să înțelegem structura emoției la filosoful francez, anume ceea ce înseamnă *dispoziția afectivă* sau *plasarea afectivă* a conștiinței în lume. Acel *Da* din Dasein nu înseamnă altceva decât faptul că ființa umană *se deschide*, este *deschisul originar* prin care, pe de o parte, Ființa ad-

ONTOLOGIA IMAGINI

vine fenomenalizându-se și pe de altă parte, Dasein-ul ek-sistă proiectându-și proprii săi posibili, propria ființă tinzând spre autenticitate sau, dimpotrivă, ratându-și ființa. Plasarea *afectivă* în facticitate presupune implicit faptul că relația noastră cu Ființa și cu lumea nu este în nici un caz doar epistemologică. Lumea nu ni se *dă* ca doar *de cunoscut*, ci poate să ni se reveleze ca *de temut* sau *de plăcut*, ceea ce trimite la un *cogito* care-și poate trăi *frica*, *plăcerea* sau *bucuria* proiectându-le în lume. Astfel *ceva* (cineva) din lume nu *se adresează*, *ne afectează*, *ne solicită*^{xiv}, ceea ce, în opinia noastră înseamnă o recuperare a lumii suspendate din *cogitatum de cunoscut* în *cogitatum trăit*.

Fenomenologia husserliană, pentru care esența conștiinței este în a-și apărea sieși (vezi *Meditația carteziană a doua*) și analitica existențială heideggeriană – pentru care a exista înseamnă a-ți asuma propria ființă plasându-te în lume – se regăsesc complet în fenomenologia-existențială a emoției a lui Jean-Paul Sartre, de aceea *Esquisse d'une theorie des emotions* „permite înțelegerea raportului istoric și genetic dintre fenomenologie și existențialism.”^{xv}

Pentru filosoful francez emoția nu este nici un fapt psihic, și nici un accident al ființei-umane, ci ea este o structură organizată a conștiinței, mai mult, *este conștiință*; nu se poate imagina o conștiință pentru care să nu fie posibilă emoția, pentru că altfel nu am mai putea vorbi de o *ființă-umană*, ci de un schelet ambulat cu componente anatomice ce intră în relații chimice și fiziologice.

Există două direcții de analiză a emoției care sunt de fapt simultane: pe de o parte, emoția poate fi sesizată ca o calitate a lumii, în lucruri, iar pe de altă parte, există o conștiință non-thetică a emoției – o conștiință emoțională. Ele sunt unite sintetic pentru că suntem pe terenul unei fenomenologii-existențiale a *facticității*. Nu pot fi despărțite subiectul emoționat de obiectul (lumea) emoționantă: conștiința emoțională este întotdeauna conștiință de lume. Există o intercon condiționare între cele două, cu accentul pus pe *cogitatum*, deoarece când dispare obiectul care ne afectează (de care ne este frică, de exemplu), emoția nu numai că scade din

intensitate, ci poate dispărea. Evidența principiului fenomenologic este clară: „... emoția revine în orice clipă la obiect și se alimentează de aici ... Se descrie fuga din cauza fricii ... ca și cum obiectul de care se fuge nu ar rămâne mereu prezent în fuga însăși, ca temă a sa, ca rațiune a sa de a fi, *acel din fața căruia se fuge*. ... Într-un cuvânt, subiectul emoționat și obiectul emoționant sunt unite într-o sinteză indisolubilă.”^{xvi} Deci emoția este un mod de a apprehenda lumea și de a ne apprehenda pe noi înșine în lume.

Ținând seama de faptul că realitatea-umană este în mod esențial *libertate* și deci *acțiune* (ne amintim de echivalența noțiunilor, din *L'Être et le Néant*, „a fi” și „a face”), atunci lumea nu ne va apărea decât ca o lume a *praxis*-ului, ca o *lume hodologică* ce variază în funcție de dorințele, trebuințele noastre, adică una ce ne reflectă propriile noastre posibilități. În cazul acțiunii obișnuite, drumurile înguste (și personale, spunem noi) pe care trebuie să le parcurgem până la atingerea scopului, ne relevă și *mijloacele* acțiunii dezvăluite din perspectiva scopului conform teoriei ontologice a praxisului din *L'Être et le Néant* și *Critique de la raison dialectique*. Am putea spune, împreună cu Martin Heidegger, că această *lume înconjurătoare* (*Umwelt*) este una organizată teleologic, este un complex de ustensile ce presupune un determinism, în sensul că atunci când vrem să acționăm asupra unui obiect este necesar să utilizăm un mijloc corespunzător.

În cazul emoției, am putea distinge două modificări, în analiza lui Jean-Paul Sartre asupra acestui fenomen: pe de o parte, lumea nu ni se prezintă ca un complex teleologic de ustensile, ci este prezentă conștiinței *fără distanță* (de altfel, modul de apariție a obiectului la conștiință se schimbă), iar pe de altă parte, nu se mai realizează o acțiune *efectivă* și am putea spune, după părerea noastră, o acțiune *semi-obiectivă și interiorizată*. „Numai emoția este acțiunea aceluia care, implicit, refuză să acționeze, care preferă modificarea parodică și ludică a stării sale, unei transformări reale a lumii printr-o practică ordonată.”^{xvii}

Această acțiune neefectivă asupra lumii este implicată necesar de modul cum apare obiectul la conștiință: acesta se dă

ONTOLOGIA IMAGINI

fără distanță (de exemplu, în cazul fricii), nu mai există nici o *distanță spațială* între obiectul ce provoacă teama și subiectul înfricoșat sau îngrozit. În opinia noastră se anulează tocmai acel principiu al individuației utilizat în ultima dintre *Meditațiile* sale de către Edmund Husserl care diferențiază spațial între „aici”-ul absolut al corpului meu și „acolo” al obiectului sau al celuilalt. Obiectul înfricoșător nu mai este un corelativ intențional epistemologic al cogito-ului meu, nu este numai inclus fenomenologic în imanență, ci el este *trăit*, el este sesizat ca un pericol la adresa ființei mele, este cel ce *mă afectează* direct și immanent. Această sesizare *fără distanță* a obiectului sau a celuilalt este tocmai ceea ce filosoful francez numește *magie*. Sesizarea obiectului ca înfricoșător este un act al conștiinței, deci și acțiunea cogito-ului asupra lumii este tot magică, astfel, conduita emoțională este o *conduită magică*, va conchide filosoful.

Însă, pentru Jean-Paul Sartre, ceea ce premerge conștiinței emoționale și care o motivează, de altfel, este o stare de *in-decizie* (în opinia noastră), de *o neputință* de a acționa efectiv, care are drept corelativ fenomenologic-existențial o „lume plină de dificultăți”. Această teză o vom pune sub semnul întrebării, după ce vom analiza în întregime viziunea lui Jean-Paul Sartre asupra conștiinței emoționale. În acest sens, pentru filosoful francez emoția este o transformare a lumii doar atunci „când drumurile trasate devin prea dificile sau când nu mai vedem nici un drum, nu mai putem rămâne într-o lume atât de alarmantă și anevoioasă. Toate căile sunt barate și trebuie totuși să acționăm. Atunci încercăm să schimbăm lumea, adică să trăim ca și cum raporturile lucrurilor cu potențialitățile lor nu ar fi reglate de procese determinate, ci de magie.”^{xviii} Astfel, imposibilitatea de a găsi o soluție este o motivație pentru a sesiza altfel lumea și deci, implicit, pentru o altă atitudine și conduită a conștiinței. Sesizarea unui obiect fiind imposibilă, atunci *cogito*-ul tinde să transforme obiectul ce-l neliniștește, transformându-și concomitent atitudinea, modul de-a-fi-în-lume în contact cu obiectul respectiv.

Acțiunea conștiinței asupra lumii este magică și semi-obiectivă (cum am numit-o noi) deoarece ceea ce vizează conștiința nu este modificarea structurii obiectului, care ar presupune utilizarea mijloacelor-ustensile, ci ea urmărește doar să-i confere obiectului o altă calitate, o existență sporită sau împuținată, o prezență redusă, cu alte cuvinte se vizează relația strict *afectivă* cu el, iar această acțiune este magică pentru că ea este directă *fără nici un intermediar*. Am subliniat acest fapt pentru a distinge net între teoria lui Jean Paul Sartre asupra emoției drept conduită magică de viziunea filosofului român, Ioan Petru Culianu care a teoretizat fenomenul magic în lumea sa *Eros și Magie în Renaștere 1484*. Pentru acesta, ca magia să poată fi realizată este nevoie de un *intermediar*, care este *Erosul* a cărui funcție este de a da lega (*vincire*) și în plus mai este nevoie de substanța necesară operațiunilor erosului și magiei anume *pneuma* universală : „...de vreme ce substanța în care se petrec operațiunile erosului și ale magiei este unică - pneuma universală- cele două tehnici sunt puternic înrudite și chiar identice. Mai mult, erosul e cel care, prezidând toate activitățile spirituale, asigură colaborarea dintre sectoarele universului... Iubirea este numele dat forței ce asigură continuitatea lanțului neîntrerupt de ființe... Dacă magia e iubire, inversul nu e mai puțin adevărat... Scopul lor este legarea celuilalt”^{xix}. Prin mediator se pot explica efectele la mare distanță ale acțiunii. Totodată în acest univers de discurs, Ioan Petru Culianu plasează pe marele manipulator care se sustrage oricărei „plase” magice.

În psihologia fenomenologică a lui Jean-Paul Sartre conștiința emoțională este o manieră de a transcende o stare tensională și în acest scop ea transformă lumea și în nici un caz cu scopul de a manipula. Conștiința se află în față unei noi lumi alcătuită din obiecte ce revelează alte calități. Cunoașterea acestei noi lumi este una *degradată*, așa cum vom întâlni și în cazul conștiinței-imaginante. Prin *cunoaștere degradată*, filosoful francez nu înțelege altceva decât o cunoaștere care nu mai vizează relațiile și caracteristicile general valabile ale obiectelor, ci tocmai o

ONTOLOGIA IMAGINI

„apropiere”(dacă-i putem spune așa) a obiectelor ce încalcă legile obiectiv-fizice, legile spațiale și temporale. Adică, o cunoaștere intuitiv magică ce suspendă tocmai legile determinismului și ale cauzalității fizice. Sensul acestei degradări, în opinia noastră, nu este unul peiorativ, cum încearcă să ne convingă Gilbert Durand în critica sa adresată filosofiei imaginarului la Jean Paul Sartre^{xx}. Cunoașterea degradată este evidențiată în special în frică, dar și în celelalte fenomene trăite de conștiința emoțională cum ar fi tristețea sau bucuria, plictisul, urâtul. Amintim numai, fără să detaliem, următorul fapt: descrierea plictisului este asemănătoare tristeții unde, structura lumii este transformată, ea devenind total nediferențiată și nu se mai ridică pe fondul ei nici o obligație pe care ar trebui să o îndeplinească ființa-umană. Descrierea pe care o realizează filosoful francez ne amintește de analiza lui Martin Heidegger în *Ființă și Timp* sau în *Ce este Metafizica?* aceluorași fenomene. Ființările nu se mai dau în relațiile lor normale, ci se scufundă într-o indiferență totală. Ținem să subliniem un aspect care ni se pare important : plictisul sau tristețea anticipă *angoasa* , ea putând fi trăită (asumată) la un alt nivel decât cel magic, după cum o va face Jean-Paul Sartre în ontologia sa existențială. În acest sens, T. Ghiddeanu observă pe bună dreptate că în textele care tratează despre emoție și despre informație, Jean Paul Sartre realizează o prefață psihologică (fenomenologică) a ontologiei sale.^{xxi}

Chiar dacă Jean-Paul Sartre a vizat emoția ca fenomen transcendental pur, el nu a omis rolul trupului în acțiunea magică asupra lumii. Corpul este instrumentul prin care se acționează magic, de exemplu fuga sau leșinul în cazul fricii sau dansul în cazul bucuriei. Bulversarea corpului este trăită inerent de către conștiință, ea este sesizată non-thetic de către *cogito*. Tulburarea trupului este unită sintetic cu obiectul colectiv care amenință, de exemplu. Astfel, emoția este comportamentul unui corp care se găsește într-o anumită stare de tulburare, deci fenomenele fiziologice fac un tot organic cu conștiința: „trupul este un trăit imediat al cogito-ului. Mișcările corpului, ca instrument al acțiunii

magice în lume, ca obiect, sunt foarte bine puse în evidență în orice ritual magic care are drept scop invocarea unei persoane, ca de exemplu dansul în ritualurile primitivilor.

Problema tare a concepției lui Jean Paul Sartre cu privire la conștiința emoțională este considerarea emoției ca *fenomen de credință*. Este constitutiv pentru acest tip de cogito nu doar să proiecteze calități afective asupra obiectelor ce îl înconjoară, ci mai mult, conștiința trăiește, își asumă lumea nouă pe care a constituit-o. Ea o trăiește în mod direct, se aruncă întreagă în ea, suferă și este clar afectată de calitățile pe care le-a proiectat în lucruri. Ea crede în acest aspect nou al lumii devenind astfel, concluzionând filosoful, o *conștiință captivă* nu atât acestei lumi transformate, cât mai ales ei-înseși, fiind absorbită de trăirea ei. Modul *conștiinței de a fi captivă* este relaționat cu fatalitatea proprie cogito-ului și nu lumii. Dacă determinismul arată că, un fenomen fiind dat un altul trebuie cu necesitate să apară, fatalismul presupune că un eveniment viitor trebuie să apară și acesta determină seria ce va ajunge până la el.

Dacă transformarea lumii implică *spontaneitatea* conștiinței, captivitatea sa presupune și *pasivitate*, datorită faptului ca emoția tinde să se perpetueze, ea ne surprinde, și mai mult ea este *suferită*, conștiința neputând-o transcende după bunul ei plac. Pentru eliberarea sa se impune o reflecție purificatoare sau dispariția obiectului emoționant – ambele readucând cogito-ul fața unei lumi guvernată de relații raționale, de determinism.

Fenomenul de credință este cel care trasează o linie de demarcație între emoțiile adevărate – însoțite întotdeauna de credință – și cele false care se reduc la simple conduite ale corpului nefiind susținute de nimic: se proiectează calități false asupra obiectului.

Din punct de vedere fenomenologic, ținem să accentuăm faptul că Jean Paul Sartre surprinde emoția ca fiind o „intuiție a absolutului” – observație cu profunde implicații existențiale. Pe de o parte, emoția sesizează în obiect ceva ce o depășește la infinit, (care-i debordează orizontul propriu de constituire) deoarece ea

ONTOLOGIA IMAGINI

conferă obiectului calitățile *ad aeternum* și *esențial, substanțial*: înfricoșătorul este *în* lucru – iar această calitate depășește și totodată menține emoția. Totodată, de aici decurge și temporalizarea emoției, astfel încât viitorul este trăit într-o lumină emoțională. Proiecția afectivă nu este aruncată numai asupra lumii prezente, ci și asupra modului viitor în care mi se va da lumea, și simultan, asupra ființei mele viitoare. În acest sens, trebuie să înțelegem expresia „intuiție a absolutului”: *întrevederea* ființei mele viitoare, această lume magică.

Chiar dacă în această lucrare *Esquisse d'une théorie des émotions*, Jean-Paul Sartre nu are în vedere urmările existențiale ale intuiției absolutului, ele vor fi analizate în *Saint-Genet, Comedien et Martyr*, unde relațiile tânărului Jean Genet cu Natura și cu ceilalți sunt de factură magică și nu o dată el întrevede ființa-sa-viitoare cu furturile, închisorile, și iubirile sale^{xxii}.

Din această perspectivă a conștiinței emoționale, Celălalt nu apare sub forma magicului (mai ales în situațiile de groază sau la extrema cealaltă, de bucurie), ținând cont de rolul corpului în lume (gest, mimică) este justificabilă concluzia filosofului francez conform căreia „omul este vrăjitor pentru om”, și lumea socială este o lume magică.

Există în viziunea lui Jean-Paul Sartre două direcții, care nu de puține ori se întretaie, în ceea ce privește relația dintre conștiința emoțională și lumea magică. Pe de o parte, cogito-ul constituie magia lumii pentru a ieși dintr-o situație tensionată, dar pe de altă parte, lumea însăși ni se revelează ca fiind magică, adică acolo unde ne așteptăm să găsim relații deterministe suntem puși în fața unor legături tragice. Astfel, magia nu este strict limitată la om, ci se extinde și la lucruri: „Există o structură existențială a lumii care este magică. Categoria magicului guvernează relațiile interpsihice ale oamenilor în societate și percepția de noi înșine a semenului”^{xxiii}.

De aici decurge următoarea concluzie: există un aspect al unei lumi considerată ca un complex de ustensile, o lume condusă după legile determinismului, unde fiecare ustensilă implică o alta și

în mod clar nu poate exista o acțiune absolută și o schimbare radicală. Celălalt aspect, magic, al lumii, se revelează o lume ca o totalitate non-ustensilă, alterată (în sensul că dispăre determinismul), unde există acțiune absolută fără intermediar și fără distanțe. Subliniem faptul că, în fond, este aceeași lume, însă constituită de două atitudini diferite de aprehensiune ale conștiinței.

Dacă emoția nu este un accident, ci un mod al conștiinței de acționa în lume, înseamnă că ea *trimite, semnifică* tocmai raporturile existențiale ale realității umane cu lumea (ființa), cu alte cuvinte la proiectul existențial al fiecărui pentru-sine, *la alegerea originală* a cogito-ului, a manierei de a-și înțelege ființa-sa-în-lume.

În finalul acestei analize vom ridica o întrebare: De ce anume este necesară o stare tensională, o lipsă a unei posibilități de a acționa în lumea determinată, pentru ca realitatea-umană să-și schimbe atitudinea în conștiința emoțională? Acest lucru ar putea fi ușor de înțeles în cazul fricii, dar în cazul plictisului și mai ales al bucuriei, nu s-ar mai explica. Ceea ce dorim să spunem este faptul că *se poate alege* să trăiești și să aprehendezi magic lumea, fără a fi nevoie de acea neputință de a acționa efectiv, cum susține filosoful francez.

În al doilea rând, am dori să subliniem faptul ca Jean Paul Sartre *a redus* aici acțiunea numai la o modificare obiectivă, exterioară, la un praxis de factură marxistă și de aici o acțiune ludică în cadrul magiei. Însă, mai există un tip de acțiune – existențială (vezi penultimul capitol al lucrării *L'Être et le Néant* sau *Saint- Genet*, unde A FI este echivalent cu A FACE sau mai exact A FACE pentru A FI, adică realitatea umană tinde permanent către realizarea ultimului său posibil , anume ființa sa. Acest lucru ne determină să concluzionăm că ființa umană emoțională, deci plasată afectiv în lume, poate acționa în sensul existențial al termenului, proiectându-și posibilitățile sale cei mai intimi din această lume magică.

ONTOLOGIA IMAGINII

Astfel, există o lume emoțional – magică, așa cum există una a reveriei, a visului, a nebuniei. Problema se reduce *la alegerea* modului de a trăi și acționa în lume, adică *la libertate*.

PARTEA A DOUA FENOMENOLOGIA IMAGINARULUI

I. CRITICA TEORIILOR CLASICE CU PRIVIRE LA IMAGINAȚIE

Posibilitatea unui cogito de a imagina a fost abordată, în istoria filosofiei, fie ca un lucru lateral și accidental al ființei umane, fie – cel mai des – ca o cunoaștere eronată, iluzorie.

Ca și în cazul emoției, Jean Paul Sartre se întreabă în manieră kantiană : care sunt condițiile de posibilitate ca o conștiință să imagineze și totodată ce trebuie să fie conștiința, dacă una din structurile sale fundamentale, (și nu din întâmplare), este *putința imaginației?*

La fel ca în toate analizele sale, filosoful francez va utiliza metoda fenomenologică pentru a atinge eidos-ul imaginației, *evidența* acesteia, dovadă fiind prima parte din ampla lucrare *L'imaginaire* care se intitulează *Certain*. Dar, ceea ce poate părea surprinzător este faptul că, pentru a detalia articulațiile conștiinței-imaginante, Jean Paul Sartre va recurge la psihologia experimentală, în sensul acesta partea a doua a lucrării se intitulează *Le Probable*. Pentru această opțiune metodologică, va fi aspru criticat de Gilbert Durand: „La Sartre foarte curând o psihologie introspectivă devine precumpănitoare în detrimentul disciplinei fenomenologice, al voinței de a supune «experienței conștiinței» patrimoniul original al omenirii. Foarte curând, conștiința ...se epuizează și, chiar de la pagina șaptezeci și șase, Sartre părăsește în mod deliberat fenomenologia pentru a se deda unor ipotetice construcții explicative...Ni se pare că eșecul sartrian în ceea ce privește descrierea unui model psihologic al imaginației nu e decât cazul limită al demersului general al unei anumite

psihologii bastarde a postulatelor fenomenologice și vârată până-n gât într-o perspectivă metafizică preconcepută”.^{xxiv} Vom arăta pe parcursul analizei noastre vulnerabilitatea acestei critici în două puncte: o dată, recursul la psihologia experimentală are drept fundament fenomenologia și, pe de altă parte, este foarte greu de spus despre orice lucrare a filosofului francez că ar rămâne tributară unei metafizici și mai ales „metafizicii preconceptuate”. Întotdeauna problema metafizică a fost ocolită și numai schițată în mod voit de către acesta, în acest sens este ușor să trimitem la *finalul* lui *L’Etre et le Neant* și chiar *L’Imaginaire*; am sublinia „final” tocmai pentru a se putea observa că după lungi analize fenomenologice, Jean Paul Sartre doar *anunță* posibile direcții metafizice ale problemei în discuție, dar niciodată nu le va aborda în mod direct și detaliat, în opera sa.

Aplicând metoda fenomenologică, așa cum ne-a obișnuit, Jean Paul Sartre va suspenda, criticând teoriile anterioare despre imaginație: ”Vom lăsa deoparte teoriile. Nu vreau să știm despre imagine nimic altceva decât ceea ce ne învață reflecția. Mai târziu, vom încerca, la fel ca ceilalți psihologi, să clasăm conștiința de imagine printre celelalte conștiințe, de a-i găsi o « familie », și vom făuri ipoteze asupra valorii sale intime. Pentru moment, vrem doar să încercăm o « fenomenologie » a imaginii, să le descriem, adică să încercăm a determina și clasifica caracterele lor distinctive”.^{xxv}

Ceea ce Jean Paul Sartre va reproșa tuturor teoriilor precedente este faptul că ele au căzut în așa numita „iluzie a imanenței”, conform căreia, conștiința este un receptacul ce ar conține lucrurile, idee întâlnită și în *La Transcendence de L’Ego* – unde filosoful francez consideră că întreaga gnoseologie este o „cunoaștere alimentară”. Iluzia imanenței provine din eroarea de a gândi în termeni spațiali conștiința, astfel încât imaginea este în conștiință, iar *lucrul* – dizolvat într-o multitudine de impresii senzoriale, este și el *re-prezentat* în conștiință.

Imaginea devine, pe de o parte, *conținut* al cogito-ului și totodată *simulacru al lucrului* prin care acesta există în conștiință. Teoria simulacrelor vine din Antichitate de la Platon (Timaios 45-

ONTOLOGIA IMAGINI

b-d), Aristotel și Stoici. Imaginile sunt acel “foc extern” proiectat de corpurile sensibile în afara lor, care întregeste “focul intern” al ochilor, astfel, imaginea este vederea și perceperea simulacrelor.^{xxvi} Pe linia aristotelică, în Evul Mediu, *simțul intern*, numit *phantasia* are un rol definitoriu în cunoaștere ca *mediator* între suflet și corp: el transformă mesajele celor cinci simțuri în *fantasme* perceptibile sufletului. În acest sens, Sfântul Toma d’Aquino va susține în *Summa Theologica*: „Înțelegerea fără recursul la fantasme, este (pentru suflet) în afara naturii sale”.^{xxvii} În perioada Renașterii, Giordano Bruno, prin al său poem *Frenezii eroice*, este cel care stabilește funcția fantasmelor: pe de o parte, ele au un rol mnemotehnic, iar pe de altă parte – și aici este punctul tare al concepției sale – *fantasmele* au funcția de a „sensibiliza” formele intelectului, lumea inteligibilă. Accentuăm pe această a doua funcție a fantasmei, pentru că anunță schematismul imaginar din *Critica Rațiunii Pure*.

Teoriile despre imaginație din perioada modernă sunt criticate de către Jean-Paul Sartre în lucrarea intitulată *Imaginația*. Începând cu René Descartes, imaginația este o cunoaștere inferioară incertă care nu ne poate duce în nici un caz la o cunoaștere sigură, certă-apodictică. Mai mult, imaginea este un lucru corporal, este produsul acțiunii corpurilor exterioare asupra propriului nostru corp: „...intelectul nu poate fi înșelat niciodată de o experiență... dacă, el nu gândește că imaginația reprezintă obiectele simțurilor, nici că simțurile reprezintă adevăratele figuri ale lucrurilor...în toate acestea suntem într-adevăr expuși erorii”.^{xxviii}

La B. Spinoza imaginea nu ne oferă decât o cunoaștere confuză opusă net ideilor clare, iar pentru David Hume și Hyppolite Taine, imaginea nu face decât să dubleze senzația (ne amintim de la Hume distincția netă între impresii și idei) sau nu este decât o reamintire a senzațiilor (Taine).

Putem concluziona, împreună cu Jean-Paul Sartre, că toate sistemele metafizice au reificat imaginea și i-au conferit o existență inferioară ontologic în raport cu lucrul, ea fiind *o copie* a acestuia. Imaginea devenită obiect este un lucru *în* conștiință.

Din punct de vedere fenomenologic, *cogito*-ul este *numai* intenționalitate, ceea ce înseamnă că el se epuizează în punerea obiectului său, el este în totalitate în afara sa: nu există nici un conținut substanțial în conștiință, iar orice cogitatum, fie el și imaginar este *în afara conștiinței*. Totodată, imaginația a fost tratată numai în perimetrul gnoseologic, în relație strictă de opoziție cu gândirea. Importantă este observația filosofului francez conform căreia predecesorii săi au confundat *identitatea de esență* cu *identitatea de existență*. Un același obiect poate exista în două planuri diferite: o existență ca lucru, în orizontul lumii și o existență în imagine.

În scoaterea imaginației, a imaginii, din domeniul reificării ei ca lucru în conștiință, și în *transformarea ei în conștiință*, Jean Paul Sartre este ajutat de teoria fenomenologică a imaginației construită în *Ideen și Cercetări logice*, de către Edmund Husserl. Dacă structura conștiinței este intenționalitatea, înseamnă că imaginația este imaginație *de ceva*. Ea nu mai este un conținut inert al conștiinței, ci o *structură intențională* legată într-un tot unitar de obiectul ei transcendent. Tot Edmund Husserl este primul care va distinge între percepție și imaginație, deosebite de intențiile lor. Atunci când vizez, de exemplu, o pictură a lui Dürer, percepția se îndreaptă către obiectele exterioare: foaia, gravura. Dacă intenționez o *viziune estetică*, atunci teza pusă de către percepție este neutralizată, și se vizează *sensul picturii*, adică imaginea. Este drept că Edmund Husserl menține doar distincția intențională între cele două structuri ale conștiinței, materia lor (*hylé*) rămânând aceeași. Mai mult, în *Cercetări logice*, el admite că imaginea vine să “umple” percepția. Aceste două ipoteze le va critica Jean Paul Sartre: pe de o parte, nu este suficientă deosebirea doar în privința

ONTOLOGIA IMAGINII

intențiilor, pentru a susține distincția între *percepție* și *imagine*, ele trebuie să se opună și în ceea ce privește *materia* lor, pentru că altfel nu am putea defini o noemă a percepției (copacul, de exemplu) de una a imaginației (cum ar fi centaurul): “Pot eu anima după bunul plac, o materie formată din impresii ca fiind percepție sau imaginație ?”^{xxix} Pe de altă parte, imaginea nu vine să umple o percepție, deoarece cele două sunt total incompatibile, aparținând a două planuri de existență, între care nu există cale de trecere de la una la alta, iar dacă se admite această “umplere” a percepției, revenim tot la teoriile clasice pentru care imaginea este o *dublare* sau reactualizarea senzațiilor.

II. FENOMENOLOGIA IMAGINARULUI

Funcția *irealizantă* a conștiinței se concretizează în ceea ce Jean Paul-Sartre va numi *conștiința-imaginantă*. Descriind fenomenologic articulațiile acestui tip de cogito, filosoful francez anunță, de pe acum, dubla dimensiune care definește realitatea-umană, anume *negativitatea* și *libertatea*, tematizate detaliat în *L’Etre et le Neant, Saint – Genet, Comedien et Martyr, Critique de la raison dialectique*.

Încă de la începutul demersului său, Jean Paul Sartre afirmă și demonstrează faptul că imaginația este un act al conștiinței (nu un obiect inert *în* ea), mai mult, este ea însăși constrânsă (*de* ceva). Din perspectiva fenomenologică, cogito-ul se raportează în două mari modalități la al său *cogitatum*, modalități ireductibile una la cealaltă, și anume *fie că întâlnește obiectul, fie nu-l întâlnește*.

Primului caz, îi corespunde *percepția* (gândirea), iar celuilalt – *imaginația*. De subliniat este faptul că oricărei conștiințe-imaginante îi este constitutiv *actul pozițional*, adică, ea își *pune*

obiectul într-o manieră care *nu este* a conștiinței perceptive. Filosoful francez stabilește patru moduri ale actului pozițional :

1. conștiința-imaginantă își pune obiectul ca *inexistent* ;
2. conștiința-imaginantă își pune obiectul ca *absent* ;
3. conștiința-imaginantă își pune obiectul ca *existând aiurea* ;
4. conștiința-imaginantă *nu pune obiectul său ca existent* ;

Din aceste patru acte thetice, primele două sunt acte de negație, al treilea este un act pozitiv dar care înfășoară în el o negație implicită a existenței naturale și prezente a obiectului, și ultimul presupune suspendarea, neutralizarea tezei. Actele poziționale demontează orice iluzie a imanenței - obiectul imaginat nu este nici în conștiință, dar nici în imagine (obiectul din imagine nu este însăși imaginea). Cele patru modalități de a pune obiectul au ca factor comun următorul aspect: conștiința-imaginantă își dă obiectul nu ca prezent, ci ca *absent*, ca neant de ființă.^{xxx}

În opinia noastră, Jean-Paul Sartre “plasează” neantul în *noemă*, până să-l introducă “în inima ființei”, ca “viermele” din realitatea-umană, care o face pe aceasta să fie un *pentru-sine* și nu un *în-sine*, conform fenomenologiei ontologice din *L'Être et le Neant*. Vom mai sublinia un aspect important, de care trebuie să se țină seama: neantul-noemă nu este un obiect, un “ceva”, o ființare care ar putea fi descriabil, așa cum pe bună dreptate observă M. Heidegger în *Ce este Metafizica?*, ci este o manieră în care obiectul se dă la conștiință, adică drept *absent – la intuiție*. Dacă neantul ar fi “ceva”, atunci nu funcția irealizantă a conștiinței ar trebui să intervină, ci conștiința perceptivă ar fi corespunzătoare. Astfel, imaginea este raportul conștiinței cu obiectul său, maniera în care conștiința dă un obiect.

Diferența între percepție și imaginație este esențială. În primul rând, după cum vom vedea, când vom aborda “lumea” obiectelor ireale, obiectele imaginației nici nu pot exista într-o lume pentru că nu îndeplinesc două exigențe: principiul individuației și principiul non-contradicției. În al doilea rând, în percepție obiectul apare la conștiință prin „profile” (Abshattungen), și orice percepție, implică

ONTOLOGIA IMAGINI

reprezentarea, deci evidențe succesive. Cunoașterea prin percepție este una cumulativă: obiectul este cunoscut după ce s-au inventariat toate aparițiile sale. Mai mult, există vizări inadecvate, deci posibilități de a mă înșela. Toate aceste determinații ale percepției le găsim dezvoltate pe larg în prima din *Meditațiile carteziane* ale lui Edmund Husserl. Dimpotrivă, în imaginație obiectul îmi este dat “în bloc”, nu prin profile, el mi se prezintă, înainte de a fi aprehendat, printr-o multitudine de operații sintetice. Dacă percepția mă poate înșela, imaginea este *o certitudine*, și aici nu s-ar putea sublinia, după părerea noastră, două direcții de argumentare: pe de o parte este *fenomenul de cvasi-observație*, cum îl numește Jean Paul Sartre. Dacă obiectul percepției are un conținut foarte bogat, debordând actul noetic, făcând posibile și evidențe inadecvate, obiectul imaginii este caracterizat de o „sărăcie esențială”, el ne apare schițat, conturat, generalizat, și nu într-o concretete individuală. Imaginea nu mă surprinde și nici nu mă învață nimic, deoarece eu nu găsesc în ea decât ceea ce eu am pus prin actul meu imaginant; astfel, ea nu mă învață nimic, pentru că nu-mi oferă alte și noi informații, o nouă cunoaștere. În fenomenul de cvasi-observație, eu observ ceea ce știu *deja*, și, mai mult, tocmai cunoașterea aceasta, degradată, este cea care constituie imaginea. Vom mai nuanța asupra acestei degradări a cunoașterii. Astfel, nu există posibilitatea înșelării, teorie ce bulversează întreaga gnoseologie anterioară.

Pe de altă parte, aici este sensul tare al concepției filosofului francez, actului pozițional al conștiinței-imaginante îi corespunde conștiința (de) sine. Cu alte cuvinte, eu nu pot să mă îndoiesc de faptul că „acum imaginez”, că ceea ce “văd este o imagine”, nu pot confunda percepția cu imaginația, starea de veghe cu visul. Dacă ne oprim o clipă, constatăm că avem în față, deconstrucția tezei carteziane din *Meditații filosofice*: „Cu toate acestea, am de luat în seamă aici faptul ca sunt om și drept consecință că am obiceiul de a dormi... Îmi apare atât de evident că nu există deloc indicii concludente, nici semne îndeajuns de sigure cu ajutorul cărora s-ar putea deosebi în mod clar veghea de somn... Să presupunem acum

că am adormit, că toate particularitățile acestea, și anume, că deschidem ochii, că ne mișcăm capul, că ne întindem mâinile, și alte lucruri asemănătoare, nu sunt decât iluzii înșelătoare...^{xxxix} Nu se pot confunda două planuri distincte de existență: cel real și cel imaginar.

Dacă obiectul imaginii se dă ca *neant de ființă*, el presupune pentru a putea să *apară un analogon*, care nu este altul decât *imagea*. Acest reprezentant al obiectului absent poate fi de natură materială (portret, schemă-desen) sau de natură mentală (în special în cazul visului). Prin imaginație se „vizează în corporeitatea sa un obiect absent sau inexistent, pe parcursul unui conținut fizic sau psihic care nu se dă la propriu, ci cu titlul de reprezentant al obiectului vizat”^{xxxix}. Analogonul poate fi un obiect și al percepției, dar care-și pierde funcția sa obișnuită și o înlocuiește cu funcția reprezentării, adică o trimite *la altceva* decât el însuși. În cazul portretului, originalul are primordialitate ontologică în raport cu imaginea, între ele existând o relație de “emanație”, de încarnație a primului în al doilea. În exemplul dat de Jean Paul Sartre – portretul lui Charles al VIII-lea – conștiința îl vizează pe Charles al VIII-lea care este *acolo*, în trecut, la modul absolut, trecând prin portretul (analogonul) său prin care el este *aici*, relativ la formele portretului. În situația imaginilor mentale, funcția analogonului devine mai complicată. Există un dat psihic, spune filosoful francez, care ar avea funcția de reprezentant, însă trebuie să subliniem că acest *dat* nu este un conținut al conștiinței, ci o *cunoaștere degradată*. Exemplul favorit al lui Jean-Paul Sartre, este cel cu Pierre. Când eu îl visez pe Pierre, care este acum la Berlin, dar îmi apare în imagine Pierre, în camera lui din Paris, nu avem în vizare doi Pierre, ci *unul singur*: cel care este *acolo* la Berlin, și același Pierre care este *aici* în imaginea mea. Pierre în ipoteza ultimă este analogul pentru Pierre “în carne și oase”, care nu mi se prezintă, ci care este la Berlin. Rolul analogonului, indiferent de natura sa, pe lângă faptul că trimite la altceva decât la el însuși, este de a *prezentifica obiectul absent la intuiție*.

ONTOLOGIA IMAGINI

Trei sunt factori constitutivi conștiinței-imaginante: *cvasi-observația*, *mișcările kinestetice* și *afectivitatea*. Despre primul, am vorbit mai sus, iar în ceea ce privește mișcările kinestetice, ele sunt explicate de filosoful francez pe exemplificări cum ar fi schemele desen-analagon, de unde se pornește pentru a construi imaginea și în imaginile hypnagogice unde-și intră în rol mișcările globilor oculari. *Afectivitatea* îmi prezentifică mai concret și mai intim obiectul absent, cel puțin acesta îi este scopul. Atunci când îl vizez imaginant pe Pierre, aș vrea ca imaginea să-mi prezentifice surâsul lui de ieri, deci prin afectivitate se urmărește apropierea calităților psihice ale persoanei vizate. Pe de altă parte, caracteristic conștiinței-imaginate este de a da obiectul “sărăcit” din punct de vedere al conținutului și generalizat : surâsul nu este numai *al lui* Pierre, ci este un surâs general, aparținând oricărui chip. Tot în acest perimetru al afectivității, se încadrează și sentimentele de *reacție la imagine*, ele fiind prelungiri ale afectivității constitutante și nu efecte ale obiectului vizat, pentru că altfel am cădea în iluzia imanenței: un obiect absent nu-mi poate provoca greața, sau plăcerea, pentru că el *nu* este, este *ireal*, și în nici un caz nu poate acționa asupra mea.

Afectivitatea, cu dublul ei aspect, *constituant* și *de reacție* joacă un rol esențial în conștiința imaginantă care poate viza de exemplu o operă de artă, și nu cum susține R. Caillois, care judecă, în opinia noastră, imaginarul cu metodele științifice. În viziunea lui, afectivitatea este *impuritatea* în artă, artă ce ar trebui aprehendată doar din perspectiva armoniei, a raportului matematic între *formele* ei.^{xxxiii}

Înainte de a trece la caracteristicile *obiectului ireal*, și al lumii ireale, ne vom opri asupra unei maniere de a fi a conștiinței-imaginante care-i exprimă cel mai bine *captivitatea* și *fatalitatea*, anume asupra *visului*. Visul este, ori se prezintă ca o istorie ce se desfășoară într-un spațiu și timp ireal, într-o *lume ireală*. Importantă este și conștiința visătoare non-thetică de sine: “eu știu” prereflexiv că vizez. Ca și atunci când se lecturează un roman și cititorul se identifică parțial cu eroul *irealizându-se în lumea ireală*

a aventurilor, și în vis poate apărea eul ce se identifică cu personajul visat. Surprinzător este faptul că, și aici, eul îmi apare ca eu-obiect, ca “eu este altul”, față de care eu-care-visez îmi păstrez distanța, putându-i urmări aventurile acestui eu din visul meu: eu sunt el (eu-ul obiect) și totuși nu sunt el.

Accentuăm că eul transcendental a fost expulzat din conștiință, prin radicalizarea metodei fenomenologice, încă din *La Transcendence de l'Ego*, și de atunci el apare ca un eu-obiect, chiar și în vis, în toate lucrările autorului, și ne amintim de analizele *sciziparității reflexive*, cu referire la Eu din *L'Être et le Neant, Bandelaire, Saint-Genet*.

Visul evidențiază, cel mai bine, captivitatea totală a conștiinței: ea nu poate părăsi visul, nu poate ieși din el când vrea. Două posibilități sunt de a rupe Visul: irumperea unui obiect din real ne trezește conștiința la lumea reală, iar al doilea moment aparține chiar visului: în derularea evenimentelor se ajunge într-un punct care este termenul final al istoriei visate. Apariția eului meu în vis înseamnă *irealizarea mea, este eul irealizat*, și numai acolo această exigență a irealizării poate el pătrunde în vis, în real.

Obiectele ireale sunt aici în imagine, dar ele se caracterizează printr-un *absenteism esențial*. Eu nu pot atinge obiectul, decât irealizându-mă (așa cum Genet se irealizează în criminal, în poemul său *Notre Dame des Fleurs*). Ca și în emoție, în ireal, obiectele sunt într-un raport de *posesiune* cu calitățile lor, ultimele sunt în obiecte, interiorizate de acestea. Nu există nici spațiu, nici timp real în imaginație; *Spațiul este calitativ, este interiorizat de către obiectul imaginat*, îi este *con-substanțial acestuia*, și mai ales *este fără părți*. De exemplu, atunci când Pierre mi se dă în imagine, distanța la care-mi apare el nu este în raport cu mine (care mă plasez în real), ci este o *distanță absolută*, în sensul că îi aparține lui Pierre. Sau, atunci când visez imaginar Pantheonul, coloanele sale nu mi se dau separate spațial între ele, și nici măcar nu le pot detașa de fronton, de exemplu: Pantheonul mi se dă ca *un tot sintetic unitar*.

ONTOLOGIA IMAGINI

Timpul obiectelor ireale, care sunt contemporane cu conștiința ce le vizează nu este cel al fluxului temporal al cogito-ului. Pot exista obiecte ireale atemporale, cum ar fi centaurul, sau altele care dețin o temporalitate contractată. Astfel, obiectele ireale nu sunt localizate nici în spațiu, nici temporal.

Dacă emoția deține atributul *credinței*, și imaginea este însoțită de el. Însă, aici ne pândeste nu numai *iluzia imanenței* ci și apariția *idolatriei*. În cazul în care imaginea este confundată cu obiectul, adică, i se conferă acesteia calitățile reale ale lucrului pe care-l reprezintă, de exemplu imaginea Pantheonului ar avea aceleași determinații (spațiale, perspectivale, culoarea, forma, greutatea) cu Pantheonul real, atunci ea ar fi simulacrul său. Mult mai grav este cazul când originalul este înlocuit *ontologic* de analogon-ul său, ultimul preluând întâietatea: este ceea ce s-a numit *idolatrie*. Analogonul nu numai că *nu mai trimite spre original*, dar îl anulează pe acesta, *dându-se ca fenomen saturat care se autosusține la existență*.^{xxxiv}

Doar în mod impropriu se poate vorbi de o „lume” ireală, deoarece obiectele imaginare *nu se supun principiilor individuației și non-contradicției*. Ele nu sunt individuale, ci *ambigue, fugitive* și mai ales sunt *ele însele și altceva decât ele însele* (și trimitem aici la definiția *aparenței* din *Saint-Genet* : ea este non-ființa Ființei și Ființa Non-Ființei, este ontologico-metafizic Răul), ele pot apărea în mai multe părți deodată, se întrepătrund având calități contradictorii. De aici decurge și *frica* de imaginație, ca în schizofrenie de exemplu. Și dacă am amintit de schizofrenie, Jean-Paul Sartre, analizând schizofrenia și halucinația, va susține un lucru uimitor: *cogito-ul* nu dispare din aceste fenomene, ci își păstrează drepturile: cei care suferă de aceste maladii „știu” (în sens prereflexiv) că obiectele pe care “le văd”, vocile pe care “le aud” sunt imaginare și întreținute de ei înșiși. Dimpotrivă, M. Foucault, mergând pe linia carteziană, va exila nebunia în ipostaza de *celălalt-ul gândirii*, nebunia nefiind decât *tăcerea* care înconjoară *cogito-ul*.^{xxxv}

Obiectele ireale nu pot alcătui o lume, și chiar din motivul că nu întrețin între ele relații, fiind caracterizate în mod definitoriu de pasivitate. Ele sunt susținute la existență numai de *spontaneitatea* conștiinței, care dacă și-a întors fața de la ele, acestea dispar. În această lume izolată, cogito-ul nu poate însă interveni pentru a o modifica sau schimba (de exemplu, visul). Jocurile libere ale imaginației (Kant) sau variația imaginară (Husserl) nu pot modifica efectiv structura acestor obiecte ireale: ”Eu pot produce voluntar obiectul pe care îl vreau, dar nu pot să fac ce vreau. Ca să-l transform trebuie să creez alte obiecte. Între unele și altele trebuie să fie goluri”^{xxxvi}. De aici decurge și caracterul discontinuu, sacadat al obiectului: el apare, dispare, revine (ca în schizofrenie de exemplu).

Irealitatea se extinde, cum este și firesc, în acest univers discursiv și asupra operei de artă. Când privim tabloul ce-l *reprezintă* pe Charles al VIII-lea, nu pânza și cadrul sunt noemele conștiinței-imaginante (ele fiind corelativele percepției) ci Charles al VIII-lea însuși. Tabloul funcționează ca analogon al obiectului ireal, care nu există în nici o parte a lumii, ci numai în tablou, el se manifestă la conștiință traversând pânza. Atunci când tabloul este un obiect în stare liberă nu poate fi vorba de o atitudine a conștiinței-imaginante, ci perceptive. A picta, nu este echivalent, în viziunea lui Jean Paul Sartre, cu trecerea de la ireal la real – imposibilă de altfel – ci a constitui un analogon material pentru obiectul imaginar. Filosoful concluzionează surprinzător: dacă realul nu face obiectul aprecierilor estetice, nici ”frumosul” nu se dă percepției, mai mult el nu aparține universului real, ci numai celui imaginar. Plăcerea estetică este reală, dar ea nu este vizată pentru ea însăși, ci ca manieră de a aprehenda obiectul imaginat. Astfel, se poate explica dezinteresul viziunii estetice analizat de către Immanuel Kant în *Critica facultății de Judecare*.

Obiectul ireal (o pictură sau *Simfonia* a VII-a a lui Beethoven) se dă ca intuitiv-absent manifestându-se printr-un analogon, mai mult sau mai puțin perfect, dar nu se confundă cu acesta. Ea rămâne deci să se dea ca un *neant de ființă*. Cât de departe este, în opinia

ONTOLOGIA IMAGINI

noastră, această concepție despre opera de artă, de interpretarea lui M. Heidegger în *Originea operei de artă*, unde atât în poemele lui Hölderlin și pictura lui Van Gogh, luate ca exemple, *deschid o lume*, și nu ireală, ci un loc unde Ființa se revelează, apare Daseinului; este adevărat că lumea artei nu este una obiectuală, ci non-ustensilă, al cărei scop este să aducă *la prezență* Ființa. Și ne amintim de afirmația din *Scrisoare despre umanism*, anume că poezii sunt păstrătorii și adevărații (în sensul lui *alétheia*) Ființei. Sunt două viziuni total opuse în ceea ce privește punerea noemei: la Jean Paul Sartre: neantul, iar la M. Heidegger: Ființa. Mai mult, pentru filosoful francez relaționarea tradițională între *Bine* și *Frumos*. Dacă a lua o atitudine estetică în fața vieții înseamnă a confunda realul cu irealul, valorile Binelui presupun ființa-în-lume, deoarece ele vizează conduite reale, acțiuni cu scopuri și mijloace reale.

Jean Paul Sartre își încheie ampla analiză fenomenologică lansând o interogație metafizică kantiană: cum este cu putință o conștiință-imaginantă sau ce este conștiința dacă una din structurile sale este imaginația? Răspusul său este dublu: conștiința este *libertate* și *negativitate*. Pentru ca o conștiință să poată imagina este necesar ca ea să pună o teză de irealitate – prin cele patru acte poziționale negative. Dar a pune o asemenea teză înseamnă a “ține realul la distanță”, a lua adică, recul în raport cu el. Dar, realul se sesizează într-o situație, iar de aici putem trage două consecințe: o dată lumea se pune ca lume într-o situație individuală, și pe de altă parte reculul se realizează astfel dintr-un punct de vedere particular. A pune lumea ca unitate sintetică și a lua recul în raport cu ea este unul și același act. Acest lucru ne trimite la un proiect esențial original, la un pentru-sine ce *alege* negarea lumii iar faptul de a lua recul față de lume reprezintă o mișcare esențială a conștiinței^{.xxxvii} - și *proiecția* unui imaginar. Totodată, lumea este negată ca lume dintr-un punct de vedere și din perspectiva *noemei*: dacă îl vizez pe Pierre într-o conștiință-imaginantă este pentru că Pierre nu este prezent, nu este actual pentru mine, iar lumea este sesizată ca lume-unde-Pierre-nu-este-dat-în-carne-și-oase.

Chiar dacă este foarte dificil de a găsi o punte de trecere de la real la imaginar, pentru că „... evadarea la care ne invită ele (obiectele-fantomă, n.n.) nu este doar fuga noastră de condiția actuală, de preocupările și supărările noastre; ele ne oferă de a scăpa de toată constrângerea lumii, ele se prezintă ca o negație a condiției *de a fi în lume*, ca o anti-lume”^{xxxviii}, se poate întrevădea o legătură – în opinia noastră, *de tip existențial* – între cele două planuri de existență. Jean Paul Sartre subliniază că atât timp cât conștiința este liberă și corelativul ei fenomenologic este lumea, purtând în ea posibilitatea de negație a lumii în totalitate, conștiința poate oricând să producă irealul. Ceea ce trebuie accentuat este faptul că orice formă imaginară *apare pe fondul* lumii negate. De aceea irealul este un dublu neant: neant în raport cu lumea – pentru că nu-i aparține – și neant al lumii în raport cu sine.^{xxxix} Astfel, orice depășire a realului implică o transcendere camuflată către imaginar, încât, conștiința realizantă înfășoară în ea însăși o depășire către o conștiință imaginară: „Este absurd să se conceapă o conștiință ce nu imaginează, la fel cum s-ar concepe o conștiință ce n-ar putea efectua *cogito*-ul”^{xl}, cu alte cuvinte nu se poate gândi numai o singură manieră a conștiinței de-a-fi-în-lume înghițită de real.

Chiar dacă încalcăm principiul cronologic nu putem să nu vorbim despre funcția de irealizare a conștiinței dintr-o perspectivă existențială, așa cum o va analiza Jean Paul Sartre în 1952 în *Saint-Genet*. A imagina nu presupune numai o cunoaștere degradată - (noemele fiind imagini ce nu întrețin relații determinate între ele, cunoașterea nu mai este una pură ce vizează esențe relaționale, ci una prin care calitățile se dau *în* obiecte, sunt interiorizate în ele, o cunoaștere ireflectată, dacă vrem) - ci însăși punerea în joc a ființei însăși. Pentru Jean-Genet imaginația înseamnă o opțiune capitală a vieții sale, o metamorfoză existențială în *poet* și în *scriitor*.^{xli} S-a vorbit de *atitudinea de antiphysis*^{xlii} a lui Jean Genet pe care o putem înțelege tocmai prin dialectica imaginar-real, (dacă o putem numi așa): dorind să realizeze Frumusețea, Jean Genet își apropie lumea pentru a o distruge. Neantul este cel vizat de acesta, deoarece Frumusețea este *transformarea Ființei în neant*. În fața

ONTOLOGIA IMAGINI

Frumuseții nu poți să „te închini”, ci doar să cazi. Dacă neantul apare doar pe suprafața Ființei, de unde-și ia el însuși ființa-aparență, acum – prin imaginație – Ființa se scurge în neant. Din acest motiv am opus interpretările despre opera de artă ale lui M. Heidegger și Jean Paul Sartre.

Neutralizarea lumii, este pentru Jean Genet, neantizarea Ființei. A face Răul nu este altceva, în acest discurs, decât puțința de a imagina, refuzând Binele – echivalentul Ființei. În opinia noastră, teza filosofului francez din *L'imaginaire*, conform căreia estetica este incompatibilă cu etica, nu se mai susține. Dacă acceptăm trecerea existențială de la real la imaginar, atunci putem corobora cele două atitudini: *morală* și *estetică*. Legătura existențială-metafizică între estetică și etică este surprinsă admirabil de Jean-Luc Marion, atunci când studiază posibilitatea *aparității* idolului : „Ceea ce privesc din vizibil decide cine sunt. Sunt ceea ce pot privi. Ceea ce admir mă judecă...Căci pictura nu poate niciodată...să se sustragă unor opțiuni eminentamente etice. Pictura...ne plasează în afara necesității fizice și ne plasează într-o postură în care ar putea deveni măcar posibilă o etică a privirii”^{xliii}. *Mai mult, dacă Platon a numit în Phaidros frumosul ca fiind fenomenul cel mai aparent , ekphanestaton și cel mai dorit, Jean-Genet știe că nu poate crea decât ființa Non-Ființei și Non-Ființa Ființei, adică aparența și niciodată Ființa.*

Infernul de imagini corespunde, în analiza existențială a operei lui Jean Genet , infernului alegerii Răului, aceluia cerc vicios unde există nu doar *pluralul* aparițiilor, ci mai ales *infinitatea neîntemeierilor*: pentru că, imaginea ca și Răul nu se autosusține , ci trimite la alte *aparitii* dar care nici ele nu se automențin la existență și nici nu o întemeiază pe prima. Așa cum Răul are nevoie *de mine* pentru a exista, la fel și imaginea trimite la un cogito care să îi confere existență.

În imaginar îmi proiectez înșiși posibilitii mei, ceea ce ar însemna că imaginația aparține aceluiași proiect existențial, ca și conștiința-realizantă. În posibilitii imaginari găsesc *Altul* meu, ei sunt proiectul meu de mine-însumi, dar ca *Altul*, de aceea *Notre-Dames des*

Fleurs este numit de Jean-Paul Sartre, *jurnalul unei dezintoxicări*: Jean Genet se neantizează pe sine întorcându-se spre Altul său.

Proiecțiile de ființă-aparentă (imaginară) în ireal, neuitând că ele nu sunt ludice, ci sunt însuși proiectul meu existențial, vor fi analizate și în *Baudelaire și Idiotul familiei*. Baudelaire își proiectează ființa într-o aristocrație ecleziastică, bucurându-se de portretul său ireal (Altul său), într-o legătură mistică cu poetul Edgar Poe: „... legând prietenie cu un mort. Îndelungata legătură cu Edgar Poe are drept scop profund să-l introducă în acest ordin mistic. ... asemănările (dintre ei, n.n.) ... fac din Poe o imagine la trecut a lui Baudelaire. ... Baudelaire se apleacă asupra anilor adânci, asupra acelei Americi îndepărtată și detestată descoperindu-și deodată imaginea în apele cenușii ale trecutului. Iată ce *este* el. dintr-o dată existența sa este consacrată... Raporturile lui Baudelaire cu Poe țin și ele prin natura lor de comuniunea Sfinților ...”^{xliv} La fel Flaubert, se proiectează, *asumându-și ființa sa imaginară*, într-o societate „mitică” formată *numai* din scriitori morți și nenăscuți (deci care *nu sunt* reali, nu sunt *prezenți*), între care nu există relații, conform caracteristicilor ireale: „În societatea mitică pe care scriitorul și-a ales-o, fiecare membru se învecinează cu toți ceilalți, fără ca ei să fie angajați într-o acțiune comună.”^{xlv}

Numai dacă vom considera imaginarul ca aparținând unui proiect existențial putem justifica și înțelege că orice conștiință este și o conștiință imaginantă, că orice alegere implică negarea lumii și asumarea irealului.

În opinia noastră, teoria lui Jean-Paul Sartre asupra imaginarului ar fi fost completă dacă filosoful ar fi luat în calcul bogăția imaginarului religios. Într-un astfel de discurs s-ar fi pus în evidență mult mai bine implicațiile existențiale ale simbolului religios și legătura clară între real și imaginar: ființele „imaginare” irump în realitate (hierofaniile), iar actele realității-umane nu-și iau sensul și forța decât în comuniune cu acest „dincolo” al realului, care el însuși este întemeiat de „ireal”. A imagina și a *acționa imaginând* nu înseamnă altceva decât a *re-actualiza gesturi* primordiale, întemeietoare de lume – în acest sens, putem trimite la

ONTOLOGIA IMAGINII

întreaga operă a filosofului român Mircea Eliade, și în special la lucrarea *Imagini și simboluri*.

Dar, intrând pe acest teren, pe care nu l-a abordat deloc Jean-Paul Sartre, putem sesiza o modificare esențială a teoriei imaginii față de cea dezvoltată de filosoful francez: obiectul *nu mai este absent*, ci este *prezent*, dar nu într-o lumină a lumii logos-ului grec, unde s-ar putea oferi percepției, ci într-o relație *personală și intimă* cu ființa-umană, în cazul special al *icoanei*. Icoana nu mai este un simplu analogon al unui obiect ireal, ci este o *re-prezență* (și nu reprezentare), un intermediar față de care nu se poate intra în *comuniune personală* cu Dumnezeu, la fel cum însuși Iisus Hristos este *chipul*, *icoana* Dumnezeului-Tatăl. Icoana are o existență necesară și întemeiată de însuși Acela pe care-l încarnează, iar suprimarea ei, ca la protestanți și la iconoclaști, lasă un vid neumplut de nimic altceva, rupându-se totodată *calea* de comuniune: „Și dacă suprimi ceea ce este Imparticipabil și participanți – O, ce gol! – ne desparti de Dumnezeu, distrugând legătura și punând în loc o mare prăpastie de netrecut.”^{xlvi}

BIBLIOGRAFIE:

- Audry C., *Sartre et la Réalité Humaine*, Editions Seghers, 1966;
 Caillois R., *Abordări ale imaginarului*, Editura Nemira, 2001 ;
 Chrétien, J.-L., Henry, M., Ricoeur, P., *Fenomenologie și teologie*, Editura Polirom, Iași, 1996;
 Culianu I.P., *Eros și Magie în Renaștere*, Editura Nemira, 1999;
 Descartes, R., *Meditații metafizice*, Editura Crater, București, 1999;
 Descartes R., *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului*, Editura Științifică, București, 1964;
 Durand G., *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers Enciclopedic, Buc., 1998;
 Eliade, M., *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994;
 Eliade, M., *Sacral și Profanul*, Editura Humanitas, București, 1994;
 Ghideanu, Tudor, *Temeiuri critice ale creației*, Editura Științifică, București, 1988;

- Ghideanu, T., *Filosofia Criteriului și Timpul Funciar*, Editura Fundației Axis, Iași, 2004;
- Heidegger M., *Fiire și Timp*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2001;
- Henry, M., *Eu sunt Adevărul*, Editura Deisis, Sibiu, 2000;
- Janet, P., *L'évolution pshychologique de la personnalité*, Editura A. Chahine, Paris, 1929;
- Jeanson, Fr., *Sartre par lui-même*, Editura de Seuil, 1955;
- Marion, J.-L., *În plus, Studii asupra fenomenelor saturate*, Editura Deisis, Sibiu, 2003
- Marion, J.-L., *Fenomenul saturat*, în vol. *Fenomenologie și teologie*, Editura Polirom, Iași, 1996;
- Sartre, J.-P., *Baudelaire*, Editura Pentru Literatură Universală, București, 1969;
- Sartre, J.-P., *Existențialismul este un umanism*, Editura George Coșbuc, 1994;
- Sartre J.-P., *Imaginația*, Editura Aion, Oradea 1997 ;
- Sartre, J.-P., *L'Être et le Néant*, Editura Gallimard, 1943;
- Sartre J.P., *L'Imaginaire*, Editura Gallimard, 1940 ;
- Sartre, J.-P., *Psihologia emoției*, Editura IRI, București, 1997;
- Sartre, J.-P., *Transcendence de l'Ego*, Editura J. Vrin, Paris, 1966;
- Sartre, J.-P., *Saint-Genet, Comédien et Martyr*, Editura Gallimard, 1952;
- Sartre, J.-P., *Teatru*, vol I, Editura Pentru Literatură Universală, București, 1969.

NOTE

ⁱ Descartes, R, *Meditații metafizice*, Editura Crater, București, 1999, trad. Ion Papuc, pp. 40-41

ⁱⁱ Ghideanu T, *Temeiuri critice ale creației*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 69

ⁱⁱⁱ Lucrarea este tradusă la noi sub titlul *Psihologia emoției*, Editura IRI, București, 1997, de către Leonard Gavrilu

ONTOLOGIA IMAGINI

^{iv} În acest se poate vedea ultimul capitol din lucrarea lui Michel Henry, *Eu sunt Adevărul*, unde fenomenologul francez analizează rezultatul acestor științe: omul redus la reacții anatomico-fiziologice, la reacții chimice și la un număr într-o fișă a administrației publice. Nu că s-ar *devaloriza* viața ființei-umane, ci mult mai grav, aceasta ori este trimisă într-un ungher obscur, *neștiințific* și fără o prea mare importanță în progresul cunoașterii obiective, ori este *anulată*; de altfel, ambele variante nu fac decât una.

^v Sartre, J.-P., *Psihologia emoției*, ed. cit., p. 27

^{vi} Sartre, J.-P., *L'Être et le Neant*, Editions Gallimard, Paris, p. 322

^{vii} Janet, P., *L'évolution pshychologique de la personnalité*, Ed. A. Chahine, Paris, 1929, pp. 114-118

^{viii} Sartre, J.-P., *Psihologia emoției*, ed. cit., p. 44

^{ix} Vezi introducerea la *L'Être et le Neant*

^x Sartre, J.-P., *Psihologia emoției*, ed. cit., p. 54

^{xi} Sartre, J.-P., *Psihologia emoției*, ed. cit., p. 29

^{xii} Heidegger, M., *Fiire și timp*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2001, trad. D.G. Tilinca, pp. 60-61, paragraful 42

^{xiii} Ibidem, p. 77, paragraful 57a

^{xiv} Ibidem, p. 171, paragraful 138

^{xv} Ghideanu, T., *op. cit.*, p. 61

^{xvi} Sartre, J.-P., *op. cit.*, p. 59

^{xvii} Ghideanu, T., *op. cit.*, p. 61

^{xviii} Sartre, J.-P., *op. cit.*, p. 62

^{xix} Culianu I.P., *Eros și Magie în Renaștere*, Ed.Nemira, 1999, trad.D.Petrescu, pp 127-128

^{xx} vezi în acest sens Durand G., *Structurile antropologice ale imaginarului*, Ed.Univers Enciclopedic, Buc.,1998, trad.M. Aderca, pp. 21-29

^{xxi} Ghideanu T., *op.cit.*,p. 61

^{xxii} A se vedea în acest sens *Saint- Genet, Comedien et Martyr*, Ed.Gallimard,1952

^{xxiii} Sartre J.P., *Psihologia emoției* , p.78

^{xxiv} Durand G., *op.cit.*,p.25

^{xxv} Sartre J.P.,*L'Imaginaire*, Ed.Gallimard, 1940,p.15

^{xxvi} vezi în acest sens Culianu I.P. ,*op.cit.*,cap. *Istoria fantasticului*

^{xxvii} Toma d'Aquino, *Summa Theologica*,apud Culianu I.P.,*op.cit.*,p.29

-
- xxviii Descartes R., *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului*, Ed. Științifică Buc., 1964, p.55
- xxix Sartre J.-P., *Imaginația*, Ed. Aion, Oradea 1997, trad. N. Șerbanescu, p.153
- xxx Sartre J.P., *L'imaginaire*, p.33
- xxxi Descartes, R., *Meditații metafizice*, p. 29
- xxxii Sartre J.P., *op.cit.*, p.45
- xxxiii Caillois R., *Abordări ale imaginarului*, Ed. Nemira, 2001, trad. N. Baltă, pp.42-51
- xxxiv vezi în acest sens Jean-Luc Marion, *În plus, Studii asupra fenomenelor saturate*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, trad. I. Biliuță, cap. *Idolul sau spargerea în bucăți a tabloului*
- xxxv Foucault M., *Istoria nebuniei în epoca clasică*, Ed. Humanitas, Buc. 1996, trad. M. Vasilescu, cap. *Marea închidere și Theatrum philosophicum*.
- xxxvi Sartre J.P., *op.cit.*, p.259
- xxxvii Vezi în acest sens *Introducerea din L'Etre et le Neant*
- xxxviii Sartre, J.-P., *L'imaginaire*, p. 261
- xxxix Ibidem, p.357
- xl Ibidem, p.361
- xli vezi în acest sens, Sartre J.P., *Saint-Genet, Comedien et Martyr*, partea a IV-a. *A doua metamorfoză: scriitorul*
- xlii Ghidescu T., *op.cit.*, p.286
- xliii Marion J.-L., *op.cit.*, p.75
- xliv Sartre, J.-P., *Baudelaire*, Editura Pentru Literatura Universală, București, 1969, trad de M. Petrișor, pp. 112-113
- xlvi Ibidem, p. 111
- xlv Grigorie Palamas, *Tratat într-un apărarea sfinților isihăști*, III, 2, 24, apud Durand G., *Aventurile imaginii*, Editura Nemira, 1999, trad. M. Constantinescu și A. Bobocea, P. 107