

**JEAN-PAUL SARTRE - A CONDITIONAL PLAY UPON FREEDOM****Carmen Petcu, Prof., PhD, University of Craiova**

*Abstract: The idea of individual freedom in Sartre's philosophy resides either with the singularity of the human condition or within the solidarity of Man with the world. Attempts to "project" Man describe the dimensions of this freedom - it is through consciousness upon himself that Man can manifest power over the world, attain control of his environment. Yet, since Man is inevitably his own project, it follows that Man is supposed to will, to construe this "intentionality", by considering his actual situation in the world. Therefore, his freedom is not absolute (as it would tend to be), because man has no use for it as such. Instead, Sartre conceives of a freedom which is "freely limited", treated in each individual as an "accepted mutilation"; this is how Sartre aimed to discover the intimate structure of human "praxis" and, to this end, viewed history not as whole-totality, but as a "totalisation", an ongoing course of ever-building process. Man is condemned to freedom and cannot choose to be other than free: his essence within his existence; his liberty, Necessity.*

*Keywords: freedom, existence, conscience, human condition*

**Introducere**

Pornind de la ideea că existența nu este niciodată necesară (nimic nu are dreptul de a exista sau de a se bucura de existență, în optica sartriană), precum și de la constatarea faptului că anxietatea și angoasa nu au ca sursă doar imixtiunea Neantului în existență, ci existența însăși – Jean-Paul Sartre considera că datoria ce-i revine omului, din această perspectivă, este aceea de *a se spăla de păcatul existenței*. Pe de o parte, întâlnim singularitatea condiției umane (omul este ființa la care existența precede esența, ceea ce înseamnă că, întrupare a contingenței absolute, el nu poate fi dedus dintr-o realitate preexistentă, fiind *productul* propriilor acte), iar pe de altă parte observăm solidaritatea omului cu lumea (grija individului uman constând mereu în evitarea primejdiei de a fi tratat ca obiect pasiv și impersonal, de a nu rămâne permanent *aruncat și înecat* în existență).

Încercarea de *proiectare* a omului (punctul principal de sprijin al conștiinței pe care omul o poate căpăta asupra lui însuși, cât și în ceea ce privește puterea sa asupra lumii) pune în evidență aria sa de libertate. Dar cum omul este, în același timp, propriul *proiect*, rezultă că el trebuie să-și construiască această *intenționalitate* ținând seama de *situație*, de poziția lui concretă în lume (o desolidarizare de aceasta și de viață ar însemna o evadare în lumea incertă a visurilor și iluziilor interioare, o rătăcire și o automistificare); deci, libertatea lui nu trebuie să fie absolută (așa cum tinde să fie), pentru că omul *nu are ce face cu ea*. În acest sens, Sartre vorbește despre o libertate *liber limitată* după felul cum ea este în fiecare *mutilare acceptată* (el vrea să descopere structura intimă a praxisului uman, arătând că istoria nu este totalitatea, ci *totalizare* în curs de a se face mereu).

Numai rațiunea aplicată istoriei poate elucida problemele legate de *răul uman* (care este violența), respectiv în ce constă, de unde până unde și dacă poate fi eliminat. Cunoașterea reprezintă un anumit tip de raport al omului cu lumea; există o structură dialectică a acțiunii individuale fără de care orice dialectică istorică ar fi neinteligibilă. Sartre vrea să dezvăluie

originea Răului, să facă violența inteligibilă, relevând că ea este *raritatea interiorizată*. *Raritatea* este negația. Toate nevoile nu pot fi satisfăcute; de aici, lupta – iar atât timp cât există *raritatea* (în trebuințele noastre elementare sau superioare, simple sau elevate, biologice sau spirituale, materiale sau psihologice) istoria umană este inumană.

*Raritatea* ar explica aspectul *blestemat* al istoriei, în care omul își vede acțiunea furată și deformată de mediul însuși în care el se înscrie.

În lumea *rarității*, existența fiecăruia este un risc de non-existență pentru ceilalți; a trăi, înseamnă, în fond, a supraviețui – deci, *raritatea* ar defini grupul prin *excedentele* sale, transformând *altul* în *contra-om*. Iar această posibilitate a violenței este prezentă în toate raporturile interumane, incluzând prietenia și iubirea. De aici alienarea (obiectivare care leagă libertatea de necesitate). Dar rolul violenței nu se oprește aici. Ea este cerută în interiorul grupului prin acțiunea comună (ea reprezintă *legătura libertăților acționânde*). Grupul *se face, se totalizează* în funcție de obiectivele pe care le are de atins. Este cerută acțiunea concurentă a tuturor: orice secesiune trebuie împiedicată. Violența se constituie ca structură difuză a grupului: dreptul de viață și de moarte devine statutul său elementar. Libertatea comună *se face* Violență, pentru a rămâne comună, iar Teroarea devine obligația fraternității. Jurământul (explicit sau implicit) ilustrează materializarea Terorii: a jura înseamnă a-ți cere ca tu să nu mă ucizi dacă eu recurg la secesiune. Mânia și violența sunt trăite, concomitent, ca teroare exercitată asupra trădătorului și ca fraternitate a celor care linșează. Într-un asemenea context, *scandalul* nu mai rezidă în simpla existență a Celuilalt (fără de care ar trebui renunțat la orice inteligibilitate), ci în violența suportată sau amenințătoare, în raritatea interiorizată. Dar, luptând contra inamicului, eu mă identific, într-un anume fel, cu el (înțeleg praxisul Celuilalt din interior, prin acțiunea pe care Eu o produc pentru a mă apăra contra lui). Or, ca să existe o inteligibilitate a acțiunii umane, ar trebui ca toate luptele și toate colaborările să fie înțelese ca rezultate sintetice ale unui praxis totalitar: Istoria.. Tragicul sartrian nu este unul tradițional (de conflictualitate psihologică, de opoziționalitate afectivă), ci el rezultă din confruntarea dintre om și situația în care acesta se găsește și pe care vrea (și trebuie) s-o depășească. Proiectul său fiind permanent individul uman este nevoit să aleagă (obligat să opteze, *condamnat la libertate*), iar cum alegerea angajează întreaga ființă umană, ea implică în mod necesar responsabilitatea *unică* (deoarece omul este singur, abandonat, în stare de *derelecțiune*, fără Dumnezeu, în exclusivitate răspunzător de ceea ce întreprinde).

Ideea libertății individuale și a sensului în care trebuie folosită libertatea marchează aproape toate operele lui Sartre.

Iar romanul *Les Chemins de la Liberté* (Căile libertății) devine chiar emblematic. Profesorul de filosofie, Mathieu Delarue (cuvânt care, etimologic, înseamnă de pe stradă, al străzii) – eroul din acest ciclu romanesc – reprezintă omul liber, fără nici un imperativ moral din afară decât cel pe care singur îl adoptă, responsabil în exclusivitate de sensul pe care-l va conferi libertății sale. El rătăcește pe străzile și prin cafenelele cartierului parizian, frecventează o lume eteroclită, disponibilă, furat de preocupări frivole, boem, atras de marasme incerte și amehit de presentimentul unei catastrofe, neștiind încă bine în ce să-și *investească* libertatea.

Pe de altă parte, acest personaj inedit este foarte grijuliu cu libertatea lui, dar se complică inutil în ea (vrea să rămână celibatar – deși prietena sa, Marcelle, a rămas însărcinată -, fiindcă nu vrea să-și asume responsabilitatea unei familii și a unui cămin, deși, în paralel, întreține o legătură amoroasă și cu capricioasa Ivitch, sora unui fost elev de-al său).

Obiectul cărții constă în desprinderea lui Mathieu din această lume, datorită șocului evenimentelor care vor destrăma, până la urmă, magma cea lăncedă a libertăților inutile.

Cele trei volume din *Les Chemins de la Liberté* lasă să se vadă năzuința spre omul de acțiune. Cel de-al patrulea volum al ciclului, *La Dernière Chance* n-a mai apărut, încât critica se poate întreba pe drept cuvânt: *sunt acestea, oare, drumurile libertății, sau, mai curând, impasurile libertății?* Impasuri reale, pentru că adevărata libertate nu poate nici măcar fi concepută într-o societate cu clase – ar răspunde Sartre, autorul *Criticii rațiunii dialectice*. Singura acțiune autentică întreprinsă într-o asemenea societate este *dezalienarea* – spune Sartre, *denunțarea* – am spune noi (...). Este denunțată *comedia socială*, în primul rând, adică funcția socială care se joacă în această societate, fără ca *autorul* – *cabotin* să-și dea seama de multe ori de acest joc, pe care ceilalți îl întrețin printr-un consens unanim și ipocrit.

În al doilea rând, este denunțată *reificarea*, *chose* –ismul – ar spune Sartre – adică decăderea umană în rândul obiectelor, *solidificarea*, *bronzificarea* existențelor care refuză autenticitatea existentului și responsabilitatea actului care să-l justifice<sup>1</sup>.

În această carte se observă o mai accentuată căutare a sensului libertății, întrezărit în acțiunea politică angajată (pentru care autorul militează și în eseu *Qu' est-ce que la littérature?*, scris în 1947); poziția adoptată este mai puțin individualistă, încercându-se regândirea problematicii libertății individuale prin prisma conceptului de *praxis*<sup>2</sup>.

Romanul *Les Chemins de la Liberté* comportă nenumărate și complexe semnificații, iar, suplimentar, maniera în care a fost elaborat ca scriere îi multiplică neașteptat conotațiile. *Intenția mea*, se confesa Jean – Paul Sartre, *a fost să scriu un roman asupra libertății. Am vrut să trasez drumul urmat de câteva persoane și câteva grupuri sociale între anii 1938 și 1944. Drum care le va conduce până la eliberarea Parisului, dar poate că nu și până la propria eliberare.*

Prea simplu și modest spus – pentru că ne aflăm în fața unei experiențe scriitoricești extrem de profundă și de nonconformistă. Caracterul inedit al acestui roman *constă mai cu seamă în combinarea de elemente, personaje, tonuri, procedee, pe care, dacă le-am lua separat, poate că ne-ar fi familiare; asamblarea lor este, însă, originală, respectivul roman reprezentând, totodată, o operă de analiză, operă psihologică, operă poetică în vechea tradiție occidentală* (Raymond Picard)

Este o superbă tentativă filosofico - literară de interpretare a responsabilității, a opțiunii și a angajării socio – etice. Libertatea nu este o dimensiune umană indeterminată, ci o formă de afirmare a individului prin raportare la o *situație concretă*, în care el urmează apoi a se defini și manifesta. Astfel, itinerariul eroului principal, Mathieu Delarue, precum și al celorlalte personaje, este unul dificil, ingrat, care îi conduce pe toți acești *oameni precari* la o falsă libertate, *la ceva – pentru – nimic*, la un dramatic și total angajament ființial (aparent susceptibil de a conferi un nou sens vieții lor, dar, în fond, merit a-i lăsa permanent în iluzie, singurătate și deșertăciune). Romanul este vizibil influențat, așadar, de tezele existențialiste cu care Sartre, într-un mod excelent, revizua spiritualitatea epocii, încercând să descopere dimensiunea istorică și solidară, a condiției umane. Ca și în *La Nausée*, și aici *existențialul* semnifică în mod unic o afirmare a mării intuiții eleate; imuabilitatea în fața *Existenței* (variantea literară a conceptului de *Ființă*) și primatul ei ontologic în raport cu *existenții* finiți (cu lucrurile și cu oamenii).

Meditația metafizică a personajelor din acest roman asupra vieții lor le aduce în ipostaza de *realități fixate efemer* în periodicitatea istorică, *segmente de destin, individualități inutile, imagini trăite de ceilalți*, iar modalitatea în care ele interacționează și comunică pune în evidență acea *restructurare estetică* (pe care o întâlnim, la fel de magistral tematizată, la Kafka, Joyce sau Faulkner), în baza căreia entuziasmul de structurării prezumă exigența construcției, banalitatea prefigurând relevanța sensului abscons al marilor adevăruri. Eroii se comportă conform tezei sartriene; mai întâi *existăm* și apoi, prin liberă alegere, *devenim* ceea

ce suntem. Dar existența lor pare lipsită de orice sens, are un aspect absurd, este generatoare de neant. Încercând să se smulgă din conformismul vieții cotidiene, ei speră să dobândească autenticitatea trăirii, proiectându-se, spre final, în exterioritatea normelor morale obișnuite. Astfel, ei se eliberează de orice doctrină prestabilită și canonică, pierzându-și încrederea în explicațiile și în regulile vieții care le-a fost oferită de – a gata și devenind pe zi ce trece mai *singuri*; iar cu cât se însingurează mai mult, cu atât se responsabilizează mai acut, încât conflictualitatea dintre cele două stări le rezervă un soi de angoasă permanentă, care tinde să se transforme într-un tragic destin (lipsa unui ajutor exogen mărindu-le responsabilitatea și, implicit, grija și neliniștea).

Dar, în același timp, ei sunt demni de apreciat, umanismul lor este generos, impresionând prin felul în care își manifestă libertatea și dreptul de a opta. Într-o societate structurată în clase inegale, într-o lume amenințată de războaie, într-o viață pe care o împartă vrând – nevrând cu alții, nu mai sunt posibile nici libertatea, nici conștiința. Iar acești oameni aruncați la întâmplare într-o existență străină, se străduiesc amarnic să-și reajusteze destinul...

### Existență, ființare, esența umană

Filosof și romancier, polemist și autor dramatic, figură marcantă a mișcării existențialiste, Sartre este *intelectualul total*, figură mitică a literaturii franceze.

Raționamentul lui Sartre pornește de la premisa inexistenței *cogito*-ului și a conștiinței pure, conștiința fiind *conștiința a ceva* (după cum gândirea este *gândirea a ceva*). În forma sa incipientă (de *cogito prereflexiv*), conștiința este *conștiința ființei* (și nu conștiința a ceea ce ea conștientizează). În această situație, omul este ființa prin care Neantul pătrunde în natură, căci Ființa este perfect simetrică, egală *în- sine* cu sine însăși (în timp ce ființa *pentru-sine* este acea lipsă - *manque* -, acea distanță prin care Ființa se neantizează).

*Negațiile* (interogațiile, așteptarea, regretul) trimit la ființa însăși a realității umane care se interoghează în existența sa ca negație a lui *în-sine*. Din această negație, *pentru-sine-le* va realiza că este perfect liber în fața unor posibilități indeterminabile, iar prima manifestare a libertății va fi angoasa: *a exista, înseamnă a se proiecta în viitor*, a se rupe de imanența Ființei și a recunoaște valori care au drept sursă numai *pentru-sine-le*. Or, într-o asemenea situație, misiunea conștiinței nu constă în descifrarea valorilor ca *ființe-în-sine* (de a eluda responsabilitatea inerentă a libertății). Libertatea, deci, nu poate fi fundamentul său, fiindcă acesta este contingent (*Dumnezeu, dacă există, e contingent*); există, însă, o esență a existenței libertății umane, datorită căreia omul nu poate alege să fie altceva decât ceea ce este, adică liber, libertatea devenind astfel *necesitate* (*Omul e condamnat să fie liber*).

Situațiile în care se manifestă libertatea umană definesc *facticitatea* (depinde de fiecare individ în parte ce sens conferă acelui ansamblu de fapte, care constituie *situația* lui în lume<sup>3</sup>).

Nu este vorba de altminteri, de o posibilitate și de o responsabilitate absolute, cele două entități contradictorii ajungând, în final, la un proiect de *conștiința unitară, de plenitudine simultană totală* și anume: sinteza *în-sine-pentru-sine*. Aceasta este, în materie, teoria sartriană a existenței. Detaliat, ea implică următoarele subelemente hermeneutice: a) Ființa *în-sine*-lui (obiectualitatea, civilizația dispărută, omenire decedată), plină de sine, masivă și închisă, se distinge de ființa *pentru-sine*-lui (conștiința) care este țâșnire din *în-sine*; b) Conștiința introduce Neantul în Ființă pentru că ea este libertate (deoarece este propria sa neantizare, ea neagă ființa sa trecută și transcende către un viitor); c) Existența este ceea ce ea este (identitate absolută, pozitivitate plină, ce nu conține Neantul, dualitatea sau vidul), nu este nici creată, nici *cauză de sine*, nici activă, nici pasivă (e fără devenire, imobilă, fără temporalitate, fără raporturi); neavând o rațiune, cauză sau explicație, *existența-în-sine* este ceva *contingent* (în plan ontologic) și ceva *absurd* în plan logic; d) Deși înzestrat cu

conștiință, omul este un element al lumii, un lucru printre lucruri – iar cum *existența în sine* este un fapt, acea dimensiune a omului care aparține lumii este *facticitatea pentru-sine-lui* (prin corpul său, opus conștiinței, prin trecutul său, opus viitorului, prin situația sa, opusă libertății sale, prin moartea sa, opusă devenirii sale); triumful facticității și absurdului îl reprezintă *moartea*; e) Dacă prin facticitatea sa, individul uman pune în evidență *existența-în-sine*, prin conștiință, el ilustrează *existența-pentru-sine* (mobilă, precară, relațională, temporală, fisurată), adică *ceea ce nu este*; conștiința sa este fisura prin care Neantul vine în lume (a fi conștient, înseamnă a stabili un recul față de tine însuși, a nu fi identic cu tine însuși, a te situa la distanță de tine); j) *Omul fiind existența prin care neantul vine în lume*, realitatea umană reprezintă un deficit, o lipsă, o ratare (experiența primă și fundamentală nu este aceea a existenței, ci aceea a lipsei de existență, adică experiența Neantului, a Greței, a absurdului); g) Realitatea umană nu *este*, ea *există*. În exclusivitate pentru cazul omului, existența precede esența, ceea ce înseamnă că omul *este* mai întâi și numai apoi el este *aceasta* sau *aceea*; după ce-și creează propria esență (din *prezența-de-sine*, el tinde să devină *sinteză-cu-sine*, respectiv *existență-pentru-sine-în-sine* iar, în acest caz, omul *se face*, este liber să își aleagă esența: *esența existenței umane se găsește în libertatea sa*)<sup>4</sup>; h) Dacă totul este *în afara* conștiinței, conștiința nu este nimic, ea este *neant*, este *conștiința-de-sine* (ireflectată, non-pozițională, fără dedublare), este existență fără sens (ea nu are esență, ci este pură țâșnire, pură existență, este *toată inconsistență, toată transluciditate, conștiință de la o parte la alta: orice existență conștientă există ca și conștiința de a exista*); conștiința este *proiect* (deoarece, ca neant de esență, ea nu este ceea ce este), este *libertate* (prin intermediul ei se structurează întreaga posibilitate a ființării); i) În ceea ce privește *Neantul*, el nu este nimic, el *nu este*, dar în afara lui nu poate exista *ființa acolo*; Neantul mai poate fi *neant al conștiinței* (care este vid de tot, în afară de obiectul ei) și *neant de lume* (care este vidul Întregului, în care totul este înghițit); j) Lumea este o structură de negație radicală a conștiinței (*lumea este umană*); ea este pentru om sensul său de transcendență: *Omul, această conștiință în tăcerea lucrurilor, se creează liber, el însuși, ca un gol (creux) în semnul Ființei. Fără această scobitură, care răsună de zvonurile lumii, ființa-însăși nu ar fi ea însăși o rumoare*; k) Neantizarea este asimilabilă unei revolte a *în-sine-lui* împotriva contingentelor sale. Fiind în chip esențial proiect de a deveni Dumnezeu, ființa umană este totodată, însă, eșecul inevitabil al acestui proiect, deoarece rămâne *curată și insurmontabilă imposibilitate* pentru ea de a-și fi sieși însăși cauză: *Conștiința ca neantizare a ființei apare, deci, ca un stadiu al unei progresii către o imanență a cauzalității*, prin urmare către o *ființă cauză sine-însăși*. Numai că *progresia se oprește aici din cauza deficitului de ființă a pentru-sine-lui*. *Temporalizarea conștiinței nu este un progres ascendent către o dignitate a lui causa sui, ci este o curgere plană (surface), a cărei origine este, dimpotrivă, imposibilitatea de a fi cauză de sine*. *Astfel ens causa sui rămâne prin excelență ca o tentativă eșuată*; l) Forma prin care ființa umană ia cunoștință de *Celălalt (l'autrui)* ca de o transcendență este *privirea (regard)* acestuia (toate celelalte modalități ar implica o sesizare a Celuilalt în felul unui obiect, ar implica o desconsiderare a lui ca libertate: *Această femeie pe care o văd venind către mine, bărbatul acesta care trece strada, cerșetorul acesta pe care-l aud de la fereastra mea, sunt pentru mine niște obiecte, asta fără discuție*. *Astfel, una cel puțin dintre modalitățile de a fi prezent față de mine, ale Celuilalt, se dovedește a fi obiectualitatea*).

Prin privire (căreia i se asociază *evaluarea*) individul ia dintr-odată cunoștință de Celălalt ca de o libertate străină de a lui, distinctă, aparte (*A fi privit, înseamnă a te simți obiectul necunoscut al unor aprecieri de necunoscut – în particular, al unor aprecieri de valoare... Astfel, a fi văzut mă constituie ca o ființă fără apărare, față de o libertate care nu e libertatea mea*. *În acest sens, am putea să ne considerăm ca niște sclavi, în măsura în care ne înfățișăm unui altcineva... Sunt sclav în măsura în care sunt dependent în ființa mea de o libertate care nu este a mea*)<sup>5</sup>; m) *Rea-credința (mauvaise foi)* semnifică o viețuire în

ambiguitate a ființei umane, care acaparată de masivitatea *existenței-în-sine*, rătăcită în vârtejul lucrurilor, își pune o mască înșelătoare, se învâluie într-o derutantă aparență pentru a-și drapa o gravă *dezagregare intimă*, mărginirea și umilința, ajunge să-și degradeze personalitatea până la pragul anihilării; plutirea în mediul unor false imagini devine o formă de evaziune din fața realității tragice, dar năzuința de autenticitate, deși generoasă, rămâne, totuși, utopică (*a opta pentru autenticitate înseamnă a opta pentru eșec*).

După cum sesizează Alexandru Boboc<sup>6</sup>, principalele teze filosofice ale *celui dintâi Sartre* (mărturisite de el însuși în lucrarea *L'Existentialisme est un humanisme*) sunt următoarele: *orice adevăr și orice acțiune implică un mediu și o subiectivitate umană; existența precede esența, deci, trebuie să plecăm de la subiectivitate; omul nu este decât ceea ce se face și este responsabil de ceea ce este; omul este condamnat să fie liber; omul ne e nimic altceva decât proiectul său, el nu există decât în măsura în care el se realizează; l'angoisse nu este o perdea care ne-ar separa de acțiune, ea face parte din acțiune însăși; destinul omului este în omul însuși; dacă este imposibil de a afla în fiecare om o esență universală care ar fi natura umană, există totuși o universalitate umană a condiției; omul se alege în raport cu ceilalți*. Tema centrală a primului Sartre o constituie astfel, dincolo de subiectivismul *ontologiei fenomenologice* din *L'Etre et le Néant* – definiția omului și a libertății din unghiul de vedere al unui existențialism ce înlocuiește exemplarismul conștiinței intenționale husserliene cu cel al *proiectului uman*. Definiția este însoțită de o amplă analiză a unor concepte centrale, cândva ale eticii și antropologiei filosofice (de genul: *alegere, angajare, proiect, responsabilitate, libertate*, etc.), în perspectiva unei ontologii a umanului, axată pe teza *omului-situație* sau a *omului-posibilitate*, justificată de autor în principal prin absolutizarea opoziției dintre ceea ce este generic (social) și personal (individual) în om.

Așa cum s-a constatat, *concepția filosofică a lui Sartre este un antiphysis, o negare de principiu a valabilității oricărei filosofii a naturii. La el nu poate fi vorba nicidecum despre o sprijinire a ontologiei umanului pe ontologia naturii și nici a raționalității socialului pe o raționalitate sau legitate a naturii... Teoria sartriană a praxisului vrea să fie și o nouă dialectică, o dialectică lipsită de determinism*.<sup>7</sup>

În ceea ce privește înțelegerea problematicii *alienării umane*, Sartre se îndepărtează de punctul de vedere al lui Marx, *deoarece teoria lui despre înstrăinare pleacă de la problematica fundamentelor, dar, în opoziție cu Marx - pentru care înstrăinarea este considerată ca un fapt al economiei naționale -, el nu va considera tema din acest unghi de vedere, ci din acela al unei antropologii filosofice, dezvoltată în conexiune cu o ontologie a reificării*.<sup>8</sup>

Orientarea *celui de-al doilea Sartre* spre obiectivitate, spre sfera socialului, spre dialectica praxisului este mai mult decât evidentă.<sup>9</sup>

Iată ce mărturisește el însuși în acest sens: *După război, a început adevărata experiență, aceea a socialității. Cred că, pentru mine, era necesar să trec întâi prin mitul eroismului. Trebuia ca cel dinainte de război, un soi de individualism egoist, sthendhalian, să fie scufundat, fără voia lui, în istorie, păstrându-și posibilitatea de a spune da sau nu; am interpretat apoi problemele inextricabile de după război, ca un om totalmente condiționat de existența sa socială, totodată suficient de capabil pentru a decide, asumându-și această condiție și devenind responsabil. Ideea pe care n-am încetat niciodată să o dezvolt este responsabilitatea fiecăruia față de ceea ce întreprinde, chiar dacă nu poate decât să-și asume această responsabilitate... Cred că nu am putea întreprinde ceva după cum a devenit. Este definiția pe care o dau acum libertății: mica mișcare ce face dintr-un individ totalmente condiționat social o persoană care nu restituie totalitatea a ceea ce a primit în condiționarea sa*<sup>10</sup>; sau *În definitiv, un om nu este niciodată un individ; ar fi mai nimerit să i se spună un univers singular; totalizat și, tocmai de aceea, universalizat de propria epocă, el o*

retotalizează, respectându-se în ea ca singularitate. Universal, datorită universalității singulare a istoriei umane, singular prin singularitatea universalizantă a proiectelor sale, el impune a fi studiat pornind simultan de la ambele capete. Va trebui să găsim o metodă adecvată<sup>11</sup>.

În acest context al deschiderilor sartriene se situează, evident, și ultimul text filosofic fundamental al gânditorului francez, în care intervine un elogiu al speranței, *L'Espoir maintenant* (interviu realizat, în 1980, de Benny Levy și publicat de-sine-statător unsprezece ani mai târziu). Cum este justificată, așadar ideea valorii speranței, și în ce măsură se potrivește ea mai bine decât ideea de eșec pentru înțelegerea proiectului uman? Sartre explica rolul și poziția celor două elemente într-o unitate a co-prezenței: *Am gândit totdeauna că fiecare trăiește cu speranța, adică fiecare crede că ceva ce el a întreprins (sau care-l privește pe el și grupul social de care aparține) este pe cale de a se realiza și îi va fi favorabil atât lui, cât și celor care constituie comunitatea lui... În maniera de a acționa există speranța, adică faptul însuși de a pune un scop ca trebuind să fie realizat.*

De fapt, ideea de eșec vizează absolutul teleologic: *Fiecare om dincolo de țelurile teoretice sau practice pe care le are în orice moment, are un scop pe care l-aș numi transcendent sau absolut, în raport de care au sens toate țelurile practice. Sensul acțiunii omului este, astfel, acest țel-variabil după oameni, de altfel-dar care are particularitatea că e absolut. Speranța se leagă de acest țel de absolut, ca, de altfel, și eșecul, în sensul că veritabilul eșec privește acest țel.*

În esență, deci, speranța reprezintă o dimensiune a acțiunii umane ca și eșecul, de altminteri - , numai că ea nu se leagă de ceea ce este absolut în scop, în timp ce eșecul vizează țelul absolut. În acest fel se produce în dinamica vieții un echilibru între eșec (formă de manifestare a inevitabilului în viața umană) și speranță (formă de desfășurare a unei finalități în proiectul umanului); eșecul privește viața umană sub aspectul rezultatelor, al împlinirii (în sensul că el este o neîmplinire, o nereușită), iar speranța vizează acțiunea de împlinire, de afirmare a umanului, adică proiectul:

*Păstrez ideea că viața umană se manifestă ca un eșec, dar sunt, totuși, obligat să constat astăzi (...) că o caracteristică esențială a acțiunii întreprinse (...) este speranța. Aceasta înseamnă că nu pot să întreprind o acțiune fără a socoti că o voi realiza (...) căci speranța este în însăși natura acțiunii, adică, fiind în același timp speranță, acțiunea nu poate să fie, în principiul său, sortită eșecului absolut și sigur (...). Aceasta nu înseamnă că speranța trebuie să realizeze în mod necesar scopul, ci numai că trebuie să se prezinte în realizarea acestuia, situată în viitor. Căci există în speranța însăși un fel de necesitate. Ideea de eșec nu are un fundament profund în sine, în acest moment; în schimb, speranța, întrucât este raport al omului cu scopul său, raport ce există și dacă scopul nu este atins, este ceea ce rămâne cel mai prezent în gândurile mele(...). Ca atare, eșecul nu este în mod ineluctabil legat de poziția scopului în elementul absolutului (...) căci în istorie, în evoluția prin acțiune, reușitele parțiale, locale, dificil de descifrat de către cei ce desfășoară un travaliu, sunt cele care, din eșec în eșec, realizează un proces.*

Preocuparea lui Sartre se orientează tot mai mult spre definirea omului prin acțiune și în istorie, dincolo de așa – numita *esență umană*.

Semnalându-i-se *dificultatea de a înțelege și de a trăi, în același timp, eșecul și sensul*, de a păstra ideea de scop, filosoful pune în evidență poziția centrală a individului în realizarea unei vieți umane:

*Pentru mine, nu există esență a priori și, ca atare, ce este un om nu este încă stabilit. Nu suntem oamenii desăvârșiți (complètes), ci ființe care ne zbatem pentru a ajunge la*

*raporturi umane și la o definiție (...). Altfel spus, țelul nostru este de a ajunge la o stare veritabilă în care fiecare persoană să fie un om și colectivitățile să fie în mod egal umane.*

În acest context al concepției sartriene, teza *Je crois que l'espoir fait partie de l'homme* oferă coordonatele esențiale ale unei lecturi unitare a operei și ilustrează concomitent, frământările unui intelectual angajat pe direcția unor idealuri progresiste și umaniste. Noua modalitate a speranței ca principiu pune și *ontologia fenomenologică* (în fond, ontologia umanului, a libertății) într-o nouă lumină, făcând ca întâlnirea cu Sartre să devină o necesitate pentru orice experiență veritabilă a gândirii. **În loc de concluzii**

Jean-Paul Sartre și-a dorit și a reușit să fie *un om de acțiune, o conștiință politică*, un narator extrem de atent al epocii sale, un *partizan al literaturii angajate*. Ignorând de multe ori traseele cunoscute și comune, el a ales itinerariile cele mai noi și cele mai singulare, detașându-se și făcând abstracție de tehnicile consacrate, Sartre a optat pentru variantele procedurale și stilistice cele mai directe, mai originale și mai persuasive: toată viața, el a investit în *riscul de a fi inedit*. A mizat pe libertate și s-a aventurat în numele libertății.

Judecător obiectiv al realității socio – istorice, Sartre a oferit lumii, prin intermediul operelor sale, documente prețioase pentru evaluarea unei viitoare umanități și a unei posibile noi condiții umane.

S-a scris mult despre Sartre, omul și creatorul, și se va mai scrie încă. Autor și personaj complex și controversat, adulat sau hulit, apărat sau condamnat – el însuși și-a limpezit eul în raport cu sine, judecându-se cu suficientă exigență, totuși, și declarând că niciodată nu s-a crezut *proprietarul unui talent*, dar că s-a așezat ființial și integral în opera sa pentru a se salva. Totodată – scria el în *Cuvintele, cu un melancolic regret – dacă rânduiesc imposibila Salvare la magazinul cu accesorii, ce mai rămâne? Un om întreg, făcut din toți oamenii și care face cât toți și cât oricare dintre ei*.

Într-adevăr, scriitura sartriană este tulburătoare (ca exercițiu de cerebralizare) și pustiitoare (ca rezonanță sufletească), în aceeași măsură; și într-un caz și în altul avem de-a face cu o *mărturisire* (șocantă, tristă, cutezătoare și mobilizatoare, concomitent) a unei lumi scindate, aflată la cea mai derutantă răscruce a istoriei, acolo unde speranțele încă se mai luptă să devină certitudini și adevăruri în fața tuturor scepticismelor și deziluziilor.

Ilustru fondator și reprezentant al existențialismului ateu francez, mentor al conștiințelor imediat după cel de-al II-lea Război Mondial, promotor al unei gândiri și al unor acțiuni uneori contradictorii și uneori contestabile, dar totdeauna vii, Jean Paul Sartre a fost una dintre personalitățile proeminente ale culturii europene din secolul XX.

Filosof, romancier, dramaturg, critic literar, jurnalist și militant politic, el a influențat profund spiritualitatea contemporană și a marcat, totodată, un moment de excepție în istoria literaturii franceze.

Pentru scriitor, *angajamentul este unul dintre acele acte esențiale, despre care opera și viața lui Sartre oferă o mărturie repetată neîncetată*<sup>12</sup>.

Sartre estimează că scriitorul are misiunea de a-l face pe om să-și înțeleagă adevărata natură în scopul de a-l învăța să fie liber.

Dar scriitorul nu este, în final, un fel de mandarin?

Nu putem contesta gândirea lui Sartre, care se caută mereu pe sine. Gânditorul nu conferă valoare decât existenței absolut afirmate, *deschizând ușa spre beția intensității sau a puterii; libertatea sa este radical incapabilă să-și ofere o frontieră a umanului și a inumanului*<sup>13</sup>.

Trecerea decisivă, adevăratul salt în realitatea istorică, nu se va realiza pentru Sartre decât atunci când el *va ajunge să situeze inerția Istoriei nu doar la singurul nivel al Celuilalt*



ca și Trecut, alteritate deja moartă, ci la nivelul însuși al praxisului și al co-prezenței Celorlalți<sup>14</sup>.

Opera sa bogată în idei și străbătută de dorința de libertate și adevăr, operă care a exercitat o mare influență asupra epocii noastre, după cum sună motivația Juriului Nobel – face din Sartre un erou al timpului său, el fiind pentru generația sa ceea ce Gide fusese pentru a lui, în perioada dintre cele două Războaie Mondiale, adică un *contemporan capital*.

### Note și referințe bibliografice

1. Dumitru-Păușești, Alexandru în vol. *Scriitori francezi* (coord. Angela Ion), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 293.

2. Această nouă orientare de interpretare filosofică a libertății umane apare în *Critique de la raison dialectique* (1960), iar ecouri ale ei se regăsesc în studiul de psihanaliză existențială consacrat lui Flaubert, *L'Idiot de la famille* (3 vol., 1971).

3. Noțiunile existențialiste de *facticitate*, *temporalitate* și *ființă-în-lume* (împrumutate de la Martin Heidegger) precum și conceptele fenomenologice de *intenționalitate* și *transcendență* (preluate din filosofia lui Husserl) sunt utilizate de către Sartre într-o manieră originală și centrate asupra dualității *în-sine-lui* și *pentru-sine-lui*. Consecința tuturor analizelor se leagă structural de teza *fiind condamnat să fie liber, omul poartă pe umerii săi greutatea lumii întregi: el este responsabil de lume și de el însuși, întrucât e un fel al lui de a fi. Dar o ființă-care-nu-este-ceea-ce-este și care-este-cea-care-nu-alege-ca ideal-de a fi-să-fie-ceea-ce-nu este și să-nu-fie-ceea-ce-este, ea alege astfel nu de a relua ci de a se îndepărta, nu de a coincide cu sine, ci de a fi totdeauna la distanță de sine*.

4. Dar cum o asemenea *împlinire (totalitatea) – existența-pentru-sine-în-sine*, sau Dumnezeu, cum se exprimă Sartre – *este imposibilă, omul rămâne doar o pasiune inutilă (un eșec, cum va zice Simone de Beauvoir)*. Posibilitatea ființei umane de a se proiecta în viitor, în fond, înseamnă, libertate absolută, lipsa oricărei determinări exterioare, opționalitate deplină (dar până la urmă și gratuitate de vreme ce *toate activitățile umane sunt echivalente*): *Dacă într-adevăr existența precede esența (...) nu există determinism, omul este liber, este libertate. Nu avem nici înapoia noastră nici înaintea noastră, justificări și scuze. Suntem singuri, fără scuze. Este ceea ce aș exprima spunând că omul este condamnat să fie liber, condamnat, fiindcă el nu s-a creat pe sine însuși și de altfel, totuși liber, deoarece el este responsabil de tot ceea ce face.* (Jean Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Editions Gallimard, Paris, 1996 (coll. „Folio Essais”, presentation et notes par Arlette Elkaim - Sartre), pp 33-37).

5. *Când Celălalt mă privește nu am decât o unică alternativă, să-i ripostez, să-l transform, la rându-mi, în obiect al privirii mele. Procesul este reversibil. Dar expus privirii Celuilalt, care este, deci, cel ce mă privește, mă simt la rându-mi obiect al privirii sale. Devin, pentru privirea lui, un obiect dependent de ea, și sunt cuprins de un sentiment de sficiune, de pudoare, de rușine. Se poate spune că, pentru Sartre, din privire s-a întrupat rușinea (...). Dar, cum spune Sartre, conștiința descoperirii expunerii mele privirii Celuilalt declanșează riposta mea. Sficiunea timidă și pudoarea rușinată sunt doar reacții pasive. Însă eu pot să trec la atac, să intu în coliziune cu celălalt, deoarece conflictul este sensul originar al lui a-fi-pentru-altul* (Radu Enescu, *Ab. urbe condita*, Editura “Facla”, Timișoara, 1985, pp 80-81).

*Cea dintâi tentativă a eroului, îndreptată împotriva Celuilalt, va fi, în consecință, una de a sfărâma cercul acestei singurătăți, de a-l scoate pe Celălalt din iremediabila lui izolare,*

de a-l face să-i admită prezența (...). De-abia cu pasul următor vom intra în cel de-al doilea stadiu al circularității, stadiul răzvrătirii, va fi o luptă dintre cele mai aspre, o luptă pe care eroul o are de dus, de fapt, cu sine însuși, cu propria înclinație de a se aservi, de a-l socoti pe Celălalt ce esențial (...). În sfârșit, în cel din urmă stadiu al acestui proces circular, se va înfăptui o conciliere a eroului cu Celălalt, ambii urmând să apară în cadrul noii relații – ca libertăți întru totul egale una față de alta. (Liviu Petrescu, *Romanul condiției umane*, Editura „Minerva”, București, 1979, pp 203-204).

6. Alexandru Boboc, *Filosofia contemporană*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1982, (rap. Existențialismul ateu, pp 197-198).

7. Tudor Ghideanu, *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin*, Editura „Junimea”, Iași, 1981, pp 132-133.

8. I. Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, 1975 (apud Al. Boboc, op.cit., p.201).

9. Mai târziu, Sartre va înlocui noțiunea de *conștiință* cu cea de *trăit (vécu)*, prin intermediul căreia încearcă să asimileze, în mod critic, și experiența psihanalizei, deoarece *trăitul* (susceptibil nu de cunoaștere, ci de comprehensiune) depășește ambiguitatea *faptului psihic* studiat de psihanaliză, implicând intenționalitatea.

10. Sartre par Sartre, în *Le Nouvel Observateur*, no 272, Janvier, 1970, p. 41.

11. J. P. Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de la 1821 a 1857*, vol.I, ed. Gallimard, Paris, 1971, pp 7-8.

12. În vol. *Anthologie de la littérature française* (coord. Robert Horville) Editions Larousse, Paris, 2001, p.175.

13. Emmanuel Mounier, *L'Espoir des désespérés*, Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 142.

14. Francis Jeanson, *Sartre*, Seuil, Paris, 2000, p. 178.

### **Bibliografie**

1. Boboc, Alexandru, *Filosofia contemporană*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1982.
2. Dumitru-Păușești, Alexandru, *Scriitori francezi*, Editura „Științifică și Enciclopedică”, București, 1978.
3. Enescu, Radu, *Ab urbe condita*, Editura „Facla”, Timișoara, 1985
4. Ghideanu, Tudor, *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin*, Editura „Junimea”, Iași, 1981.
5. Jeanson, Francis, *Sartre*, Editions du Seuil, Paris, 2000
6. Mounier, Emmanuel, *L'Espoir des désespérés*, Editions du Seuil, Paris, 2000
7. Petrescu, Liviu, *Romanul condiției umane*, Editura „Minerva”, București, 1979.
8. Sartre, Jean Paul, *Căile libertății* (vol I: *Vârsta înțelepciunii*; vol. II: *Amânarea*; vol.III: *Cu moartea în suflet*; vol. IV: *O prietenie ciudată*), Editura RAO, București, 1999/2000, col. „Opere XX” (trad. Sanda Oprescu).
9. Sartre, Jean-Paul, *Les Mots*, Edition Gallimard, Paris, 1964.
10. Sartre, Jean-Paul, *L'Etre et le Néant*, Gallimard, Paris, 1976.
11. Sartre, Jean-Paul, *L'Existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris, 1996 (col. „Folio Essais”, présentation et notes par Arlette Elkaim - Sartre).