

Viorel Rotilă

Department of Philosophy
 University „Dunărea de Jos”, Galați
 Romania

ABSURDUL ȘI DEPĂȘIREA ABSURDULUI LA ALBERT CAMUS

Abstract

The Absurd and its Overcoming in Albert Camus

According to Camus an immanent yearning for conscious lucidity is present in human life. When striving to understand the basic structure of human existence, human beings discover the absurd. The absurd is born from the confrontation between the yearning for clarity and the unreasonable silence of the world.

Camus' approach it is based on a phenomenological-existentialist method, describing human reality as absurd. The French philosopher adopts the phenomenological method which declines to explain the world, wanting to be merely a description of actual experience.

The absurd, like methodical doubt, can, by returning upon itself, open up a new field of investigation. Camus speaks of a deep immanent passion for clarity in consciousness. The absurd forces human beings to reach clarity; the decision to embrace the absurd becomes a test for human beings which wish to lead a life of conscious clarity. The absurd inaugurates the impulse of consciousness, it awakens consciousness and provokes what follows. The sense of the absurd mediates between an inauthentic existence that has failed to acknowledge the absurd as its basic structure on the one hand, and absurd existence on the other. Camus argues that the decision to affirm the absurd is merely the readiness to express, in explicit terms, the meaning of basic human existence. The evidence of reasoning is the absurd; the absurd is the basic datum of existence. That Sisyphus' «awareness» of the absurdness will help him to wrest meaning from absurdity itself. Is the absurd in this context the problem or the solution?

Camus defines the absurd as the encounter between the human being's innate need for order and purpose and the blank indifference of nature and insists upon the living out of this absurdity in a constant tension of revolt, trying, therewith, the exceed of the absurd through love, live, art. The exceed of the absurd by protesting and rebelling against it, through love, beautifully, live is the message in Camus' later thought.

This study approaches the problem of absurd in Camus' philosophy arriving at the conclusion that the absurd is a prerequisite moment for the human. The prevailing path for exceeding the absurd is revolt, whereat is added the human solidarity, the live the life, the art, the love.

Key words: Albert Camus, the absurd, the phenomenological method, existentialism, human existence, conscious clarit, Sisyphus absurdness, the revolt.

INTRODUCERE

Înțelegerea problemei absurdului la Albert Camus presupune mai întâi urmărirea

genezei acestuia în cadrul operei filosofului, la care se adaugă necesitatea înțelegerii contextului în care el ajunge la postularea

acestui principiu ca punte de neocolit în existența umană. Cum geneza absurdului în opera scriitorului va fi abordată într-un capitol aparte, rămân a fi amintite câteva chestiuni legate de context. Mai întâi trebuie să avem în vedere contextul social, cu apariția celor două mari totalitarisme, comunismul și fascismul, cu tragediile individuale și colective la care acestea au condus. Să nu uităm apoi transformările produse în societate de „atenuarea” religiei, de rolul minor pe care aceasta îl juca. De asemenea, trebuie menționat contextul cultural, în primul rând filosofic, în care filosoful francez se naște și își scrie primele lucrări: filosofia inoștientului era la modă, se înstăpânea treptat fenomenologia și existențialismul, tradiția filosofiei morale franceze își făcea cunoscută influența; filosofia lui Camus trebuie înțeleasă ca aflată în continuarea filosofiei lui Lev Șestov, a ideilor lui Dostoievski și Nietzsche în ceea ce privește abordarea moralei, religiei, existenței umane, dar și ca având rădăcini în filosofia lui Heidegger, cel puțin în ceea ce privește metoda de cercetare aplicată și preocuparea pentru anumite teme. Asemănarea cu Șestov poate fi sesizată în principal prin abordarea iraționalului cu argumente raționale și prin respingerea moralei în înțelesul ei clasic. Insist asupra acestei descendențe deoarece ea reprezintă o cheie de înțelegere a gândirii filosofului francez.

Raporturile lui Camus cu filosofia au fost privite din perspective diverse, unii exegeți considerându-l filosof, alții apreciind, odată cu însuși Camus, că scrierile sale nu înseamnă filosofie, sau cel puțin nu filosofie în accepțiunea curentă a termenului: „Filozofia, prin urmare, pentru Camus, este un domeniu al abstracțiunii, depărtat de viață și prin aceasta compromis în ochii aceluia pentru care instanța supremă este *trăitul*, existența umană”¹. Această diversitate este datorată și faptului că scriitorul francez este adeptul gândirii contradictorii, care urmărește mișcările trăitului, care înseamnă și recunoașterea depășirii gândirii vechi de către noua gândire, atitudine evidentă mai ales în trecerea pe care autorul o face de la absurd la

revoltă; astfel, raportările contradictorii sunt inevitabile și în ceea ce privește calitatea sa de filosof. Având în vedere toate aceste contradicții și ținând cont de opera sa îl consider pe Albert Camus un filosof existențialist, abordând din această perspectivă toate operele sale. Filosoful francez a negat sistematic apartenența sa la existențialism: „Din moment ce cuvântul «existență» acoperă ceva, care este nostalgia noastră, dar din moment ce totodată nu-l putem împiedica să afirme și o realitate superioară, îl vom păstra doar sub o formă convertită – vom spune filosofie inexistențială, ceea ce nu comportă o negație, ci urmărește doar să dea seama de starea omului «lipsit de...». Filosofia inexistențială va fi filosofia exilului”². În consecință, abordările filosofului francez, atât cele filosofice cât și cele literare, au primit și denumirea de *Filosofia exilului*. Ideea de filozofie a exilului încearcă să surprindă într-un tot tendințele contradictorii ale gândirii lui Camus, tendințe aparținând diferitelor perioade ale vieții sale, încearcă să închege într-un întreg absurdul și revolta, pesimismul și bucuria de a trăi. Raportându-mă însă la ansamblul preocupărilor sale filosofice, care poate fi definit prin interesul pentru existența omului, la metodele de cercetare folosite, la centrarea abordării pe individ, consider corectă înscrierea sa în rândul filosofilor existențialiști.

În privința metodelor de cercetare Camus lasă să se înțeleagă, în *Carnete*, preferința sa pentru o metodă de cercetare apropiată de una din metodele meteorologiei: „Metodă a meteorologiei. Temperatura variază de la un minut la altul. Este o experiență prea mobilă ca să o fixezi în concepte matematice. Observația reprezintă aici o felie arbitrară din realitate. Și doar noțiunea de medie poate da o imagine a acestei realități”³. De-a lungul operei sale Camus a fixat diferite experiențe ale existenței, a decupat felii din realitate, media fiind oarecum subînțeleasă în conceptele sale cheie: absurd, revoltă, trăirea vieții. În parte, voi recurge pe parcursul acestei lucrări la această metodă a meteorologiei, schițând o medie a tuturor

¹ Ion Vitner, *Albert Camus sau tragicul exilului*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968, p. 75.

² Albert Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 216.

³ *Ibidem*, p. 72.

concepțiilor sale care transpar atât în scrierile pur filosofice cât și în cele literare, literatură ce are un bogat conținut filosofic. Definitorie pentru filosofia sa este și formula de „filosofie a conștiinței”; Joseph M. de Torre într-un articol⁴ în care face o prezentare a cărții lui Avi Sagi, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*⁵ îl citează pe G. Madison: „The Problem that Camus posed in his book, *Le Mythe de Sisyphe*, subtitled *Essai sur l'absurde*, was essentially this: In the absence of any access on our part to transcendent values (or what today people might refer to as 'transcendental signifieds') what, if any, are our 'grounds' for asserting the priority of meaning over meaninglessness? Camus, of course, concluded that there are none and proceeded accordingly to elaborate a philosophy of the absurd whose purpose was to banish hope as a form of escapism. This conclusion was logical and consistent, given Camus's approach to the question of meaning; it was dictated by his method, which was basically that of a philosophy of consciousness”⁶ [Problema pe care Camus a pus-o în cartea sa, *Mitul lui Sisif*, subintitulată *Eseu asupra absurdului*, este în mod esențial aceasta: În absența oricărui acces din partea noastră la valorile transcendente (sau la ceea ce astăzi oamenii se pot raporta ca «însemnând transcendentul») care este temeiul nostru, în cazul în care există, pentru a afirma prioritatea sensului față de non-sens? Camus, desigur, ajunge la concluzia că nu este nici un temei pentru asta, și procedează în consecință la elaborarea unei filosofii a absurdului al cărei scop ar trebui să fie izgonirea speranței ca o formă de evadare. Această concluzie este logică și consistentă dându-i lui Camus calea spre problema sensului; a fost dictată de metoda sa, care a fost în principiu cea a unei filosofii a conștiinței. (t. n.)]. Așadar, în ceea ce privește metodele de cercetare folosite de Camus,

putem vorbi de folosirea metodei fenomenologice, centrată pe problema conștiinței, a sensului, cu recurgerea la descriptiv, la care se adaugă și așa-numita metodă a meteorologiei.

Asocierea filosofului francez cu „filozofia absurdului” este justificată; identificarea lui totală cu aceasta este însă eronată. Împotriva acestei identificări a luptat și Camus; în fața epitetului de „filosof al absurdului” cu care îl categoriseau contemporanii el a încercat justificări ale prezenței absurdului în filosofia sa considerând-o, la limită, o etapă pe care a depășit-o. Să ne amintim poziția sa din scrierile mai târzii față de problema absurdului: „Mi-au fost necesari zece ani ca să cuceresc ceea ce mi se pare de neprețuit: o inimă fără amărăciune. Și cum se întâmplă adeseori, amărăciunea odată depășită, am închis-o într-o carte sau două. Așa că voi fi întotdeauna judecat pentru această amărăciune care azi nu-mi mai spune nimic. E prețul care trebuie plătit”⁷. Filosoful francez a protestat împotriva faptului că gândirea sa dintr-o anumită perioadă a fost numită filozofie a absurdului motivând că nu a făcut altceva decât să preia problemele pe care le-a găsit în epoca sa, să constate și să descrie ceea ce a întâlnit. Cu puțin înainte de tragica sa moarte filosoful nota în jurnal „în experiența care mă interesa și despre care sa întâmplat să scriu absurdul nu poate fi considerat decât o poziție de plecare, chiar dacă amintirea și emoția sa însoțesc demersurile ulterioare”⁸. Cu toate aceste încercări de delimitare cred că suntem îndreptățiți să vorbim de continuitatea absurdului ca problemă în toate perioadele existenței filosofului francez, chiar dacă nu cu o intensitate egală, dar și de continua depășire a lui. Spre ideea depășirii absurdului ne îndrumă și o notă din *Carnete*, notă ce trebuie privită și ca o posibilă schiță a operei lui Camus, așa cum a gândit-o filosoful francez într-o anumită etapă a creației sale:

„Seria întâi. Absurd: *Străinul – Mitul lui Sisif – Caligula și Neînțelegerea*.

⁴ Joseph M de Torre, „Albert Camus and the Philosophy of the Absurd”, *The Review of Metaphysics.*, Washington: Jun 2004. Vol. 57, Iss. 4; pg. 865-868

⁵ SAGI, Avi. *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*. Translated by Balya Stein. Value Inquiry Book Series, Vol. 125. Amsterdam: Rodopi, 2002.

⁶ G. Madison, *Ricoeur and the Hermeneutics of the Subject*, in *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers, 1995, pp. 88-9.

⁷ A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 228.

⁸ A. Camus, *Omul revoltat*, în vol. *Fața și reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara*, Editura RAO, București, 1994, p. 524.

Seria a doua – Revoltă: *Ciuma* (și anexe)
– *Omul revoltat* – Kaliaiev.

Seria a treia – Judecata – Primul om.

Seria a patra – Iubirea sfîșiată: Rugul –
Despre dragoste – Seducătorul.

Seria a cincea – Creația corectată sau
Sistemul – amplu roman + amplă meditație +
piesă de nereprezentat⁹.

Consider importantă această schiță în
orientarea cercetării deoarece arată, în mod
explicit, dorința autorului de a depăși
absurdul, acesta fiind gândit doar ca o etapă
din existența indivizilor și din filosofia sa în
același timp.

Pentru o mai corectă poziționare a
gândirii filosofului francez este relevantă
precizarea pe care acesta o face în *Carnete*:
„Trebuie să ne decidem să introducem în
elementele gândirii o distincție necesară între
filosofia evidenței și filosofia preferinței.
Altfel spus, se poate ajunge la o filosofie care
repugnă spiritului și inimii, *dar care se
impune*. Astfel filosofia mea de evidență este
absurdul. Dar asta nu mă împiedică să am
(mai exact să *cunosc*) o filosofie de preferință.
Exemplu: un echilibru just între spirit și lume,
armonie, plenitudine etc. ... Gînditorul fericit
este cel care-și urmează calea – gînditorul
exilat e cel care refuză acest lucru – de dragul
adevărului – cu părere de rău, dar cu
hotărîre...”¹⁰. Așadar, absurdul și depășire
absurdului. O depășire care înglobează însă în
ea, păstrându-l, absurdul. Urmînd acest
indiciu, dar și multe altele existente în opera
sa, voi încerca să conturez rolul absurdului ca
moment necesar al filosofiei lui Camus,
moment ce se cere continuu depășit dar care
nu poate fi depășit niciodată în totalitate,
deoarece trebuie înglobat într-o dialectică ce
este prezentă în fiecare existență: absurdul și
revolta, absurdul și depășirea absurdului.
Există la Camus o tensiune dintre absurd și
depășirea absurdului pe care am încercat să o
surprind. Absurdul este un moment în creația
lui Camus, la care revine sistematic, dar este
gândit totodată și ca un moment în viața
fiecărui om, la care omul revine sistematic,
depășindu-l mereu și mereu izbindu-se de el.

Lămurirea înțelesului absurdului
îmbracă la filosoful francez mai multe
aspecte: întâlnim o clarificare teoretică a
absurdului, care este realizată preponderent în
Mitul lui Sisif, în operele ulterioare autorul
aducând precizări și clarificări; în același timp,
și pe același plan ca importanță, întâlnim o
descriere artistică, ce apelează la sentiment, la
emoțiile estetice, și care încearcă să
depășească limitele unei comunicări
discursive. Fidel propriei convingeri, între
care credința în existența unor limite ale
rațiunii ocupă un loc important, Camus
încearcă depășirea acestor limite ale rațiunii
prin recurgerea la mijloace de expresie
artistică: eseul, romanul, teatrul. Devine lesne
de înțeles că, în condițiile în care absurdul se
conturează preponderent în zona limitelor
rațiunii, este necesar ca pe parcursul lucrării
de față să abordăm problema artei ca mijloc de
depășire a absurdului.

Lucrările filosofice ale filosofului
francez constituie fundamentul operelor
literare iar operele literare încearcă să dea glas
unei filosofii trăite, tentează alte mijloace de
expresie filosofică. Din acest motiv m-am
văzut nevoit să recurg la scurte prezentări ale
romanelor și eseurilor pe care le-am
considerat relevante pentru problema
absurdului, ceea ce a condus la o recurgere
abundentă la descriptiv. Am avut în vedere în
principal o apropiere de înțelesul unor idei
filosofice ce au fost exprimate prin mijloace
artistice, apropiere ce nu reușește poate
întotdeauna datorită limitelor inerente acestui
procedeu. Astfel, cu riscul de a afecta
întrucâtva conținutul prezentei lucrări, am
considerat necesară introducerea unor scurte
prezentări ale câtorva dintre romanele și
nuvelele lui Camus deoarece multe din temele
sale filozofice sunt concretizate, și de multe
ori continuate, în operele literare. Consider că
afectarea conținutului filosofic este doar
aparentă, introducerea diferitelor comentarii la
literatura lui Camus avînd darul de a ne situa
într-un mod mai adecvat în gândirea lui
Camus, dar și în modul de abordare a
diverselor teme filosofice. Am plecat de la
premisele că filosoful francez încearcă, în
cunoscuta tradiție a filosofilor existențialiști,
depășirea limbajului filosofic tradițional,
considerat insuficient pentru a exprima întreaga
bogăție a existenței. Spre exemplu, Martin

⁹ A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 277.

¹⁰ *Ibidem*, p. 201.

Heidegger recurge la crearea unor formule lingvistice noi, de multe ori ajungând la un limbaj dificil și care necesită o îndelungă adaptare înainte de a deveni accesibil în profunzimea lui, considerând că folosirea limbajului metafizicii tradiționale limitează libertatea de gândire și o orientează în mod forțat pe trasee dinainte stabilite. Jean-Paul Sartre preia unii termeni de la Heidegger, cărora uneori le schimbă sensul, și crează, la rândul său, noi termeni prin intermediul cărora consideră că își poate face mai bine înțelesă gândirea. În aceeași idee a limitelor limbajului, la care se adaugă și limitele logicii evidențiate sub forma absurdului, Albert Camus recurge la limbajul operelor literare pentru a-și lărgi posibilitățile de expresie.

Prezenta abordare este dominată de încercarea de a releva teme filosofice și rezolvări ce există în mod explicit sau implicit în opera lui Camus. Martin Heidegger, pentru a justifica anumite concluzii privitoare la filosofia greacă, vorbește de ducerea gândirii grecești până la ultimele ei concluzii, în sensul că grecii nu au gândit întru totul cele exprimate de Heidegger, dar în gândirea lor există premisele concluziilor la care ajunge filosoful german. În aceeași idee trebuie să precizez că Albert Camus nu a gândit (sau cel puțin nu a afirmat în mod explicit) toate ideile legate de problema absurdului ce se regăsesc în prezenta lucrare, dar premisele acestor idei există în filosofia sa. Folosirea acestei modalități de abordare a problemei crează riscul de a face din Camus ceea ce el nu este. Pentru limitarea acestui risc am recurs în mod abundent la citate din scrierile sale. Totodată, așa cum am menționat, am încercat și în zona negânditului lui Camus, un negândit căruia gândirea sa îi constituie premisele.

GENEZA ABSURDULUI

1. Străinul și înstrăinarea

Urmând o indicație a lui Camus din *Carnete*: „Străinul descrie goliciunea omului în fața absurdului”¹¹ putem considera *Străinul* romanul în care asistăm la nașterea problemei absurdului în cadrul operei scriitorului, la schițarea primelor trasee ale existenței la capătul cărora poate fi întâlnit

absurdul. Eroul romanului, Meursault, este antrenat într-un conflict cu care nu avea nici o legătură, împușcând un arab în mod ciudat, din nervozitate. Putem întrezări schițate multiplele determinări ale unui gest care deschide abordarea voinței și a vinovăției, legate de problema condamnării la moarte, o altă temă ce apare în mod frecvent în preocupările filosofului francez. Momentul crimei stă sub semnul soarelui intens care îl amețește pe Meursault. Un om care trăia, am spune, natural, fără prea multe gânduri și ambiții, va ajunge să descopere regulile societății și presiunea pe care acestea o exercită asupra individului datorită unei crime comise într-un moment straniu, dând curs unei stări interioare de nervozitate. După arestare Meursault descrie acțiunea ca și cum i s-ar întâmpla altcuiva, asemănător cu modul în care trăim cele citite. În discuțiile cu avocatul invocă normalitatea sentimentelor sale: „Toți oamenii sănătoși doriseră mai mult sau mai puțin moartea celor pe care îi iubeau”¹². Meursault dorea să asigure pe avocat, la fel ca pe toată lumea, că raportarea acțiunii sale era făcută la un model ideal; tace însă deoarece consideră că nu are mare lucru de spus. Abia condamnarea sa la moarte îl trezește, îl face să vadă lumea așa cum e. Condamnarea este determinată în special de impresia pe care juriul și-o face despre el, de indiferența sa față de modul de-a fi al societății. Comportamentul pe care l-a avut la moartea mamei sale face din el, în ochii celorlați, un ucigaș cu sînge rece, un om fără sentimente; și asta pentru că nu reușește să aibă sentimentele comune în astfel de situație, sentimente care sunt învățate. Societatea judecă că „așa se face”, deci „așa trebuie făcut”, fără a reflecta la sensul celor făcute, la sentimentele individuale, la modurile proprii de a trăi diversele evenimente. Meursault nu este judecat numai pentru încălcarea unor prevederi legale ci și pentru indiferența față de niște idealuri sociale, față de virtuțile formale; aceasta semnifică faptul că societatea îi judecă pe cei care vor să trăiască altfel decât prescrie ea: „Concluzie: societatea are nevoie de oameni care plîng la înmormîntarea mamei lor; ori nu ești niciodată condamnat pentru

¹¹ *Ibidem*, p. 170.

¹² A. Camus, *Străinul*, în vol. *Străinul, Ciurma, Căderea, Exilul și împărăția*, Ed. RAO, București, 1993, p. 60.

crima pe care o crezi”¹³. Chiar dacă sentimentele personajului pot fi comune membrilor societății, faptul că aceștia se prefac că nu le au, nu le observă sau nu le recunosc, determină considerarea lor din punct de vedere formal ca inexistente; „Neîncrederea în virtutea formală – iată explicația lumii acesteia. Cei care au resimțit neîncrederea asta față de ei înșiși și care au extins-o apoi la toți ceilalți, au extras din ea o neconținută susceptibilitate față de orice virtute declarată. ... Tot ce am gândit sau am scris vreodată are legături cu această neîncredere (iată subiectul *Străinului*)”¹⁴. Opinia socială formată din aparențe, orientată de un sens rațional al societății care stabilește apriori ce este bine și ce este rău, fără a ține cont de adevăratele credințe ale oamenilor, dictează cum trebuie să fie, acoperind în mod brutal ruptura dintre *ceea ce este* și *ceea ce trebuie să fie*, între *sein* și *solen*. Și totul este bazat pe credința în raționalitatea lumii, în raționalitatea principiilor morale, pe rațiunea care respinge pe *ce este* în folosul unui *ce ar trebui să fie*. Meursault este condamnat, în fond, în numele unui bine viitor, a unei promise fericiri viitoare a tuturor, fapt ce arată înrudirea temelor filosofiei lui Camus cu cele existente în filosofia lui Șestov și în operele lui Dostoievski. Din roman transpare ideea că în ochii celorlalți ești întotdeauna puțin vinovat, morala având nevoie de vinovați pentru a exista. Meursault se simte străin într-o societate cu care consideră că nu are nimic în comun; condamnarea sa la moarte îi accentuează sentimentul de singurătate.

Pe această temă a înstrăinării este schițat un prim înțeles al absurdului: „It is as Mersault faces death, having lived a life where he was unwilling to question anything, that he comprehends for the first time the absurd fact that all human beings must die. He discovers that no one can bear living just to exist, and that to fail to question the meaning of life is to strip down the individual and the world to nothingness”¹⁵ (Este precum Meursault în fața morții, după ce a trăit o viață în care el nu a

dorit să se întrebe nimic, care înțelege pentru prima dată faptul absurd că toate ființele omenеști trebuie să moară. El descoperă că nimeni nu poate să trăiască doar ca să existe, și că a eșua în întrebarea privind sensul vieții reduce individul și lumea la neant - t.n.). Meursault, un om aproape fără interior, este întruchiparea conștiinței postulate de fenomenologie, care se construiește în contact cu exteriorul, care nu are interioritate. În mod evident *Străinul* poate fi interpretat și în această cheie, ca o încercare de evidențiere prin mijloace artistice a limitelor fenomenologiei.

Înstrăinarea individului va fi depășită, parțial am putea spune, prin revoltă, în cadrul căreia individul îi întâlnește pe ceilalți și se simte solidar cu ei. Sentimentul singurătății va constitui totuși o dominantă a filosofiei lui Camus, opera sa încheindu-se cu *Primul om*, o lucrare neterminată datorită morții sale tragice, roman a cărui temă centrală este dezrădăcinarea și singurătatea. Este povestea unui om ce nu și-a cunoscut tatăl care a murit în război, și care se simte dezrădăcinat, fără contact cu trecutul, cu strămoșii săi; personajul are senzația că este primul om. Peste această poveste individuală se suprapune și povestea colectivă a unor francezi care își încearcă norocul în Algeria rupându-se și ei de rădăcinile lor. Părinții personajului fac parte dintre acești coloniști, fapt care conduce la ideea unei duble înstrăinări.

În *Mitul lui Sisif* Camus definește problema absurdului, arătând căile care ne duc în mod inevitabil la absurd. Considerăm edificatoare, pentru un prim înțeles, descrierea pe care Jeanette Lowen o dă acestei scrieri: „The Myth of Sisyphus is a study that defines the absurd as the encounter between the human being's innate need for order and purpose and the blank indifference of nature, that insists upon the recognition of the fundamental «absurdity» of life, urges the living out of this absurdity in a constant tension of «revolt» and finally arrives at an acceptance of life symbolized by the labor of Sisyphus”¹⁶ (*Mitul lui Sisif* este un studiu care definește absurdul ca întâlnirea dintre nevoia ființei umane pentru ordine și scop, și indiferența inexpressivă a naturii, care insistă

¹³ A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, pp. 165-166.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 277-278.

¹⁵ Jeanette Lowen, *How can we live in the world of the absurd? The humanism of Albert Camus*, Free Inquiry, Buffalo: Fall 1994. Vol. 14, Iss. 4, p. 50.

¹⁶ J. Lowen, *op. cit.*, p. 50.

pentru recunoașterea «absurdității» fundamentale a vieții, îndemnând la trăirea acestei absurdități într-o tensiune constantă de «revoltă», și care în final ajunge la o acceptare a vieții simbolizată de munca lui Sisif - t. n.). Omului, ne spune filosoful francez, îi este familiară lumea pe care o poate explica și se simte străin într-o lume lipsită de sens, se simte exilat. Înstrăinarea apare când simțim că lumea e opacă, străină (un «în sine» - Sartre), când nu se supune rațiunii noastre, când nu se comportă așa cum ne-am așteptat. Absurdul se ivește în momentul în care sensul pe care-l vedeam în obiecte și în lume dispare; opacitatea și înstrăinarea lumii reprezintă absurdul. În definiția absurdului Camus pleacă de la convingerea că pentru om a înțelege înseamnă a unifica: putem înțelege lumea doar încheșând-o într-un tot unitar, într-un sistem. Setea după absolut, nostalgia după unitate, ilustrează esența dramei umane. Pentru Camus absurdul are nevoie de rațiune pentru a se afirma; la baza absurdului stă dorința oamenilor de claritate. Sentimentul absurdului îl poate izbi pe om la orice colț de stradă; însă deseori el trece insesizabil, nu apare în nuditatea sa, fiind camuflat în diverse explicații sau automatisme. Putem înțelege așadar că absurdul se poate ivi mai întâi ca un sentiment, deseori necunoscut sau insuficient conștientizat la cei care apare; oamenii au această „maladie” dar nu întotdeauna sunt conștienți de ea. Însă gesturile, comportamentul cotidian, mimica, trădează prezența absurdului. Am pus între ghilimele cuvântul *maladie* deoarece, în contextul ansamblului filosofiei lui Camus, absurdul trebuie privit ca o etapă necesară în viața fiecărui om care se bizuie pe rațiune în abordarea lumii, chiar dacă această etapă nu este conștientizată de toți oamenii, deseori aceștia refuzând recunoașterea absurdului, ascunzându-se după credințe, după opinia publică sau după morală. Problema genezei absurdului la toți oamenii ridică câteva probleme conceptuale pe care filosoful francez nu le-a clarificat în faza în care era preocupat de problema absurdului; chiar dacă a revenit cu diverse precizări de-a lungul operei sale, acestea nu asigură acoperirea tuturor întrebărilor pe care le generează înțelegerea absurdului. Camus nu ne spune dacă absurdul

apare în mod obligatoriu la toți oamenii, rămânând în sarcina noastră să lămurim acest aspect. Dacă luăm în considerare rolul absurdului de trezire a conștiinței, atunci trebuie să credem în omniprezența absurdului. Absurdul se naște din efortul rațiunii de a explica lumea; adică absurdul nu poate apărea decât pe un fond rațional. Plecând de aici nu putem ști dacă absurdul poate apare la acei oameni care au alte raportări decât cele raționale la lume: raportări mediate de credință, de irațional, sau de indiferență. Dacă avem în vedere „definiția” absurdului prezentă la filosoful francez, absența efortului rațional echivalează cu imposibilitatea de apariție a absurdului. Considerăm că el recunoaște implicit această imposibilitate de apariție a absurdului în absența orientării raționale către lume atunci când recomandă ca metode de depășire a absurdului trăirea vieții cu limitarea efortului de înțelegere a ei, trăire ilustrată adesea prin baia în mare (ce are un puternic efect de sugestie a contopirii cu natura), dragostea pentru soare, pentru femei, pentru cinematografie. Camus nu afirmă explicit imposibilitatea prezenței absurdului la oamenii care trăiesc viața urmându-i cursul, fără să o interogheze, însă cred că această ipoteză este justificată de opera sa.

Existența cotidiană, ne spune Camus, este și ea responsabilă de nașterea absurdului, în special prin mecanica rigidă pe care o implică, prin oboseala față de mecanicele gesturi cotidiene: un om care gesticulează într-o cabină telefonică ne prezintă o pantonimă fără sens.¹⁷ Trebuie să remarcăm că aici absurdul este vizibil pentru cel care observă rigiditatea gesturilor cotidiene. Omul se lasă purtat de inerția traiului cotidian, se proiectează într-un „mâine”, în viitor, însă într-o zi începe să conștientizeze trecerea timpului propriu, este deșteptat de o revoltă a trupului care vrea să trăiască în prezent. Revolta trupului dă naștere la confruntarea cu absurdul. Moartea este privită de Camus ca fiind generatoare de absurd. În genere timpul ne poartă; trăim în viitor: mâine, când voi avea o situație etc.; există și evidența faptului că omul e muritor însă puțini au tras concluzii de

¹⁷ Mecanicul placat asupra viului, cum spunea Henri Bergson, care considera aceste gesturi ca fiind situate în sfera comicului.

aici. Dar vine o vreme când trebuie să-l purtăm, să-i conștientizăm trecerea, când descoperim trecerea timpului în vârsta pe care o avem. Ideea morții generează absurdul prin angoasa pe care ne-o stârnește, chiar dacă nu avem un sentiment concret al morții. Toată lumea trăiește ca și cum n-ar ști că moare, deoarece nu există o experiență a morții; există doar acel „se moare” heideggerian. Înșă timpul, prin trecerea lui, ne face demonstrația evenimentelor ce vor veni. Aspectul definitiv și elementar al morții formează conținutul absurdului. Toate proiectele de viitor ne sunt anulate sau modelate de posibilitatea morții.

Ostilitatea lumii, inumanul existent în natură constituie pentru filosoful francez alte ipostaze ale absurdului; a înțelege lumea înseamnă a o reduce la uman. Inumanul din natură nu trebuie înțeles într-un sens totalitar, Camus amintind în repetate rânduri de comuniunea omului cu natura, de contopirea cu ea. Inumanul din natură apare mai degrabă în contextul abordărilor contemporane ale naturii, în încercarea de supunere a naturii.

Libertatea absurdă

La momentul elaborării lucrării *Mitul lui Sisif* Camus spunea: „Absurdul are astfel pentru mine trei consecințe: revolta, libertatea și pasiunea mea”¹⁸. Încercăm o lămurire a libertății la care conduce absurdul, urmând ca revolta și trăirea pasiunii să le analizăm în capitolele destinate căilor de depășire a absurdului.

Pentru filosoful francez moartea și absurdul sunt principiile singurei libertăți raționale; întoarcerea către moarte, trezirea la conștiință, reprezintă primele demersuri ale libertății absurde. Lipsa speranței înseamnă creșterea libertății. Inteligența va muri odată cu acest trup, dar libertatea ei constă în faptul că știe asta. Nu împrejurările sunt responsabile de înfrângerile unui om ci el însuși. Singura certitudine a omului absurd este că nimic nu-i sigur; viața va fi cu atât mai bine trăită cu cât nu are nici un sens. În măsura în care ne orânduim existența ne punem bariere în viață; propunerea unui scop în viață ne face sclavii acestui scop. Absurdul ne limitează

posibilitatea de a ne orândui existența și ne eliberează întrucâtva de sclavia scopurilor. Absurdul anulează scara valorilor; aceasta echivalează cu a înlocui calitatea experiențelor prin cantitatea lor, deci a trăi cât mai mult în sensul cantității și varietății experiențelor acumulate. Ne putem întreba: absurdul conduce la libertate sau la eliberare? Viața în absența orizontului valorilor mai poate fi numită libertate? Cu toate că, dacă urmăm firul rațional, putem spune că absurdul anulează valorile, nu putem totuși afirma că filosoful francez se va menține pe această linie; așa cum vom vedea Camus postulează anumite valori care pot fi considerate ca schițând o morală. Absurdul lasă o libertate deplină omului, face ca totul să fie îngăduit; „Totul e îngăduit nu înseamnă că nimic nu e oprit. Absurdul face numai ca toate consecințele actelor noastre să fie echivalente”¹⁹.

Omul absurd

Omul absurd este propriul scop, ne spune filosoful francez; „Sigur de libertatea sa mărginită în timp, de revolta sa fără viitor și de conștiința sa pieritoare, el își urmează aventura în timpul vieții sale”²⁰. El consideră ca personaje reprezentative pentru omul absurd amantul, actorul și călătorul, care epuizează tot timpul ceva, străbat ceva. Actorul trăiește mai multe vieți prin intermediul personajelor care le joacă. Se străduiește să fie nimeni sau să fie mai mulți. El își compune personajele pentru a le exhiba. Actorul redă gustul pentru prezent. „Amantul, actorul sau aventurierul joacă absurdul”²¹. Sunt cazuri extreme. Omul absurd poate fi întruchipat de actor și de cuceritor deoarece aceștia trăiesc viața ca o repetiție.

Asemenea stoicilor, în meditațiile sale Camus se apropie întrucâtva de indiferență, pe alocuri sugerând nevoia unei *ataraxii*, unei echivalențe între bine și rău, omul fiind dator să-și joace rolul care i-a fost dat, asemenea actorului. Este forțată apropierea lui Camus față de indiferența stoică de către unii comentatori, el fiind mai apropiat de iubirea vieții așa cum este.

¹⁸ A. Camus, *Mitul lui Sisif*, în vol. *Fața și reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara*, Editura RAO, București, 1994, p. 147.

¹⁹ *Ibidem*, p. 152.

²⁰ *Ibidem*, p. 152.

²¹ *Ibidem*, p. 169.

Sinuciderea

Dacă înțelegem absurdul strict ca o limită a vieții noastre, ca un principiu de disoluție a existenței, sinuciderea apare drept consecința logică a descoperirii absurdității existenței: „Omul camusian din *Mitul lui Sisif* funcționează ca o conștiință semnificativă. Dar intenția de a cunoaște o ființă umană care se configurează ca un dat ontologic se izbește de opacitatea existenței, de refuzul acesteia de a se lăsa investită cu sensuri. În această etapă a deschiderii eu-lui cunoscător spre lume se cristalizează *alternativa sinuciderii*, asemănătoare cu un adevărat pariu existențial. Constatarea că viața nu are sens, că totul nu este decît o imensă repetiție, întreruptă de moarte, poate duce la *refuzul vieții*, sinuciderea fiind o formă de revoltă”²². Anticipând principala consecință a acestui demers de relevare a absurdului Camus deschide analiza absurdului cu problema sinuciderii, care duce la întrebarea: merită viața să fie trăită? „A hotărâ dacă viața merită sau nu trăită înseamnă a răspunde la problema fundamentală a filosofiei”²³ (s.n.). Or renunțăm la viață, or oferim un sens vieții pe care moartea nu-l mai poate răpi. Sinuciderea înseamnă o mărturie că ești depășit de viață sau că n-o înțelegi, că viața nu merită trăită. Filosoful francez precizează: „Trebuie să murim neîmpăcați și nu de bunăvoie. Sinuciderea este o ignorare. Omului absurd nu-i rămâne decât să epuizeze totul și să se epuizeze”²⁴. Singurul său adevăr este sfidarea; singurul eșec este moartea prematură. A începe să gândești la sinucidere, ne spune filosoful francez, înseamnă a începe să fii ros pe dinăuntru; în sinucidere pleci de la luciditate și ajungi la evaziune în afara lumii. Camus urmărește diferitele cazuri individuale pentru a exemplifica ideile sale, utilizându-le și ca temeuri argumentative. Demersul său anticipativ trasează un alt înțeles absurdului decât acela de factor de disoluție, de negare a

existenței, evidențiind rolul absurdului de „trezire la conștiință”.

Este sinuciderea o soluție împotriva absurdului? Pentru Camus sinuciderea este contrariul revoltei. Sinuciderea rezolvă absurdul, dar absurdul, pentru a se putea menține, nu trebuie rezolvat: „Absurd. Dacă te sinucizi, absurdul este negat. Dacă nu te sinucizi, absurdul folosit dezvăluie o sursă de satisfacție care-l neagă pe el însuși. Aceasta nu înseamnă că absurdul nu este. Înseamnă că absurdul este *într-adevăr* fără logică. Din cauza asta nu poți *într-adevăr* să trăiești din el”²⁵. O soluție de depășire a sinuciderii este eschiva pe care o constituie speranța în altă viață. Din fața sinuciderii ne scoate și obișnuința: deseori, din obișnuință, continuăm să facem gesturile comandate de existență: „Căpătăm obișnuința de a trăi înainte de a o dobândi pe cea de a gândi”²⁶. Trupul este atașat de viață. Viața este ceva care depășește argumentele noastre, este, într-un fel, în afara lor.

Filosoful francez spune un *nu* hotărât sinuciderii: „Adevăratul efort, dimpotrivă, constă în a rămâne aici, cât lucrul e cu putință, și de a exprima îndeaproape vegetația barocă a acestor ținuturi depărtate. Tenacitatea și clarviziunea sînt spectatori privilegiați ai acestui foc inuman în care absurdul, speranța și moartea își dau replica”²⁷.

Mitul lui Sisif sau trăirea absurdului

În *Mitul lui Sisif* este construită imaginea unui om condamnat la un efort perpetuu, fără nici o speranță sau perspectivă, dar care nu renunță, care găsește în tragicul situației sale o încercare de înfrângere a destinului prin intermediul acceptării lui; „Disprețul față de zei, ura față de moarte și pasiunea pentru viață i-au adus acel supliciu de nespus al ființei care se străduiește în vederea a ceva ce nu va fi niciodată terminat. E prețul care trebuie plătit pentru pasiunile de pe acest pământ”²⁸. Acest mit e tragic pentru că eroul e conștient. Eroul este conștient de

²² Romulus Munteanu, *Prefață la Albert Camus, Străinul, Ciurma, Căderea, Exilul și împărăția*, Ed. RAO, București, 1993, p. 12.

²³ A. Camus, *Mitul lui Sisif*, în vol. *Fața și reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara*, Editura RAO, București, 1994, p. 105.

²⁴ *Ibidem*, p. 141.

²⁵ A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 218.

²⁶ A. Camus, *Mitul lui Sisif*, în vol. *Fața și reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara*, Editura RAO, București, 1994, p. 108.

²⁷ *Ibidem*, p. 109.

²⁸ *Ibidem*, p. 192.

tragismul situației sale: „omul absurd, când își contemplă chinul, face să amuțească toți idolii”²⁹. Viața trăită, cu toatele neajunsurile ei, cu toată indiferența ei față de încercările omului de a o înțelege, reprezintă una din căile recomandate de filosoful francez în înfruntarea cu absurdul.

Sisif, condamnat la un efort perpetuu, fără speranță și fără viitor, găsește în tragicul situației sale o acomodare cu destinul, pe care-l învinge prin acceptare: „Throughout his works, the same idea is presented: that the «awareness» of the hero's absurdness will help him to wrest meaning from absurdity itself”³⁰ (Prin muncile sale, aceeași idee este prezentă: «conștiința» eroului de absurditate îi va servi să smulgă sensul de la absurditatea însăși – t. n.).

SENSUL ABSURDULUI

*Is the Absurd the Problem or the Solution?*³¹

Într-un articol intitulat: *Is the absurd the problem or the solution? The Myth of Sisyphus Reconsidered*³², Avi Sagi încearcă să reconsidere (după cum ne-o spune și subtitlul articolului) înțelesul și rolul absurdului. Sagi consideră că: „The approach to the absurd emerging from Albert Camus *The Myth of Sisyphus* leaves the reader deeply troubled: havin begun by claiming that the absurd is a problem to be contended with, Camus suggests an answer that «transforms the tragedy and malediction of the absurd into something with wich compromise is not only possible but desirable. A sudden twist in the argument change the absurd into a solution, a rule of life, a kind of salvation»^{33,34} (Apropierea de absurd care reiese din *Mitul lui Sisif* a lui Camus lasă cititorul adânc tulburat: începând prin a pretinde că absurdul este o problemă cu care se luptă, Camus sugerează un răspuns care „transformă tragedia și blestemul absurdului în ceva cu care

compromisul nu este numai posibil ci și dezirabil. O neașteptată răsucire în argumentare schimbă absurdul într-o soluție, o regulă de viață, o cale de salvare” - t.n). Autorul sugerează o perspectivă nouă asupra rolului absurdului în opera lui Camus, cu referire în special la înțelesul absurdului care reiese din *Mitul lui Sisif*, abordarea fiindu-i sugerată, după cum am putut constata, de J. Cruickshank.

Avi Sagi combate afirmația lui Herbert Hochberg: „Camus has leaped from the factual premise the juxtaposition of man the universe is absurd, to the evaluative conclusion that this state ought to be preserved”³⁵ (Camus a sărit de la premisa factuală, juxtapunerea omului universului este absurdă, la concluzia evaluativă că această condiție ar trebui să fie păstrată – t.n.), argumentând că filosoful francez nu deduce o concluzie etică dintr-o premisă factuală, ci o concluzie etică dintr-o premisă etică: „The basic ethical premise in this argument is the recognition of fundamental values such as honesty and integrity”³⁶ (Premisa etică de bază din acest argument este recunoașterea valorilor fundamentale cum ar fi onestitatea și integritatea – t. n.), argument preluat de la R.A. Duff și S.E. Marshall³⁷. Demersul de a centra analiza ideilor din *Mitul lui Sisif* pe domeniul etic consider că este greșit, chiar dacă nu pot fi negate unele premise etice, așa cum se poate vedea și în capitolul despre morală; nu neg existența unor principii etice însă consider că un punct de pornire în construcția unei „etici a omului absurd” l-ar constitui în primul rând respingerea sinuciderii, ca afirmare a vieții, și doar într-un plan secundar putem vorbi de onestitate și integritate. Predominant în *Mitul lui Sisif* este, putem spune, un punct de vedere bioetic. Considerăm chiar că, într-o bună măsură, etica, și în special etica derivată din religie, constiue un domeniu care relevă absurdul în filosofia lui Camus; suferința „omului din

²⁹ *Ibidem*, p. 193.

³⁰ J. Lowen, *op. cit.*, p. 50.

³¹ Avi Sagi, *Is the absurd the problem or the solution? The Myth of Sisyphus; The Mith of Sisyphus Reconsidered*, *Philosophy Today*; Fall 1994; 38, 3; ProQuest Humanities, p. 278.

³² A. Sagi, *op. cit.*, p. 278.

³³ J. Cruickshank, *Albert Camus and the Literature of Revolt*, Oxford University Press, New York, 1960, p. 63.

³⁴ A. Sagi, *op. cit.*, p. 278.

³⁵ Herbert Hochberg, *Albert Camus and the Ethic of Absurdity*, in *Ethics*, The University of Chicago (<http://www.journals.uchicago.edu/ET/home.html>.) volume 75, p. 87.

³⁶ A. Sagi, *op. cit.*, p. 278.

³⁷ R.A. Duff and S. E. Marshall, *Camus and Rebellion: From Solipsism to Morality*, in *Philosophical Investigations* 5, 1982, p. 122.

subterană” este absurdă în contextul în care ea este consecința unei pretenții de dreptate. Pe firul acestui demers putem spune mai degrabă că premisele etice duc la absurd și pot declanșa ulterior o trezire a conștiinței (cel puțin a conștiinței morale, dacă ne este permisă această limtare), trezire ce poate fi asemănată întrucâtva apariției celei de-a doua vederi pe care Șestov o consideră ca fiind determinată de evenimente marcante, cum ar fi contactul cu suferința. Așadar, cred că Hochberg se înșală atunci când consideră că trecere este forțată, fără punct de legătură. Nu spun că este evidentă ci doar că nu este imposibilă. În aceeași măsură este greșită și încercarea lui Avi Sagi de a vedea onestitatea și integritatea, care țin de fapt de o atitudine personală în fața existenței, ca premise etice pentru o concluzie etică. Această perspectivă îi scapă lui Avi Sagi, scăpare datorată în special faptului că analizează problema absurdului doar din perspectiva a ceea ce regăsim în *Mitul lui Sisif*, și nu încearcă o înțelegere integratoare a întregii opere a filosoful francez. Avi Sagi nu se înșală însă atunci când consideră că lumea valorilor pare schițată mai degrabă în *Omul revoltat*, unde solidaritatea umană poate fi considerată o piatră de temelie a unei etici. Până acum sesizăm că ideea reconsiderării rolului absurdului rezistă criticilor enumerate. Sagi descoperă un alt punct de sprijin al reinterpretării rostului absurdului în identificarea pe care Camus o indică între absurd și îndoiala metodică. Plecând de aici putem considera că absurdul are un important rol metodologic, argumentul având următoarea formă: constat că lumea este absurdă, deci trăiesc.

Încercând să depășească impasul în care au intrat atât criticii lui Camus, care consideră că absurdul este o chestiune factuală și că nu pot fi derivate premise etice din chestiuni factuale, cât și apologeții filosofului francez, care consideră că premisa este etică, Avi Sagi arată că filozoful francez nu caută o justificare etică pentru alegerea absurdului: „According to Camus, an immanent yearning for conscious lucidity is present in human life. When striving to understand the basic structure of human existence, human beings discover the absurd, but this conscious datum is not a premise from which Camus wishes to

infer a set of duties”³⁸ (Conform lui Camus suferința imanentă conștiinței lucide este prezentă în viața umană. Când se străduiește să înțeleagă structurile de bază ale existenței umane, existența umană descoperă absurdul, dar acest dat al conștiinței nu este o premisă de la care Camus să dorească să deducă un set de datorii – t. n.). Recunoașterea absurdului este asemănată de Camus cu conștiința clară, ne spune Sagi, el continuând analiza pe această variantă; în consecință, respingerea absurdul echivalează cu dorința omului de a se menține fără conștiință. În această accepțiune, absurdul trezește conștiința la viață și o pune pe o direcție, pe direcția în care se descoperă pe sine. Consider pertinentă această abordare, cu precizare că ea ține de o poziție inițială a filosofiei lui Camus, cea vizibilă în *Mitul lui Sisif*, poziție la care autorul renunță într-o bună măsură ulterior; spun „într-o bună măsură” deoarece anumite teze prezente aici Camus nu le-a respins niciodată, fapt vizibil mai ales în *Carnete*. Comparația pe care Avi Sagi o întreprinde între acest rol al absurdului, de a trezi conștiința și de a o pune pe o direcție, și „chemarea conștiinței” la Heidegger, în *Ființă și timp*, trebuie privită doar ca un cap de pod al unei analize comparative ce trebuie să fie mai vastă. Nu doar „chemarea conștiinței” corespunde trezirii conștiinței, ci un întreg ansamblu de existențiali pe care Heidegger îi precizează cum ar fi: ființa-întru-moarte, angoasa și grija ca existențial integrator; totodată, putem privi existența autentică ce reprezintă o ieșire din domeniul impersonalului „se”, tot ca un moment al trezirii conștiinței.

Avi Sagi consideră necesară introducerea distincției dintre trezirea conștiinței și constituirea ei, absurdul având doar rolul de trezire a conștiinței, aceasta fiind deja constituită. Putem continua comparația dintre Camus și Heidegger și pe acest domeniu, existența conștiinței în absența absurdului fiind asemănătoare cu existența cotidiană a *Dasein*-ului, cotidianitate în care acesta se raportează la lucruri prin intermediul privirii-ambientale și fiind prins de impersonalul „se”. Absurdul trezește conștiința din încercarea rațiunii de a îngesui

³⁸ A. Sagi, *op. cit.*, p. 279.

realul în concept, iar conștiința propriei morți (prin intermediul griji) „trezește” *Dasein*-ul la existența autentică. În cazul ambilor filosofi este prezentă o dispunere a conștiinței în două planuri: o stare de „adormire” a conștiinței după care, prin intermediul absurdului, urmează trezirea la Camus, și o situație a *Dasein*-ului la nivelul lumii din care grija îl mută în planul existenței autentice la Heidegger. Evident, sunt numeroase și deosebirile de abordare între cei doi filosofi, asupra cărora însă nu insist.

Legarea evidenței absurdului de metoda de cercetare aplicată, respectiv de metoda fenomenologică, este evidentă pentru Avi Sagi: recurgerea la descrierea lumii și limitarea explicării ei relevă absurdul și este, în același timp, compatibilă cu depășirea absurdului, absurdul ținând să enumere ceea ce nu poate transcende. Prin intermediul acestei metode Sagi consideră că: „Transcendental dimensions are set aside, and consciousness comes to be seen as one possible approach to a complex whole of experiences, releasing the world from the shallowness and the uniformity that classic rationalism had branded it with”³⁹ (Dimensiunea transcendentă este pusă deoparte, iar conștiința se întâmplă să fie văzută ca un posibil acces la întregul complex al experienței, eliberând lumea de superficialitatea și uniformitatea cu care raționalismul clasic a însemnat-o – t. n.), această metodă permițându-i să se exploreze și să se explice pe sine fără să depășească datul de bază al existenței umane. Fără a nega atuurile metodei fenomenologice nu pot să nu remarc hiatusul dintre aplicarea acestei metode și descoperirea absurdului, în condițiile în care absurdul apare la limitele rațiunii, în zona conceptelor, deci, în bună măsură, tocmai în zona pe care fenomenologia vrea să o evite. Sagi încearcă să acopere această ruptură prin argumentarea prezenței concomitente cu viziunea fenomenologică a unui fond aristotelic în gândirea lui Camus, fond identificat în conștiința imanentă care tânjește după realizarea de sine.

Spre finalul studiului putem constata că deplasarea accentului în analiza absurdului dinspre ontologic spre etic este privită ca

nefirească, și că reconsiderarea absurdului trebuie să aibă loc în registru ontologic. Astfel, Avi Sagi consideră că acceptarea absurdului reprezintă o întoarcere la fapte, absurdul aparținând existenței umane: „The decision to accept the absurd reflects the immanent human penchant for clarity, as well as the readiness to give it constant expression. Paradoxically, the decision to affirm the absurd allows human beings to live in harmony with the basic datum of their existence”⁴⁰ (Decizia de a accepta absurdul reflectă înclinația umană inerentă pentru claritate, ca și entuziasmul de a-i da o expresie constantă. În mod paradoxal, decizia de a afirma absurdul permite ființei umane să trăiască în armonie cu datul de bază al existenței sale – t. n.). În acest context este de înțeles îmbinarea metodei fenomenologice cu absurdul, este explicabil faptul că recurgerea la descriptiv ne conduce la constatarea existenței unei bariere în calea accesului rațiunii umane la univers, barieră numită absurd, care vine să arate insuficiențele rațiunii, relevând totodată un mod de-a fi al omului. La absurd nu se ajunge prin postularea lui teoretică, nu este o ipoteză de lucru, ci un „moment” al conștiinței noastre identificat în cercetarea relației ei cu lumea, ba chiar unul din cele mai importante momente. Pentru a întări această interpretare ontologică a absurdului Avi Sagi îl citează pe Thomas Nagel: „Absurdity is one of the most human things about us: a manifestation of our most advanced and interesting characteristics ... then what reason do we have to resent or escape it”⁴¹ (Absurditatea este unul dintre cele mai umane chestii despre noi: o manifestare a celor mai interesante și avansate caracteristici ale noastre ... și atunci ce motiv am avea să scăpăm sau să fugim de ea – t. n.). Recomandarea lui Avi Sagi este de a citi *Mitul lui Sisif* ca un text ontologico-existențialist, plecând de la credința în faptul că etica este întemeiată mai degrabă în metafizică decât în etică. Adaug ceva, încercând să limităm problema și să o extindem în același timp: problema

³⁹ A. Sagi, *op. cit.*, p. 283.

⁴¹ Thomas Nagel, *The Absurd*, in E.D. Klemke, *The Meaning of Life*, Oxford University Press, New York, 1981, p. 161.

³⁹ A. Sagi, *op. cit.*, p. 282.

absurdului, așa cum este ea relevată ea de Camus, trebuie privită în principal ca o problemă ontologică, fiind o continuare și o completare în același timp a ontologiei existențialiste; sensul absurdului se sprijină pe structura absurdului existenței umane. Limitarea absurdului la *Mitul lui Sisif* îngustează posibilitățile de înțelegere. În același timp, având în vedere preocupările pentru morală ale filosofului francez, chiar dacă ele sunt dominate de o abordare extrem de critică, trebuie să înțelegem ca implicită prezența perspectivei etice în analiza absurdului; fără a considera absurdul ca bazat pe etică și situat întru-totul în domeniul ei, nu putem totuși nici să negăm implicațiile etice atât în geneza absurdului cât și în depășirea lui.

DEPĂȘIREA ABSURDULUI

1. Depășirea absurdului prin revoltă

Principala noastră problemă este, ne spune Camus în *Omul revoltat*, să știm dacă avem dreptul să ne ucidem aproapele, sau să asistăm la asta, având în vedere ce s-a întâmplat în acest secol al ideologiilor. Trece astfel de la problema sinuciderii la cea a crimei, considerând că crima și sinuciderea trebuie acceptate s-au respinse împreună. Interpretarea istoriei, a revoluțiilor și, mai important, definirea și justificarea revoltei, depind toate de acceptarea sau respingerea crimei: „Absurdul presupune absența alegerii. A trăi înseamnă a alege. A alege înseamnă a ucide. Obiecția față de absurd este omorul”⁴²; acesta pare firul logic al efectelor absurdului în planul etic. Însă Camus argumentează în favoarea vieții și pentru respingerea crimei, având ca punct de plecare tocmai absurdul. La prima vedere absurdul conduce la libertatea de a ucide, s-au cel puțin nu interzice crima. Dar sinuciderea înseamnă distrugerea absurdului, ne spune filosoful francez; absurdul nu trebuie distrus, deci respingerea sinuciderii înseamnă admiterea absurdului adică, implicit, este admisă viața ca valoare.

Respingerea sinuciderii înseamnă respingerea crimei; iată temelia unei morale!

Putem spune că perspectiva morală ne aparține, în condițiile în care Camus a considerat orice morală problematică; poate tocmai de aceea a fost tentat să întemeieze o altfel de morală; o morală în care pedeapsa să nu-și aibă locul, care să nu justifice crima în interesul unui scop așa-zis superior. Trebuie să remarcăm că trecerea de la respingere sinuciderii la respectarea vieții, totul interpretat în paradigma absurdului, este problematică din punct de vedere logic. Vom judeca trecerea forțată de Camus din punctul de vedere al rezultatului și nu al rigurozității demersului. Și rezultatul este următorul: absurdul respinge judecățile de valoare dar vrea să păstreze viața; el ne abandonează în impas, dar ne orientează înspre o nouă cercetare: „Strig că nu cred în nimic, dar nu mă pot îndoi de strigătul meu și sunt obligat să cred măcar în acest protest. Prima și singura evidență căpătată astfel, prin intermediul experienței absurde, este revolta”⁴³; o argumentare după modelul cartezian în care însă prima evidență nu este existența propriei persoane, ci evidența unei atitudini a propriei persoane, și anume atitudinea de revoltă. În fața condiției nedrepte a omului se naște revolta. În momentul în care scria *Omul revoltat* Camus era convins că pentru un spirit uman nu sunt posibile decât universul absurdului și cel al revoltei. Orice revoltă afirmă existența unei limite ce nu trebuie depășită și sentimentul celui care se opune că are dreptate. Ea desemnează și apariția unei judecăți de valoare: viața. De la acțiunea care a declanșat-o revolta se extinde la toate acțiunile anterioare. În revoltă se trece de la starea de fapt la cea de drept, de la dorit la dezirabil. Revolta repune în discuție ideea totul sau nimic și, prin asta, chiar noțiunea de individ. Valoarea vizată este atribuită tuturor oamenilor, ceea ce presupune un acord anterior revoltei asupra valorii; în revoltă se naște o solidaritate umană ce este metafizică. Revolta depășește resentimentul, fiind actul omului conștient de drepturile sale.

Camus ne îndeamnă să facem diferența între mai multe tipuri de revoltă, importante fiind revolta metafizică și revolta

⁴² A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 325.

⁴³ A. Camus, *Mitul lui Sisif*, în vol. *Fața și reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara*, Editura RAO, București, 1994, p. 217.

politică. Într-un plan mai profund, ontologic am spune, este vorba de aceeași revoltă a individului în fața absurdului, doar planurile ontice sunt diferite.

Filosoful francez face apel la unul din personajele lui Dostoievski pentru a ilustra problemele pe care le ridică absența lui Dumnezeu și încrederea în rațiune. Ivan Karamazov pune accent pe nevinovăția omului, acesta fiind pe nedrept condamnat la moarte, și înlocuiește pe Dumnezeu cu un principiu superior: dreptatea. Astfel este inițiată acțiunea esențială a revoltei. Ideea de dreptate constituie un alt ivor al ideologiilor sec. XX. Moartea unui copil, temă introdusă de Camus și în *Ciuma*, constituie o nedreptate ce nu poate fi invocată, așa cum face creștinismul, în umele unui adevăr superior; ia naștere conflictul adevăr-dreptate. În lipsa lui Dumnezeu nu există virtute, nici lege, și atunci „Totul este permis” – ceea ce declanșează istoria nihilismului european. Prin Ivan Karamazov revolta rațiunii sfârșește în nebulie.

Camus îl invocă pe Nietzsche ca moment important în revolta metafizică a omului: „Concluzia paradoxală, dar semnificativă a lui Nietzsche este că Dumnezeu a murit din cauza creștinismului, în măsura în care acesta a secularizat sacrul”⁴⁴. Preia aici interpretarea lui Șestov care consideră că expresia lui Nietzsche „Dumnezeu a murit” desemnează de fapt falimentul religiei ca morală: „expresiile «Dumnezeu este binele» și «Dumnezeu a murit» sînt echivalente”⁴⁵. Echivalența dintre bine și Dumnezeu conduce la un paradox ce nu poate fi depășit, la imposibilitatea atribuirii tuturor crimelor, tuturor ororilor lumii, divinității, și echivalează cu moartea lui Dumnezeu. Dacă morală, care are atâtea consecințe nefaste asupra individului, se bazează pe Dumnezeu îl ucide. Camus sintetizează poziția lui Nietzsche: „Nietzsche n-a formulat proiectul de a-l ucide pe Dumnezeu. El l-a găsit mort în inima epocii sale”⁴⁶. El l-a negat doar pe

Dumnezeul moral. Negarea divinității va conduce treptat la nihilism; Camus înțelege prin nihilism nu credința în nimic ci necredința în ceea ce este, și inversează concluzia nihilismului: dacă nimic nu este adevărat atunci nimic nu este permis. Dacă necesitatea este absentă atunci nu implică nici o constrângere. Libertatea este adeziunea totală la o necesitate totală. În aceste condiții există un zeu care este lumea. Din perspectiva progresului, unde viitorul este transcendența (Hegel, Marx), are loc o înlocuire a valorii de judecător cu aceea de creator.

Răzvrătirea omului modern are loc împotriva lui Dumnezeu, căruia i se decretează moartea. Acum omul trebuie să recreeze ordinea, dreptatea, cu propriile mâini, uneori prin crimă, pentru a justifica detronarea. Rezultatul: diferitele ideologii cu consecințele lor; spre exemplu ideologiile care reprezintă justificări ale crimei: nazismul, comunismul.

Revoluția nu e decât urmarea logică a revoltei metafizice: „Într-o bună zi, nostalgia apucă armele și își asumă culpabilitatea totală, adică uciderea și violența”⁴⁷; este o urmare logică, așa cum sinuciderea și crima pot fi privite ca urmări logice ale absurdului. După cum am văzut însă Camus neagă această logică, respingând atât sinuciderea cât și crima; în același fel respinge și revoluția, argumentând pentru cantonarea omului în revoltă. Firul argumentației lui Camus poate fi înțeles numai dacă distingem între planul ontologic și cel etic, în ceea ce privește sinuciderea, crima, revoluția, Camus respingându-le printr-o argumentare ce are loc în plan ontologic. Revoluția, ne spune filosoful francez, a ucis pe rege ca reprezentant al divinității, deci a anulat divinitatea ca temei al unei morale. În loc a pus principiile: Adevărul, Dreptatea și Rațiunea. Revoluția deschide epoca modernă dar și epoca moralei formale. Devenirea spiritului postulată de Hegel a anulat definitiv ideea de transcendență și a permis proiectarea în viitor a scopurilor societății. Prin deviza „tot ce e real e rațional” Hegel justifică toate ideologiile sec. XX sub forma: învingătorul are întotdeauna dreptate. Camus consideră că pentru Hegel ideologia adevărului, frumosului

⁴⁴ *Ibidem*, p. 270.

⁴⁵ Lev Șestov, *Binele în învățătura contelui Tolstoi și a lui F. Nietzsche*, în vol. *Filosofia tragediei*, Editura Univers, București, 1999, p. 92.

⁴⁶ A. Camus, *Omul revoltat*, în vol. *Fața și reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara*, Editura RAO, București, 1994, p. 269.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 301.

și binelui este religia celor ce nu au așa ceva, el introducând și că nimeni nu este virtuos dar că toată lumea va fi. În viziunea lui Hegel omul se deosebește de animal prin conștiința de sine. Conștiința de sine se deosebește de lume prin dorința ce o poate încerca față de lume. Deci, pentru a exista conștiința, dorința se cere satisfăcută, negând astfel, odată cu satisfacerea, ceea ce o potolește: „Ea înseamnă negare. A acționa înseamnă a distruge pentru a da naștere realității spirituale a conștiinței”⁴⁸. Hegel distruge transcendentul; în felul acesta orice morală este provizorie. Astfel, valoarea apare la sfârșitul istoriei; asta înseamnă că trebuie acționat în funcție de viitor: „Viitorul este singura transcendență a oamenilor fără Dumnezeu”⁴⁹.

Putem constata că în sec. XIX voinței divine i se substituie ideea progresului. Progresul, ca noțiune, convine atât celor care bogați care cred că vor beneficia de el datorită dezvoltării tehnicii, cât și celor amărâți datorită speranței într-un viitor mai bun. Neîncetatele contestări și lupte lasă loc universului procesului. În lumea procesului reușita înseamnă dreptate. „Revoltații decizi să recurgă la violență și la crimă au înlocuit de minune, pentru a păstra speranța ființei, pe «Noi suntem» cu «Noi vom fi»”⁵⁰. Trebuie să remarcăm un aspect tragic *Omul revoltat*: ideile diferiților filosofi au servit ca bază pentru înlăturarea orânduirilor anterioare și ca argumente pentru revoluție, conducând la ideologiile sec. XX și la rezultatele lor dezastruase.

Antagonismul dintre revoltă și revoluție este determinat atât de metodele de acțiune cât și de scopurile propuse: în disputa dintre revoluție și revoltă, revolta aspiră spre unitate, în timp ce revoluția dorește totalitatea.

Camus identifică o valoare la nihilismul ruși de la 1905 care refuză săucidă vieți nevinovate și cărora li se pare firesc să plătească cu viața lor pentru crimele înfăptuite. El vede în acțiunile lor un triumf asupra nihilismului și menținerea revoltei ca revoltă, fără a se degrada în revoluție: „Kaliaev s-a îndoit până la sfârșit, și această îndoială nu l-a împiedicat să acționeze; prin

asta el e imaginea cea mai pură a revoltei. Cel care acceptă să moară, să plătească o viață prin alta, oricare i-ar fi negările, afirmă în același timp o valoare care îl depășește pe el însuși în calitate de individ istoric”⁵¹. Onoarea metafizică îi impune revoltatului că atunci când ucide el trebuie să-și accepte moartea ca pedeapsă. Au triumfat totuși nihilismul care disprețuia viața și care, în combinație cu filosofia lui Marx, au dat naștere sistemului totalitar. Filosoful francez pledează pentru continua revoltă (și nu revoluție, care, după exemplul rus, devine oprimare) a omului care descoperă că e singur sub soare și că va muri definitiv.

Pentru revoluționar scopul scuză mijloacele, scopul ajungând să fie justificat de istorie. Însă revoltatul consideră că mijloacele justifică scopul. Alegerea istoriei, ne spune Camus, în defavoarea lui Dumnezeu făcută în sec. XX va sfârși prin a-l întări pe Dumnezeu, deoarece istoria prin ea însăși nu furnizează nici o valoare; alegerea istoriei a condus la totalitarism și la crimă.

Revolta împotriva absurdului presupune existența unor valori pe care revoltatul vrea să le apere sau să le afirme; în acest sens argumentează și Avi Sagi: „Defeating the absurd by protesting and rebelling against it presumes, according to Camus, a set of values and ideas deeper and more basic than the absurd; this is the message in Camus' lather though”⁵² (Înfrângerea absurdului prin proteste și revolta împotriva lui prezumă, conform lui Camus, un set de valori și idei mai importante decât absurdul; acesta este mesajul din gândurile târzii ale lui Camus – t. n.). Recunoașterea acestor valori fundamentează morala, constituind o trecere din planul ontologico-existențial în cel etic.

2. Solidaritatea umană

Ciuma aduce moartea și izolarea indivizilor. Totodată, ea determină apariția unor reacții paradoxale în rândul celor închiși în oraș, reacții care, de multe ori, dau seama de natura umană. Flagelul dezgolește societatea de virtuțile formale sub care erau

⁴⁸ *Ibidem*, p. 331.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 355.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 455.

⁵¹ *Ibidem*, p. 361.

⁵² A. Sagi, *op. cit.*, p. 279.

acoperite trăirile și dorințele indivizilor. Izolarea evidențiază convenționalul conversațiilor cotidiene, indiferența semenilor la durerile fiecăruia. Ciuma accentuează sentimentele față de persoanele apropiate de care sunt despărțiți în mod forțat; dorul față de cei aflați departe abate atenția de la pericolul cotidian. Unii se comportă de parcă ființele cu care au trăit până atunci se așezau între ei și Univers, mediindu-le legătura sau obturând-o. Tipologii diverse, la care apropierea morți și izolarea determină reacții diferite.

Pe fondul primelor morți cauzate de ciumă intervine slujba acuzatoare a părintelui Paneloux care face din ciumă un supliciu meritat și o ocazie pentru reînțoarcerea la credință. Astfel, ciuma devine prilej pentru a căuta refugiu în credință, dar și ocazia în care aceste morți absurde relevă ruptura de Dumnezeu la unele personaje; doctorul Rieux îi istorisește lui Tarroux că nu s-a obișnuit niciodată cu moartea, „dar de vreme ce ordinea lumii este guvernată de moarte, poate că e mai bine pentru Dumnezeu să nu credem în el și să luptăm din toate puterile împotriva morții, fără a ridica ochii spre acest cer în care el tace”⁵³. Doctorul Rieux se simte incapabil să judece ce e bine și ce e rău. „Ciuma suprimase judecățile de valoare”⁵⁴. Întâlnim aici una din temele importante ale gândirii lui Camus: rostul moralei. Poziția doctorului Rieux sugerează identificarea unei posibile ieșiri din această problemă: acțiunea care nu este determinată de credința în Dumnezeu sau de morala societății, ci de asumarea absurdului și de depășirea lui bazată pe relevarea solidarității umane în fața absurdului. Este o acțiune ce nu este întemeiată în transcendență, fie ea pe verticală, sub forma divinității, sau pe orizontală, sub forma progresului, ci pe o imanență asumată, pe bucuria de a trăi și de a te simți solidar cu ceilalți.

Are ciuma vreun sens? Sunt căutate diferite sensuri, abordându-se punctele de vedere ale preotului, ale administrației, ale personajelor. Ceea ce răzbate dincolo de această multitudine de sensuri posibile este lipsa de sens, absurdul.

⁵³ Albert Camus, *Ciuma*, în *Străinul, Ciuma, Căderea, Exilul și împărăția*, Ed. RAO, București, 1993, p. 177.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 213.

În a doua predică a sa părintele Paneloux abordează într-un mod oarecum diferit sensul existenței. Consideră că există lucruri care se pot explica cu privire la Dumnezeu, și altele care nu pot fi explicate. Schimbarea abordării este determinată de spectacolul suferinței unui copil. Tema șocului pe care îl provoacă în conștiință suferința unui copil este frecvent prezentă la Camus. Filosoful francez încearcă să surprindă impasul părintelui dar și posibilitățile religiei de a reinterpretă faptele astfel încât acestea să nu devină inexplicabile din perspectivă religioasă: „trebuie să ne aruncăm în inima acestui inacceptabil care ne este oferit tocmai pentru ca să alegem. Suferința copiilor este pâinea noastră amară, dar fără această pâine sufletul nostru ar pieri de foame spirituală”⁵⁵. În opinia părintelui Paneloux dragostea de Dumnezeu presupune părăsirea totală de sine și disprețul față de propria persoană. Transpare aici atitudinea lui Camus față de morală, atitudine ce este evidentă în special în *Revolta*, în *Căderea*, precum și în *Carnete*. Preluând atitudinea lui Șestov față de o morală întemeiată pe Dumnezeu, Camus exprimă imposibilitatea explicării suferinței indivizilor în condițiile existenței divinității.

Sfințenia laică

Tarroux povestește că a plecat de acasă când a descoperit că tatăl său, procuror, cerea condamnarea unui inculpat la moarte; la vederea inculpatului a simpatizat instinctual cu acesta. Din acest moment începe să lupte împotriva condamnării la moarte, însă mișcarea la care participă mânat de această luptă, probabil comunistii, ucide la fel de mulți oameni în numele unui ideal, ceea ce-l revoltă; a auzit atâtea raționamente în favoarea unei mișcări care, în final, sfârșește prin a ucide. Tarroux este sigur că, într-un fel, toți sunt ciumați, deoarece pot aduce moartea asupra altora. Consideră că marile dezamăgiri ale oamenilor vin din aceea că nu folosesc un limbaj clar. Identificăm aici o abordare a problemei limbajului, cu puternice și grave repercursiuni în viața societății, abordare ce lansează o altă variantă interpretativă în ceea ce privește nașterea absurdului: absurdul se naște și din imposibilitatea limbajului de a

⁵⁵ *Ibidem*, p. 240.

exprima unitatea lumii, imposibilitate care, de data aceasta, nu este bazată pe opoziția lumii ci pe deficiențele inerente limbajului sau folosirii inadecvate a lui. Camus sugerează implicit o limitare a folosirii limbajului la comunicarea dintre oameni.

Drumul pe care trebuie apucat, consideră Tarrou, este simpatia față de suferință. Idealul care îi orientează acțiunile este căutarea sfințeniei laice:

„- Pe scurt, spuse Tarrou cu simplitate, ceea ce mă interesează este să știu cum ajungi să devii un sfânt.

- Dar dumneata nu crezi în Dumnezeu.
- Tocmai. Poți oare să fii sfânt fără Dumnezeu? Este singura problemă concretă pe care o cunosc astăzi. ...

Posibil, răspunde doctorul, dar știi dumneata, eu mă simt mai solidar cu învinșii decât cu sfinții. N-am preferință, cred, pentru eroism și sfințenie. Ceea ce mă interesează este să fiu om⁵⁶. La sfârșitul discuției Tarrou și Rieux merg să facă o baie în mare.

Pentru Camus sfințenia laică este un concept esențial în cadrul posturii ieșirii din absurd pe calea solidarității umane. Tarrou „Își dă astfel seama că adevărata problemă, chiar fără Dumnezeu, este problema unității psihologice (acțiunea absurdului nu pune de fapt decât problema unității metafizice dintre lume și spirit) și pacea interioară. Își mai dă seama că nu este posibilă fără o disciplină greu de împăcat cu lumea. În asta constă problema. Această împăcare cu lumea se impune. Ceea ce se cere realizat este sfințenia laică⁵⁷. Tarrou este foarte aproape de sfințenia laică iar dr. Rieux o întruchipează. Doctorul Rieux este eroul lucid, care se sacrifică pentru societate cunoscându-i nedreptățile și absurditatea, martor al morții care anulează sensul existenței umane. Prin intermediul discuțiilor dintre dr. Rieux și părintele Paneleux filosoful francez a încercat să surprindă relația dintre medicină și religie: „O temă posibilă: lupta dintre medicină și religie: puterile relativului (și ce relativ!) împotriva celor ale absolutului. Relativul e cel

care triumfă sau, mai exact, cel care nu pierde⁵⁸. Rieux consideră că nu este important ca lucrurile întâmplare să aibă un sens ci trebuie văzut ce răspuns primește speranța oamenilor. Afirmările personajului relevă o atitudine de indiferență față de absurd, accentul căzând pe împlinirea speranțelor oamenilor.

Există și câteva concluzii în *Ciuma*, chiar dacă nu definitive: singurele certitudini pe care le posedă oamenii sunt iubirea, suferința și exilul. Tot ce poate omul să câștige în focul ciumei și al vieții e cunoașterea și aducerea aminte. Regăsirea adevăratei patrii are loc nu în oraș ci în locurile și oamenii familiari, de care oamenii sunt legați sentimental. Patria este un sentiment dat de o ciudată noțiune de acasă. Oamenii descoperă legăturile sentimentale care îi unesc. *Ciuma* prezintă omul care încearcă să-și găsească fericirea, sau cel puțin liniștea, în cadrul unei lumi absurde, deseori prin acceptare, uneori prin revoltă. Camus consideră că, din când în când, bucuria vine să-i răsplătească pe cei cărora le e suficient omul, cu sârmana și teribila lui iubire. Dintre suferințele unui om nu există niciuna care să nu fie și a celorlalți, ceea ce, într-o lume în care durerea este adesea singuratică, acesta este un avantaj.

Camus trece de la singurătatea omului în fața existenței, de la înstrăinarea lui în sânul unei societăți dominată de virtuți formale, la solidaritatea umană, solidaritate care poate fi sesizată în diferite ipostaze, și care constituie totodată un deziderat. În *Ciuma* apare schițat principiul solidarității umane, preocuparea față de social, alături de alte teme dominante în filosofia camusiană: absurdul, revolta, relația cu transcendența: „*Străinul* descrie goliciunea omului în fața absurdului. *Ciuma*, echivalența profundă a punctelor de vedere individuale în fața aceluiași absurd. Este un progres care se va preciza în alte opere⁵⁹.

În mod paradoxal filosoful francez trece de la invocarea izolării omului la imposibilitatea lui de a fi singur: „Tragedia nu e că ești singur, ci că nu poți fi singur. Aș da uneori totul pe lume ca să nu mai fiu legat prin

⁵⁶ *Ibidem*, pp.259-260.

⁵⁷ A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 159.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 192.

⁵⁹ Albert Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 170.

nimic de universul oamenilor. Dar sînt o parte din acest univers și atitudinea cea mai curajoasă este să accept acest lucru și totodată tragedia”⁶⁰. Se naște întrebarea firească: cum poate fi conciliată singurătatea, înstrăinarea individului arătată în *Străinul*, cu imposibilitatea de a fi singur? O primă mențiune ce trebuie făcută e că cele două poziții aparțin unor perioade diferite din gândirea filosofului francez. O altă clarificare intervine în momentul în care așezăm cele două postulate în planuri existențiale separate, ca fiind abordări din perspective diferite: înstrăinarea este privirea aruncată asupra individului dinspre individ, iar imposibilitatea singurătății ar fi mai degrabă o perspectivă asupra individului din prisma comunității. Dincolo de aceste posibile explicații, înstrăinarea și imposibilitatea singurătății trebuie privite într-un sens dinamic, cele două momente completându-se reciproc, între ele existând o tensiune care este chiar viața individului. Limitele rațiunii, relevate de însăși existența absurdului, își spun cuvântul și în acest registru. Ieșirea, care ar explicita într-un chip satisfăcător co-existența celor doi termeni în definirea existenței umane, o constituie exprimarea prin intermediul mijloacelor artistice, la care Camus recurge atât de des. Emoția estetică poate să exprime în chip adecvat sentimentul singurătății omului care trăiește în societate și conștientizarea imposibilității de trăi singur.

Pentru Camus demonstrația cea mai importantă a comuniunii oamenilor o aduce revolta: „Mă revolt, deci existăm”⁶¹. Revolta, prin complicitatea pe care o naște între semeni, e considerată un prim pas în cucerirea lumii absurdului de către spirit. Revolta proclamă și se angajează să slujească recunoașterea mutuală a unui destin comun și comunicarea oamenilor între ei. Revolta conduce la descoperirea complicității oamenilor: „În experiența absurdă, suferința e individuală. Începând cu mișcarea de revoltă, ea capătă conștiința ființei colective, e o aventură a tuturor”⁶². Revolta proclamă și se angajează să slujească recunoașterea mutuală

a unui destin comun și comunicarea oamenilor între ei: „Ceea ce echilibrează absurdul este comunitatea oamenilor în luptă împotriva lui. Iar dacă alegem să servim această comunitate, alegem să servim dialogul pînă la absurd, împotriva oricărei politici a minciunii sau a tăcerii. În felul acesta suntem liberi împreună cu ceilalți”⁶³. Revolta aduce în lumină natura comună a oamenilor dar sugerează și limitele acestei comuniuni.

3. Trăirea vieții – soluție împotriva absurdului

„Răspunsul la întrebarea despre cele zece cuvinte pe care le prefer: «Lumea, durerea, pămîntul, mama, oamenii, deșertul, onoarea, mizeria, vara, marea»”⁶⁴.

Trăirea vieții, existența în lume, constituie pentru filozoful francez o cale de depășire a absurdului: „sfîșiat între lumea care nu îi e suficientă și Dumnezeu pe care nu-l are, spiritul absurd alege cu pasiune lumea”⁶⁵. Odată cu respingerea sinuciderii recomandă trăirea vieții prin asumarea ei, uneori chiar și lăsarea în voia vieții. Filosoful francez optează pentru simplitatea umană, pentru o coincidență cu lumea, pentru o pierdere la nivelul lumii. Specific existențialismului, el vede existența în lume ca indispensabilă existenței umane: „Sînt legat de lume prin toate gesturile, de oameni prin toată recunoștința mea”⁶⁶. Aparent nu putem sesiza nici o diferență între această legătură inextricabilă dintre om și lume postulată de Camus și *faptul-de-a-fi-în-lume*⁶⁷ ca existențial, ce joacă un rol central în filosofia lui Heidegger. Survine totuși o diferență: conceptul *lume* are sensuri diferite la Camus față de Heidegger. În *Carnete* Camus indică drept cale de depășire a absurdului existența în interiorul lumii: „Dezvoltarea absurdului:

⁶⁰ *Ibidem*, p. 401.

⁶¹ A. Camus, *Omul revoltat*, în vol. *Fața și reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara*, Editura RAO, București, 1994, p. 227.

⁶² *Ibidem*, p. 227.

⁶³ A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 251.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 368.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 187-188.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁶⁷ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Editura Humanitas, București, 2003, pp. 71-85.

- 1) dacă grija fundamentală este nevoia de unitate;
- 2) dacă lumea (sau Dumnezeu) nu o pot satisface.

Îi revine omului să-și creeze o unitate, fie îndepărtându-se de lume, fie în interiorul lumii. Astfel sînt restituite o morală și o asceză, care rămîn de precizat⁶⁸. Omul își poate crea o unitate în interiorul lumii; sau cel puțin poate tenta crearea unei unități care să răspundă dorinței de unitate existentă în rațiunea sa. Camus a optat pentru încercarea de a crea o unitate în interiorul lumii plecând de la principalul obiectiv: trăirea vieții. Dacă, odată descoperit absurdul lumii, sinuciderea nu reprezintă o soluție atunci rămîne doar traiul în natură și în această lume absurdă. Reținem ideea unei asceze în cadrul lumii absurde; ideea a fost continuată și completată în special în *Ciuma*, fiind legată de *sfințenia laică* la care aspiră Tarrou.

În mod paradoxal, la scriitorul care analizează doza de absurd cu care este împănată existența întâlnim dese pasaje care descriu frumusețea vieții și intensitatea cu care o iubește: „Iubesc această viață cu toată ființa mea și vreau să vorbesc despre ea în libertate; ea îmi dăruiește orgoliul condiției mele de om”⁶⁹. Camus descrie în *Nunta* oboseala fericită a unei zile de nuntă cu lumea: o descriere de piesaje mirifice care echivalează cu o prezentare a naturii ce trebuie văzută și trăită; este prezentă tema contopirii cu natura, prinderea în desfrâu lumii și al naturii: „Lumea e frumoasă și totul e cuprins în asta. Marele său adevăr, pe care ni-l dezvăluie cu răbdare, e că spiritul nu este nimic, și nici chiar inima. Și că piatra pe care o încălzește soarele, sau chiparosul pe care-l mărește cerul descoperit, îngrădește singura lume unde «a avea dreptate» dobîndește un sens: natura fără oameni”⁷⁰.

În condițiile în care absurdul poate conduce la anularea tuturor valorilor și chiar la sinucidere, trăirea vieții devine pentru filozoful francez o valoare, importantă fiind

cantitatea de experiență trăită: „Un cvasiepicureism îl putem sesiza, peste secole, la Albert Camus. Doar că, în acest caz, grija de căpătâi a omului n-ar mai fi «suprimarea năzuinței către nemurire», ci aceea de a da vieții un timp nelimitat în care criteriul de măsurare a stării de beatitudine să fie cantitatea cât mai mare de experiență trăită”⁷¹. Pentru filosoful francez absurdul trimite nu la refuzarea acestei vieți, la sinucidere, ci la trăirea vieții, dincolo de orice încercare rațională de a o înțelege. Dacă nu găsim căile raționale de a o justifica, frumusețea vieții constituie singura ei justificare: „Sînt fericit în lumea asta pentru că împărăția mea este în lumea asta. Nor care trece și clipă care pălește”⁷². Camus constată că atât transcendența pe verticală, sub forma divinității, cât și transcendența pe orizontală, sub forma istoriei și a progresului, au eșuat în momentul în care au adus nedreptatea în prezent, în clipa în care s-au întemeiat pe suferința individuală. Soluția propusă: o transcendență „în imanentă”, o depășire a omului înspre om, înspre ce este mai pur în el, înspre trăirea vieții cu frumusețea și trăirea ei.

4. Depășirea absurdului prin iubire

„Absurditatea domnește și iubirea te salvează de ea”⁷³.

Plec de la ideea că iubirea, în concepția filosofului francez, poate constitui un mijloc de depășire a absurdului. Este drept, Camus nu a consacrat un capitol aparte acestei teme, însă frecvența cu care ea apare în scrierile sale m-a condus la abordarea acestei interpretări. Trebuie să precizez că este vorba de un sens complex al cu termenului *iubire*: în el poate fi regăsită iubirea pentru persoana de sex opus, cu toate nuanțele sale, dar și iubirea naturii, a lumii, a aproapelui chiar. Un loc aparte îl ocupă iubirea de mamă pentru Camus, mama fiind un exemplu de dăruire, de sacrificiu pentru binele copiilor, de uitare de sine întru servirea unui interes superior. Iubirea mamei pentru copii a fost unul din modelele folosite pentru depășirea absurdului.

⁶⁸ A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 184.

⁶⁹ A. Camus, *Nunta*, în vol. *Fața și reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara*, Editura RAO, București, 1994, p. 71.

⁷⁰ A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 45.

⁷¹ Ivan Ivlampie, *Meditații despre divino-umanitate*, Ed. Dominus, Galați, 1999, p. 126.

⁷² A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 13.

⁷³ *Ibidem*, p.70.

A avut ca exemplu propria mamă în care a văzut prototipul mamei și pe care a iubit-o, regăsind în ea exemplul de dăruire mută, care nu își propune scopuri înalte într-un complicat sistem de valori teoretice, ci are o cunoaștere intuitivă a ceea ce trebuie să facă, a valorilor vieții.

Pentru Camus iubirea poate media direct o depășire a absurdului, sau poate constitui punctul terminus al revoltei: „Astfel, plecând de la absurd, nu-i cu putință să trăiești revolta fără să ajungi într-un punct oarecare la o experiență de iubire care urmează să fie definită”⁷⁴.

Putem vorbi de un dublu rost al iubirii față de sexul opus în credința lui Camus: iubirea ca depășire a absurdului, rezultat al trăirii vieții așa cum este dată, și iubirea ca povară, ca înrobire ce împiedică creația. Izbăvitoare în sine, iubirea poate deveni un impediment pentru creație. Castitatea poate fi creatoare în raport cu individul, dar poate duce la stingerea speciei. Prin intermediul vieții sexuale specia își strigă drepturile, viața își proclamă adevărurile. A te lăsa purtat înseamnă a trăi viața, a trăi absurditatea ei depășind-o prin chiar actul trăirii. Însă și trăirea sexualității fără limite este văzută de Camus ca fiind problematică: „Sexualitatea neînfrînăta duce la o filosofie a ne semnificației lumii. Castitatea dă dimpotrivă un sens (lumii)”⁷⁵. Apare ca subînțeleasă sugestia unor limite necesare în raport cu sexualitatea, în condiția în care castitatea poate da un sens lumii. Încercarea de a da un sens lumii este o încercare a rațiunii de a o unifica, încercare ce, așa cum am văzut, duce la absurd. Este un paradox care nu trebuie depășit pe cale rațională, care este depășit trăindu-l. Don Juan, care merge din femeie în femeie, este pentru Camus un exemplu de om absurd, omul care ia viața așa cum e: „Omul absurd nu crede în sensul profund al lucrurilor”⁷⁶. Don Juan știe și nu speră; el este simbolul bucuriilor fără viitor. Iubirea lui Don Juan îi aduce toate chipurile lumii. Putem vorbi chiar de legătura dintre iubirile sale care înseamnă cunoaștere și acel „a cunoscut-o”

⁷⁴ *Ibidem*, p. 261.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 182.

⁷⁶ A. Camus, *Mitul lui Sisif*, în vol. *Fața și reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara*, Editura RAO, București, 1994, p. 156.

din Scriptură. Edificator este și citatul care se găsește în însemnările lui Camus: „Pavese «Sîntem niște tîmpiți. Puțina libertate pe care ne-o lasă guvernul, lăsăm să ne-o înghită femeile»”⁷⁷. Exemplu de absurd: ne amuzăm de această situație, dar nu vom întreprinde nimic, niciodată, pentru a o schimba; filosoful francez nu a întreprins nimic pentru a modifica această atracție care ne înrobește și ne salvează în același timp.

Camus ne amintește de frumusețea dragostei, de sensul ei profund: „Dragostea nu are limite, și puțin îmi pasă că strânsoarea e fugară dacă pot îmbrățișa totul”⁷⁸. Dragostea nu durează mult raportat la infinita curgere a timpului, dar scurtul timp în care ea există este îndeajuns pentru a ne face să întrezărim absolutul și să-l pierdem în chiar momentul în care am crezut că l-am prins. Trecătoarea iubire ne salvează prin unicitatea ei: „Singura dragoste generoasă este aceea ce se știe trecătoare și totodată unică în felul ei”⁷⁹. Iubirea ne transformă, ne modifică uneori rațiunea de-a fi, ne justifică chiar existența. Celălalt poate fi prezent în noi, îl preluăm, ne schimbă: „Am vrea ca aceia pe care începem să-i iubim să ne fi cunoscut așa cum eram înainte de a-i fi întâlnit, ca să-și poată dea seama cum ne-au transformat”⁸⁰. Este prezentă la Camus convingerea că există o comunicare în tăcere între două ființe. Totodată, abordează și limitele pe care dragostea le poartă cu ea. Admirator al frumuseții feminine și „victimă” a farmecului feminin, își presară jurnalul cu însemnări despre robia la care ne supune relația cu femeile. Această continuă problematizare din partea unui filosof care postulează trăirea vieții este paradoxală raportat la propria credință, însă ea vine pe fondul unei continui zabateri pentru creație, unei munci continue pentru a-și scrie opera: „Sexul, straniu, străin, singuratic, care neconținut decide singur să meargă înainte, irezistibil deci și care trebuie

⁷⁷ A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 450.

⁷⁸ A. Camus, *Fața și reversul*, în vol. *Fața și reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara*, Editura RAO, București, 1994, p. 62.

⁷⁹ A. Camus, *Mitul lui Sisif*, în vol. *Fața și reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara*, Editura RAO, București, 1994, p. 157.

⁸⁰ A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 503.

urmat orbește, care, brusc, după ani de furie, înaintea altor ani de nebunie senzuală, refuză și tace – care prosperă în obișnuință, se impacientează în fața noutății și nu renunță la independență decât în momentul în care consimți să-l satisfaci deplin. Cine, fiind cât de cât exigent, ar putea vreodată să consimtă din adâncul inimii la tirania aceasta? Castitate, o, libertate!⁸¹. Iubirea introduce individul în raporturi complexe cu celălalt: este modificat de celălalt întrucât primește ceva de la el, dar celălalt devine și ocazia de a da, de a orienta individul în sensul dăruirii, de a-i da un sens vieții: „Cine nu dă nimic nu are nimic. Cea mai mare nenorocire nu este să nu fii iubit, ci să nu iubești”⁸². A iubi ca a dăruii modifică raporturile individului cu lumea, îl leagă într-un sens aparte, îi justifică existența, îl ajută să depășească absurdul, îl împlinește: „Nu morala, ci împlinirea. Și nu există altă împlinire decât cea a dragostei, adică a renunțării la sine și a morții pentru lume. Să mergi pînă la capăt. Să *dispari*. Să te dizolvi în dragoste. Forța iubirii va crea atunci, și nu eu. Să te cufunzi în abis. Să te dezmembrezi. Să te nimicești în împlinirea și pasiune adevărului”⁸³. În același timp faptul de a primi de la celălalt, de a fi acceptat de celălalt cu toate defectele sale, constituie o cale de scoatere a individului din absurdul singurătății sale, îl face să nu se mai simtă străin în lume, îl leagă de lume.

Absurdul poate fi depășit, așa cum am văzut, prin trăirea vieții. Aparține vieții și iubirea, deci iubirea poate constitui o cale de depășire a absurdului. Abordarea iubirii drept cale specială de depășire a absurdului este datorată relevanței acesteia în raport cu existența omului. Camus recomandă viața, dar nu orice fel de viață; conturează câteva coordonate necesare pentru existența umană, iubirea constituind una din cele mai importante coordonate. Iată un alt temei al unei morale: iubirea.⁸⁴ Care este diferența dintre iubirea postulatată de Iisus și cea despre care ne amintește Camus? Considerăm că pe fond nu este nici una; ceea ce ne determină să vedem, cel puțin pe acest interval, apropierea

sa de creștinism. Putem vorbi de abordări particulare ale iubirii la filozoful francez, centrate de multe ori pe iubirea față de o persoană de sex opus, de iubirea legată deseori de dorința sexuală, dar putem zări și iubirea pentru semenii, iubirea pentru natură, iubirea pentru ceea ce este. Pentru Camus problematică este abordarea rațională a credinței; lupta rațiunii de a explica, de a unifica, naște absurdul. Din această perspectivă putem considera, implicit, că teologia naturală conduce pentru Camus la absurd. Care ar fi raportarea față de teologia revelată? Nu putem răspunde la această întrebare, ceea ce nu ne împiedică să o punem. Nu dorim să identificăm cu orice chip asemănări între filozofia lui Camus și creștinism, dar nu ne putem împiedica să vedem, cel puțin pe un anumit interval, coincidența unor valori. Adăugăm la acestea și înrudirea filozofiei sale cu filozofia existențialiștilor spiritualiști ruși care au sfârșit printr-o redefinire a credinței, a fundamentelor religiei, printr-o apropiere de credință, chiar dacă modalitățile particulare de abordare pot fi considerate, la limită, eretice.

5. Morala – între afirmarea absurdului și depășirea lui

Abordarea moralei de către Camus este dominată de continua neîncredere în dreptatea săvârșită de oameni, în dreptul acestora de a judeca și de a pedepsi. Problema îndreptățirii judecății unui om de către ceilalți oameni este preluată de la existențialiștii ruși, în special de la Șestov și Dostoievski. În absența lui Dumnezeu, a impune unui om o pedeapsă pentru ceva considerat imoral, ba mai mult, a impune o pedeapsă în numele viitorului, este nedrept. Cine le dă dreptul oamenilor să judece alți oameni? Ne clădim fericirea pe suferința a mii de indivizi condamnați pe nedrept. Dovadă: miile de condamnați care au dreptate, unii fiind condamnați direct, alții implicit, dar toți au dreptate; sensul criticii filosofului francez este că viața are întotdeauna dreptate.

O interesantă dezbateră a perspectivei etice de către Camus o găsim în *Căderea*; romanul prezintă povestea unui personaj, Jean-Baptiste Clemence, fost avocat, care devine apoi judecător penitent; trebuie să-ți dai în vileag toate păcatele pentru a dobândi

⁸¹ *Ibidem*, p. 415.

⁸² *Ibidem*, p. 394.

⁸³ *Ibidem*, p. 342.

⁸⁴ Primul temei ar fi respingerea sinuciderii, deci afirmarea vieții.

dreptul de a judeca pe alții - aceasta înseamnă judecător penitent. Camus prezintă povestea unui om care își dă seama că trăiește o viață plină de minciună, la care se hotărăște să renunțe, ascultând parcă o voce a conștiinței din ce în ce mai puternică. Ruptura față de viața anterioară survine în momentul în care asistă la sinuciderea unei tinere prin înec fără a schița nici un gest; căderea corpului în apă îi declanșează sentimentul de vinovăție. Un om în care valorile morale străbat treptat, arătându-i adevărata lui înfățișare. Cât a fost avocat a fost un virtuos, deosebit de atent la suferința și nevoile celorlalți. Apăra, plin de înțelegere, criminali care uciseseră pentru că nu mai puteau îndura anonimatul. Camus introduce prin vocea personajului o critică a publicității făcută crimelor, publicitate ce conduce într-un fel la alte crime. Personajul va descoperi ulterior că modul lui de viață era o fațadă după care se ascundea și față de sine. Ideea de judecător penitent, judecător care își recunoaște mai întâi propriile crime pentru ca apoi să poată judeca, pare inițial conformă unui ideal de justiție. Analiza întreprinsă de Camus în *Căderea* ne arată și o altă fațetă a acestei autopedeșiri: ea devine temeiul pentru a judeca pe alții, ba chiar motivul predominant care ne determină să judecăm. Faptul că ne-am supus acestei judecăți ne dă parcă un ascendent moral asupra tuturor. Sesizăm astfel falimentul moralei până și în cele mai pure demersuri ale sale; prin toate gesturile lor oamenii caută motive pentru a judeca și a pedeși; totul poate fi un motiv pentru a judeca. Una din concluziile romanului: existența în societate înseamnă a te supune unei judecăți continue din partea semenilor; judecata societății ne izolează, ne înstrăinează.

În *Carnete* filosoful francez descrie o scenă în care condamnatul dorește doar să-l palmuiască pe procuror. Gestul declanșează ura procurorului care, cu timpul, începe să judece cu prea multă ură. Este condamnat. „Atunci un șuvoi iese din nou la suprafață. Asta înseamnă libertatea. Îl va palmui pe procuror”⁸⁵. Dar nu o face; tot ce dorește este să moară. Este o ilustrare a credinței că morala constituie o presiune, care stârnește o ură mocnită ce stă oricând gata să

răbufnească. Camus este convins că morala apasă pe oameni, e obositoare: „Da, e obositor să fii un ticălos. Dar e și mai obositor să nu vrei să fii un ticălos. De asta e toată lumea obosită, fiindcă toată lumea e puțin ticăloasă. Dar tot de asta cunosc unii o oboseală atât de mare, încât doar moartea îi va mai putea scăpa”⁸⁶. Filosoful francez ne spune că a abandonat punctul de vedere moral deoarece morala duce la nedreptate și abstracțiune: „Am vrut să trăiesc ani în șir după morala tuturor. M-am străduit să trăiesc ca toată lumea, să semăn cu toată lumea. Am spus ceea ce se cuvenea ca să fiu la unison, chiar când mă simțeam separat. Și la capătul tuturor acestor eforturi s-a produs catastrofa. Acum rătăcesc printre ruine, sînt fără lege, sfișiat, singur și acceptînd să fiu astfel, resemnat cu singularitatea și infirmitățile mele. Și trebuie să reconstruiesc un adevăr – după ce am trăit toată viața într-un soi de minciună”⁸⁷.

Filosoful francez consideră că omul absurd vede în morală doar justificări, în condițiile în care el nu are nimic de justificat; pentru el poate să existe responsabilitate dar nu există vinovăție. Chiar dacă neagă în repetate rânduri punctul de vedere moral, Camus lansează ideea unei morale, unei altfel de morale, o morală dominată de ideea de responsabilitate și din care este exclusă ideea de vină, o morală situată parcă „dincolo de bine și de rău”. Aproximarea de Nietzsche este evidentă, mai ales în ceea ce privește abordarea extrem de critică a moralei. Există însă și o perspectivă inversă în această abordare, respectiv considerația pe care Camus o are pentru cei săraci și necăjiți, pentru mulțime, considerație născută din empatie. Nu spre o morală a oamenilor superiori se orientează Camus ci spre o etică a vieții, a dreptului, și chiar a datoriei de a trăi, un sistem etic în care viața constituie o valoare supremă, chiar dacă e absurdă, în care sinuciderea și crima sunt respinse în mod categoric.

Nu pot fi de acord cu acei critici ai lui Camus care văd în filosofia sa, în special în postularea absurdului, respingerea oricărei etici (respingere ce are drept consecință nihilismul), respingerea întemeierii valorilor

⁸⁵ Albert Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 313.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 255.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 560.

pe transcendență. Rezerve am și în ceea ce privește apologetii filosofiei camusiene care încearcă să mute întreaga problematică pe terenul ontologiei, depășind astfel dificultățile unora din perspectivele sale asupra moralei. În mod indiscutabil există o perspectivă morală în filosofia lui Camus. La absurd se ajunge și printr-o abordare critică a moralei. Depășirea absurdului este văzută de filosoful francez ca posibilă de realizat și dintr-o perspectivă morală în care afirmarea vieții, a existenței individuale, constituie punctul central. Accentul este ontologic, dar ontologia sa fundamentează și un punct de vedere etic.

6. Justificarea estetică a lumii absurde

„Lumea absurdă nu admite decât o justificare estetică”⁸⁸.

Încerc să surprind aici două momente esențiale: posibilitatea unei ieșiri din impasul generat de absurd pe calea artei, și credința lui Camus în posibilitățile artei de a exprima ceea ce raționalității discursive îi scapă. Camus vede arta drept produs al revoltei omului împotriva absurdului: „Mai întâi, lumea absurdă nu se analizează în mod riguros. Ea se evocă și se imaginează”⁸⁹. Dacă în *Mitul lui Sisif* filosoful francez consideră că arta nu trebuie privită ca o cale de evaziune din absurd ci ca o relevare a acestuia, în scrierile ulterioare va surveni o răsucire în argumentare, trecând treptat spre relevarea rolului artei în depășirea absurdului. Camus pretinde de la creația absurdă: revolta, libertatea și diversitatea. Creația este mărturia revoltei omului împotriva condiției sale.: „Contrariul reacției nu este revoluția, ci creația. Lumea este tot timpul în stare de reacție, deci este neconținut în pericol de revoluție. Ceea ce definește progresul, dacă există unul, e că neîncetat creatorii de toate categoriile găsesc formule care triumfă asupra spiritului de reacție și de inerție, fără ca revoluția să fie necesară. Când acești creatori nu mai apar, revoluția este inevitabilă”⁹⁰. Creația ia sfârșit odată cu moartea creatorului; moartea creatorului dă sensul ultim al

operelor. În același timp „În acest univers opera devine pentru om sursa unică de a-și menține conștiința și de a-i fixa aventurile. A crea înseamnă a trăi de două ori”⁹¹. Omul absurd nu explică, consideră filosoful francez, ci simte și descrie. Această limitare a atitudinii omului coincide de fapt cu descrierea folosită de metoda fenomenologică.

Arta depășește absurdul, ne spune Camus, prin arătarea unității acolo unde rațiunea nu o poate sesiza: „Să dai o formă la ceea ce nu are, iată scopul oricărei opere. Nu există deci numai creație, ci și corectare. De unde importanța *formeii*. De unde nevoia unui stil pentru fiecare subiect, nu total diferit fiindcă limba autorului e oricum aceeași. Dar tocmai ea va face să sară în ochi nu *unitatea* cutărei sau cutărei cărți, ci a întregii opere”⁹². Opera trimite la unitatea pe care o caută rațiunea umană, prin intermediul creației dar și prin corectarea creației. Conceptul de creație corectată, ce este asociat de Camus artei, atribuie omului un rol de demiurg, chiar dacă unul minor, care reface conform nevoilor și posibilităților sale de înțelegere creația. Trebuie spus că, în viziunea lui Camus, prin intermediul creației, sub toate formele sale, omul reușește să depășească în bună măsură absurdul existenței sale, să-și găsească un sens în viață; geniul creator anticipează nevoile și tendințele oamenilor și intervenția sa reușește să evite de multe ori revoluțiile. Prin intermediul romanului, ne spune scriitorul francez, atât cititorul cât și scriitorul evadează din realitatea înconjurătoare, ceea ce reprezintă un act de revoltă; scriitorul împlinește această revoltă atribuind diverse trăsături, credințe, diferitelor personaje, sau trăindu-și posibilitățile prin intermediul diverselor personaje. În roman ființele își capătă o formă, aceasta le este fixată, cuvintele îndelung așteptate sunt pronunțate; are loc unitatea. Eroi romanelor desăvârșesc ceea ce noi nu împlinim niciodată. Artistul reface lumea pe cont propriu în dorința de unitate. Arta fixează și imobilizează; ea reconciliază singularul cu universalul. Raportarea la real a artistului este văzută de

⁸⁸ A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 189.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 200.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 449.

⁹¹ A. Camus, *Mitul lui Sisif*, în vol. *Fața și reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara*, Editura RAO, București, 1994, p. 172.

⁹² A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 299.

Camus ca având un dublu sens: prin ceea ce adaugă artistul refuză realul, iar prin ceea ce preia îl confirmă; nici o artă nu poate refuza în mod absolut realul.

Opera de artă exprimă dincolo de zona raționalului, în zona emoțiilor: „Opera de artă se naște atunci când inteligența renunță să mai emită raționamente asupra concretului”⁹³. Expresia începe acolo unde sfârșesc posibilitățile gândirii, preluând adesea experiențe. Opera este un fragment tăiat din blocul experienței, al acelei experiențe ce este incomunicabilă pe cale discursivă. Astfel, prin intermediul artei, omul absurd nu explică, ci simte și descrie. Camus optează pentru grija față de frumusețea naturii și artei ca parte integrantă a vieții noastre. Opera de artă constituie și o cale de comunicare: în opera de artă spiritul iese din sine pentru a se arăta celorlalți, indicând calea fără de ieșire către care ne îndreptăm toți: „Justificarea artei: adevărata operă de artă ajută sincerității, întărește complicitatea dintre oameni”⁹⁴.

Depășirea absurdului prin artă semnifică depășirea insuficiențelor generate de conflictul dintre dorința omului de unitate și iraționalitatea lumii, în parte prin shițarea unității la care aspiră omul în cadrul artei, în parte prin deplasare din domeniul rațiunii în domeniul sentimentelor, a emoțiilor.

CONCLUZII

Camus operează cu ceea ce am putea numi realitatea umană, cu datul existențial. El nu postulează principii și căi de acțiune unice și ultime, care ar avea ca efect dispariția omului ca om. Dacă rațiunea este responsabilă de apariția absurdului, atunci depășirea absurdului poate fi realizată prin renunțarea la rațiune. Problema e că renunțarea la rațiune n-ar însemna o depășire a absurdului ci o anulare a lui. Odată cu anularea rațiunii, deci și odată cu anularea absurdului, omul ar dispărea ca om. Este prezentă astfel imposibilitatea existenței unei soluții tranșante pentru a rezolva problema. Filosoful francez are prezentă în minte imaginea societății

acelor vremuri, în care se remarcă ascensiunea sistemelor totalitare sub imperiul cărora omul dispare ca om și devine fiară. Aceste sisteme politice constituie rezultatul aplicării unor principii teoretice postulate de unii filosofi și preluate de politicieni. Aceasta echivalează pentru Camus cu falimentul rațiunii, cu neîncrederea în eficiența ei în relația cu lumea, cu sesizarea limitelor rațiunii prin intermediul efectelor istorice. Absurdul este determinat și de nedumirerea creată de atrocitățile oamenilor, care raționali fiind, au putut da o întrebuintă atât de malefică rațiunii. Cum să mai crezi în puterea rațiunii când ești martorul suferinței a milioane de oameni datorită unor sisteme politice care au fost create prin apelul la rațiune? Dacă rațiunea a putut fi mama acestor monștri, ce credit mai putem să-i acordăm? Acestea sunt întrebări implicite în toate demersurile filosofului francez. În același timp, modul nostru de existență este tributar rațiunii, se desfășoară în cadrele trasate de rațiune. În acest context devine lesne de înțeles oscilația lui Camus între rațiune și sesizarea absurdului declanșat de limitele rațiunii, de aplicarea rațiunii, poate, la chestiuni inadecvate rostului ei.

Trebuie remarcată ambiguitatea lui Camus față de abordarea absurdului: absurdul constituie o temă permanentă a reflecțiilor sale, dar sunt și momente în care neagă această preocupare. Negația intervine în special în momentele în care este identificat ca „filosof al absurdului”, fapt ce riscă să întunece perspectivele despre el; negația intervine mai ales ca o luptă împotriva închiderii gândirii sale într-o definiție, într-un șablon. Camus nu vrea să fie asociat cu nici o definiție, cu nici un curent filosofic, deoarece asta ar risca limitarea interpretărilor gândirii sale, orientarea lor spre o anumită direcție. El vrea să fie privit ca gânditor liber de orice închistare a gândirii într-un curent sau altul. Nu este exclusă și teama de a fi asociat cu implicările politice ale unora dintre existențialiștii francezi. Filosoful francez dorește să depășească regulile, clasificările, orice încercări de raționalizare a unor domenii ce nu pot fi raționalizate fără riscul pierderii înțelesului lor profund. Lipsa catalogării într-un curent sau altul implică abordarea sa fără prejudecăți; cititorul nu vine pregătit să citească un „alt existențialist”, nu-și pregătește

⁹³ A. Camus, *Mitul lui Sisif*, în vol. *Fața și reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara*, Editura RAO, București, 1994, p. 174.

⁹⁴ A. Camus, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002, p. 229.

categoriile înțelegerii pentru a închide totul într-un sistem. Camus n-a vrut să fie sistematizat, deși străbat în însemnările sale încercări de proiectare a operei sale, de ordonare a ei. Asistăm, la fel ca în cazul lui Șestov, la o abordare a iraționalului de pe poziții raționale; apar și diferențe față de filosoful rus, cea mai importantă fiind recurgerea la mijloace de expresie artistice, în condițiile în care consideră că arta poate exprima ceea ce discursului nu-i reușește.

Cultivă Camus indiferența ca refugiu împotriva absurdului? Am crede că mai degrabă revolta, chiar dacă aceasta apare într-un stadiu ulterior. Problema înțeleșului pe care Camus îl dă absurdului trebuie abordată ținând cont de ansamblul operei sale. Chiar dacă el vede preocuparea pentru absurd ca fiind doar o perioadă în gândirea sa, putem remarca, mai ales în *Carnete*, că revine continuu cu precizări, definiții și completări ale absurdului. Cu toate că absurdul reprezintă numai o perioadă din opera sa, este o perioadă pe care autorul nu o neagă odată cu depășirea ei, aceasta fiindu-i prezentă cel puțin ca „fostă”; un trecut ce străbate în prezent. Mai ales că va cupla absurdul cu revolta, revolta, un alt stadiu al gândirii sale, devenind de neînțeles în absența absurdului.

Absurdul pune problema existenței conștiinței. Dacă fenomenologia postulează o conștiință care nu are interior, care este continuă vizare și dare de sens, în momentul în care sensul atribuit de conștiință fenomenelor dispăre, conștiința este străbătută de îndoială în ceea ce privește posibilitatea ei de existență. În acest moment putem considera că survine „trezirea” conștiinței. Dacă îl considerăm pe Camus adept al fenomenologiei, putem constata posibilitatea de apariție a absurdului determinată tocmai de principiile acestei filosofii. Ideea unei conștiințe care vizează continuu lucrurile, care nu are interior, a cărei apariție și existență este determinată de contactul cu lucrurile, a cărei sarcină este să acorde un sens lucrurilor pentru a putea accede la ele, constituie principala premisă a absurdului. În zona de contact dintre conștiința care încearcă acordarea sensurilor și lumea care nu se supune întotdeauna sensurilor prescrise de conștiință, care este indiferentă față de orice încercare de raționalizare, apare absurdul, definit în

principal ca o ruptură dintre om și lume. O problemă ce necesită precizări o constituie înțelesul pe care Camus îl acordă noțiunii de lume. Optăm pentru înțelesul cotidian, în care conceptul *lume* acoperă în genere tot ce există, fiind oarecum indiferent față de existența umană, sau preferăm înțelesul pe care unii filosofi existențialiști îl acordă acestui concept, postulând posibilitatea existenței unei lumii numai în zona umanului, ca dependentă de oameni, creată și recreată continuu de aceștia? Dacă optăm pentru prima variantă, care include în *lume* oamenii și tot ceea ce există, opoziția dintre raționalitatea umană și lume coincide în bună măsură cu opoziția om-natură. Dacă alegem ce-a de-a doua variantă, în care prin *lume* se înțelege oamenii și ansamblul de semnificații pe care aceștia le dau lucrurilor înconjurătoare, atunci absurdul trebuie circumscris opoziției om-omenire. Consider că nu putem tranșa în mod radical această dilemă, însă sunt înclinat văd ce-a de-a doua variantă ca fiind mai aproape de gândirea lui Camus, absurdul fiind datorat predominant construcțiilor raționale cu care omenirea vrea să îmbrace natura și pe ea însăși, construcții care nu acoperă întotdeauna, ba chiar care acoperă rareori, traseele pe care se înscriu existențele individuale. Omenirea își „îmbracă” indivizi cu „hainele” rațiunii, începând chiar de la naștere, haine care deseori se dovedesc cu mult prea strâmte pentru unii oameni, limitându-le posibilitățile de mișcare, stingherindu-le existența, ba mai mult, care nu-și împlinesc nici rostul pentru care au fost date: unora dintre indivizi le este prea frig, altora prea cald; pe unii oameni rațiunea îi duce la absurd atunci când aceștia îi urmează indicațiile, pe alții atunci când cerințele lor nu pot fi acoperite de logică.

Problema absurdului naște câteva întrebări care necesită un răspuns: Ne duce absurdul la problema „lucrului în sine” kantian, la problema imposibilității conștiinței de a cunoaște ceea ce este? Implică absurdul o teză a incognoscibilității lumii? Problema este a omului, care nu are posibilitatea cunoașterii, absurdul fiind un moment de trezire din „beția” idealistă? Sau problema este a lumii care nu are o organizare logică, așa cum ar trebui, pentru a nu interveni ruptura sa de conștiința individului? Trebuie să se adapteze

conștiința la lume, sau lumea să fie conform posibilităților conștiinței?

Absurdul reprezintă o problemă filosofică ce afectează în mod radical individul, îi sparge toate convingerile. Absurdul apare în existența individului, este o problemă existențială ce este generată de atitudinea lui teoretică, de dorința, de pretenția de a cunoaște totul. Prin problema absurdului Camus ne relevază un om care, datorită preocupărilor teoretice, uită să trăiască, care încearcă să modeleze lumea după propriile dorințe și putințe, care își însușește un comportament de creator, de stăpân al lumii, care încearcă să înghesuie lumea în concept, să o supună. Atitudinea teoretică, ce s-a transformat treptat în una practică, ratează trăirea vieții de dragul explicării ei, dorind să o transforme conform postulatelor rațiunii. Camus nu indică o zonă anume care este responsabilă de această ruptură, sugerând totuși mai multe posibilități: problema logicii care nu reușește să fie un instrument adecvat în relația omului cu lumea, insuficiența limbajului, care limitează existența lumii la posibilitățile de exprimare ale individului, sau care sunt proprii lumii. Filosoful francez, chiar dacă neagă acest fapt, se situează în zona de probleme a filosofiei existențialiste; preocuparea pentru existența individului, „trezirea” produsă de momentele ultime (angoasa în fața morții la Heidegger, greața la Sartre), constituie teme ce pot fi alăturate absurdului, absurdul având și rolul de ruptură existențială, de trezire a individului, de cutremurare a conștiinței care își pune, implicit sau explicit, problema propriei existențe.

Am vorbit de căi de ieșire din absurd propuse de Camus. Trebuie să fim mai exact: toate căile de ieșire din absurd propuse nu anulează existența absurdului, ci indică depășirea și păstrarea lui în același timp. Absurdul și depășirea absurdului sunt concepte corelate, ambele făcând parte, și trebuind să facă parte, din existența individului. Absurdul nu este numai un moment ocazional al existenței ci și unul necesar. Putem vorbi de rolul de trezire a individului pe care îl are absurdul. Camus nu încearcă doar un tratament la o „boală” a conștiinței (la o maladie a rațiunii). Demersul său trebuie să fie înțeles în integralitatea lui:

relevarea absurdului, în *Mitul lui Sisif*, spre exemplu, nu are doar rostul de a arăta o „boală” a conștiinței pentru ca imediat după aceea să-i prescrie tratamentul, ci și de a indica un moment necesar al conștiinței, care trezește la existență individul. Într-un fel absurdul, în modul în care apare el în opera lui Camus, este tocmai un „tratament” aplicat conștiinței, care are rostul de a o trezi, de a o determina să renunțe la idealismele care o domină și care ascund răul. Absurdul trezește conștiințele adormite, conștiințele ce se lasă hipnotizate de postulatele teoretice, de legile moralei, de dorința de raționalitate a lumii existentă în individ, de autoamăgirea în care individul se complăce. Absurdul este dușul rece care trezește conștiința individului la realitate, care arată maladiile rațiunii. Absurdul scoate individul din impersonalul *se* heideggerian obligându-l să-și asume existența așa cum este; absurdul deplasează individul din domeniul lui *solen* în cel al lui *sein*. Pentru Camus absurdul nu este o boală ce trebuie vindecată, ci este un medicament ce trezește conștiința, un medicament care antrenează numeroase efecte secundare. Absurdul este *angoasa* în fața morții abordată de Heidegger, dar și mai mult decât atât. Dacă pentru Heidegger „trezirea” are loc prin intermediul conștientizării propriei morți, conștientizarea ce trebuie să aibă loc continuu, conștientizarea propriei morți (nu a faptului că suntem muritori, pentru că atunci am fi în zona lui „se” moare, deci a impersonalului *se*) fiind perspectiva din care trebuie să privim totul, pentru filosoful francez trezirea nu se limitează la conștientizarea limitei noastre temporale, a existenței noastre în timp, ci o extinde și la conștientizarea limitelor rațiunii noastre, a faptului că lumea depășește posibilitățile conștiinței noastre. Heidegger sparge discretul sentiment de nemurire care ne însoțește existența și care ne perturbă raportările la ființă, iar Camus rupe magia unei conștiințe care are pretenția unei identități între sensul acordat de conștiința lumii și ființă.

Raportat la absurd ne apar ca soluții depășirea absurdului prin renunțarea la ceea ce-l determină, respectiv prin renunțarea la rațiunea omului sau prin postulare iraționalității lumii. Dacă aș considera că doar acestea sunt căile posibile de depășire a

absurdului atunci aş fi obligat să spun că filosoful francez s-a îndreptat spre ce-a de-a doua variantă, spre asumarea iraționalității lumii, spre trăirea vieții într-o lume irațională. Absurdul nu este posibil decât în interiorul logicii⁹⁵. Formele de expresie umană care exced principiile logicii pot depăși absurdul. Tentația nerostită a filosofiei lui Camus, dar veșnic prezentă, este o „filosofie” ce se poate desfășura în afara logicii, poate în zona inconștientului, în zona trăirii eliberată de presiunile raționale, unde viața își este propria justificare. Evident, toate formele de expresie și de receptare a acestor expresii care se desfășoară în afara logicii, care încearcă să o ocoloască pentru a-i depăși și limitele, nu mai constituie o filosofie în înțelesul consacrat al termenului, sau constituie ceea ce a fost definit în mod impropriu ca filosofie „irrațională”, sau a „inconștientului”.

Trebuie să dăm și o altă valență absurdului: absurdul are și rostul de a arăta limitele rațiunii umane. Într-o lume în care omul a renunțat la Dumnezeu și și-a asumat greaua sarcină de-a deveni el Dumnezeu, de-a organiza lumea conform principiilor rațiunii, apariția absurdului ca evidențiere a limitelor rațiunii arată omului ceea ce el nu va fi niciodată, ceea ce-i lipsește: Dumnezeu. În lipsa lui Dumnezeu omul, urmând calea rațiunii, a eșuat. Acest eșec trebuie să-l trezească pe om, trebuie să-i releve finitudinea marcată de existența-întru-moarte, să-și vadă moartea ca punct terminus al existenței, și să dimensioneze viața în funcție de această limită temporală a existenței, viața lui și a semenilor săi. Odată cu dispariția credinței în Dumnezeu moartea este fără speranță. Camus leagă existența adevărului de existența morții fără speranță: „Și totuși nu există adevăr uman dacă nu există, în fine, acceptarea morții fără speranță. Înseamnă acceptarea limitei, fără semnare oarbă, într-o tensiune a întregii ființe care coincide cu echilibrul”⁹⁶. Uciderea lui Dumnezeu conduce or la căutarea altei divinități (și se ajunge a diviniza într-un fel sau altul diferite aspecte, acte etc.) or la o

divinizare a omului într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat. Păstrăm în minte atributele divinității și încercăm să găsim un personaj pentru ele. Parcă cineva trebuie să fie cel mai..., și începem să credem treptat că, la urma urmelor, de ce n-ar fi omul. Mai întâi îl căutăm pe cel mai... în diverse domenii, de la sport la știință. Ne lipsește umilința; a fost anulată de atenuarea rolului divinității și de tehnică. Avem mai multă putere decât posibilități de control asupra ei.

Filozoful francez identifică posibilitatea, necesitatea chiar, depășirii absurdului prin revoltă, dar indică și riscurile pe care revolta le implică, riscuri care, odată împlinite, determină la rândul lor apariția absurdului. Soluția revoltei este prezentată ca o variantă necesară dar care impune o deosebită atenție pentru a nu recădea în absurd. Având în vedere dimensiunea revoltei trasată de Camus, trebuie să constatăm că nu este vorba de o soluție politică, de o recomandare a unui sistem politic sau moral, ci de o continuă încercare de depășire a absurdului urmând îngusta potecă a revoltei individuale.

Perspectiva din care Camus abordează relația religie-morală conduce la o întrebare: Cum se raportează în fond filosoful francez la creștinism? Poziția de pe care critică relația dintre religie și morală este influențată de scrierile lui Șestov; însă Șestov are ca premisă majoră a raționamentelor sale credința în existența unui creștinism original, care a fost denaturat de-a lungul secolelor prin alunecarea spre morală. Putem considera această premisă ca fiind „ascunsă” în raționamentele lui Camus? Dacă absurdul apare pe terenul rațiunii, în zona limitelor rațiunii, pare de înțeles respingerea teologiei naturale, însă nu și a teologiei revelate. Trăirea vieții nu exclude revelația, ba chiar o include, în măsura în care aceasta intervine în viața individului. Revelația poate să aparțină individului sau să-i parvină pe calea comunicării între oameni, pe calea artei. Camus constată că atât transcendența pe verticală, sub forma divinității, cât și transcendența pe orizontală, sub forma istoriei și a progresului, au eșuat în momentul în care au adus nedreptatea în prezent, în clipa în care s-au întemeiat pe suferința individuală. Creștinismul a eșuat în momentul în care a

⁹⁵ Problema ce însoțește această variantă, respectiv dacă este posibilă o gândire în afara logicii, necesită o clarificare. Nu intenționăm această clarificare în prezenta lucrare, dar ne vedem obligați să recunoaștem existența problemei.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 372-373.

întemeiat o morală prin intermediul căreia oamenii și-au arogat dreptul de a judeca alți oameni și de a-i pedepsi după relativa justiție omenească, justiție raportată la diferite criterii de dreptate, la diferite morale. Nu poate fi vorba de dreptate absolută pe pământ în condițiile în care regulile după care este judecat individul sunt diferite de la o perioadă istorică la alta, ba chiar de la o regiune la alta. Mai mult chiar, criteriile sunt create de un model social ideal, pe care nimeni nu-l respectă cu adevărat, dar pe care membrii comunității se prefac că îl respectă cultivând virtutea formală. În *Străinul* personajul își asumă adevărul propriei vieți, spune sincer ce trăiește și ce gândește, nu din eroism ci pentru că nu știe să fie altfel decât sincer; nu a reușit să interiorizeze cameleonismul societății, să plângă atunci când „se plânge”, să se căiască atunci când „se căiește”. Condamnarea sa la moarte este datorată nu atât crimei cât „agravamentelor”: nu s-a comportat în viață așa cum „se comportă”. Problema justiției pe care oamenii au pretenția că o înfăptuiesc aici pe pământ, în numele divinității sau progresului, este reluată în mod constant de Camus în scrierile sale. Întemeierea justiției și moralei pe divinitate conduce la moartea divinității; „Dumnezeu a murit” ne spune Nietzsche. Șestov clarifică sensul acestei afirmații spunând că este vorba de divinitate așa cum au creat-o secolele de creștinism și teologii, de divinitatea în numele căreia oamenii judecă și condamnă alți oameni. Plecând de la această judecată pe care oamenii o exercită unii împotriva altora filosoful francez ajunge la concluzia că judecata de apoi are loc aici, pe pământ, în fiecare zi. În *Căderea* este dezvăluit unul din resorturile intime care stă la baza dreptului de a judeca pe care și-l arogă oamenii: penitența. Judecătorul penitent este cel care își recunoaște greșelile tocmai pentru a avea dreptul să-i judece pe ceilalți. Penitența, care ar trebui să fie un act de purificare, este determinată de dorința de a putea judeca pe ceilalți. Respingerea transcendenței orizontale, deci a istoriei ca justificare și a progresului, are loc tot prin intermediul moralei. Camus nu poate accepta condamnarea unor nevinovați în numele unui progres viitor, în numele unui bine postulat ca posibil de realizat cândva. Toate aceste critici aduse moralei se bazează pe credința în

unicitatea existenței individului, în dreptatea pe care o are *a priori* orice viață umană prin însuși faptul că există. Soluția propusă de Camus: o transcendență „în imanență”, o depășire a omului înspre om, înspre ce este mai pur în el, înspre trăirea vieții cu frumusețea și tristețea ei.

Odată cu descoperirea absurdului și în încercarea de a-l depăși se menține Camus pe tărâmul rațiunii sau postulează depășirea rațiunii? Considerăm că putem vorbi de o ambiguitatea a filosofului francez în abordarea acestei probleme. O ambiguitate născută nu din dificultăți de expresie, de neatenția în argumentare, ci o ambiguitate intenționată, determinată de însăși aspectele existenței. Și această ambiguitatea (poate, mai degrabă, ambivalență) o putem constata și în morală: Camus dezvăluie problemele pe care le ridică orice morală, nedreptățile pe care le determină, dar asta nu înseamnă că postulează anularea oricărei morale. În scrierile sale putem zări schițate principii de morală: desființarea pedepsei cu moartea, respectarea dreptului la viață, comuniunea, respectarea naturii etc.. Chiar și problema absurdului existenței și a depășirii lui înspre continuarea existenței, deși se situează pe tărâmul ontologiei, are importante consecințe morale; centrarea abordărilor pe existența individului schițează premisele unei morale.

Literatura lui Camus ne face să trăim situațiile existențiale abordate, problemele pe care le naște existența. Putem vorbi, în cazul filosofului francez, de o altfel de abordare a filosofiei, o abordare din două perspective: una discursivă, în care sunt prezentate problemele, sunt sugerate soluții posibile, și una descriptivă, în cadrul căreia autorul ilustrează prin mijloacele artistice problemele filosofice abordate. Accentul la Camus cade pe a arăta; a recomanda este limitat. Camus, asemenea lui Heidegger, crede în posibilitățile artei de a depăși insuficiența mijloacelor de expresie discursivă. Și, mai mult decât Heidegger, apelează la aceste mijloace de expresie, pentru a-și prezenta gândurile, pentru a aduce la îndemâna cititorilor (și spectatorilor, dacă ne gândim la piesele de teatru) înțelegerea problemelor existenței umane, așa cum le-a descoperit. În operele sale literare scriitorul francez abordează temele sale de interes pe mai multe planuri,

încercând să evidențieze problema tratată și prin intermediul personajelor secundare. Întâlnim chiar continuări ale temelor principale dintr-o operă în fundalul altei opere; spre exemplu, prezentarea din *Străinul* apare reluată, ca o informație ocazională, și în *Ciuma*, aici povestea fiind prezentată sumar, din afară, așa cum apare ea în ochii opiniei publice. Astfel, drama individuală devine un fapt divers pentru ceilalți, situație ce demonstrează insensibilitatea societății față de problemele indivizilor, etichetele aplicate diverselor întâmplări în spatele cărora se ascund adevărate drame. Provenit din popor, așa cum afirmă în repetate rânduri, Camus urmărește o anumită simplitate în exprimare pentru a fi accesibil celor în rândul cărora a trăit, și cu care se simte solidar. Nu folosește un limbaj filosofic complicat, dar exprimă probleme filosofice complexe într-un limbaj simplu. Mijloacele artistice folosite pentru a-și exprima gândurile determină trăirea problemelor existențiale de către cititor, sparge distanța dintre cititorul obișnuit și problemele filosofice expuse, determină cititorul să gândească, conducându-l la probleme prin trăirea lor. La limită, am putea spune că filosoful francez deplasează filosofia din zona teoretică în zona sentimentelor, a trăirilor efective. De altfel, în condițiile în care absurdul apare ca o ruptură ce intervine între încercarea omului de raționalizare a lumii și indiferența lumii față de această încercare, trăirea vieții cu o oarecare indiferență față de conceptele teoretice și față de postulatele moralei chiar (dar cu un minim de morală, am putea spune), constituie una din căile de ieșire din absurd.

Capitolul *Justificarea estetică a absurdului* încearcă să surprindă două momente esențiale: posibilitatea unei ieșiri din impasul generat de absurd pe calea artei, și credința lui Camus în posibilitățile artei de a exprima ceea ce raționalității discursive îi scapă. Depășirea absurdului prin artă semnifică depășirea insuficiențelor generate de conflictul dintre dorința omului de unitate și iraționalitatea lumii, pe de o parte prin shițarea unității la care aspiră omul în cadrul artei, pe de altă parte prin deplasare din domeniul rațiunii în domeniul sentimentelor, a emoțiilor. Artă poate satisface într-o măsură mai mare decât rațiunea dorința omului de

unitate deoarece recurge la un limbaj mai complicat, la un metalimbaj, ce cumulează mai multe posibilități de expresie și semnificare, și care se adresează mai multor „receptori”. Totodată, artă deplasează problema unității lumii din zona discursivă în zona emoțiilor. Cerința de unitate este în parte satisfăcută de mijloacele artistice și în parte anulată de deplasarea în zona emoțiilor artistice. Nu întotdeauna este posibilă decodarea emoțiilor în limbajul rațional, apărând astfel o zonă de indeterminare rațională ce poate fi semnificată în mod variat, inclusiv în sensul unității dorite de individ. Astfel, într-o anumită măsură, artă poate constitui un panaceu pentru maladiile conștiinței generate de absurd și printr-un efect placebo. În același timp artă trage individul în sfera ei de expresie și accedere la expresie, smulgându-l de sub imperiul rațiunii. Această „smulgere” nu are loc în mod forțat, nu trebuie înțeleasă ca o deplasare brutală a omului dintr-un mediu care îi este familiar, rațiunea, într-o sferă profund nefamiliară care ar fi artă. Mai degrabă lucrurile trebuie privite invers: rațiunea reprezintă un mediu familiar forțat, în care individul a intrat prin adopție, și în care încearcă să se descurce cu mijloacele învățate, în timp ce artă este situată în zona mediului familiar în mod profund individului, mediu temporar uitat, la care el poate accede prin intermediul unui „limbaj” ce-i este dat prin naștere - limbajul sentimentelor - și a unor „instrumente” de comunicare cu care s-a născut: toate simțurile sale. Deplasare omului în zona artei modifică într-o oarecare măsură și fundamentele individului, principalele probleme pe care acesta și le pune și modalitatea de rezolvare a lor. Camus abordează artă și din perspectiva creației corectate: artă corectează creația atunci când aceasta nu corespunde nevoii omului de raționalitate. Artă arată totodată lumea și așa cum ar trebui să fie, așa cum poate ea fi văzută prin filtrul rațional. Artă, ca mediator între rațiune și lume, dă o formă lumii pe înțelesul rațiunii și lansează în lume forme ce exprimă posibilitățile rațiunii, situate în limitele rațiunii. Artă depășește absurdul și prin arătarea unității acolo unde rațiunea nu o poate sesiza; unitatea unei opere trimite la unitatea lumii.

BIBLIOGRAFIE

CĂRȚI

1. CAMUS, ALBERT, *Carnete*, Editura RAO, București, 2002.
2. CAMUS, ALBERT, *Fața și reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara*, Editura RAO, București, 1994.
3. CAMUS, ALBERT, *Străinul, Ciurma, Căderea, Exilul și împărăția*, Ed. RAO, București, 1993.
4. CAMUS, ALBERT, *Primul om*, Ed. RAO, București, 1994.
5. CAMUS, ALBERT, *Eseuri*, Editura Univers, București, 1976.
6. CAMUS, ALBERT, *Exilul și imparatia: eseuri și nuvele*, Editura pentru literatură, București, 1968.
7. CAMUS, ALBERT, *Teatru*, Univers, București, 1970.
8. HEIDEGGER, MARTIN, *Ființă și timp*, Editura Humanitas, București, 2003.
9. IVLAMPİE, IVAN, *Meditații despre divino-umanitate*, Ed. Dominus, Galați, 1999.
10. SAGI, AVI, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*. Translated by Balya Stein. Value Inquiry Book Series, Vol. 125. Amsterdam: Rodopi, 2002.
11. ȘESTOV, LEV, *Binele în învățătura contelui Tolstoi și a lui F. Nietzsche*, în vol. *Filosofia tragediei*, Editura Univers, București, 1999.
12. STERE, ERNEST, *Doctrine și curente în filozofia franceză contemporană*, Editura Junimea, Iași, 1975.
13. VITNER, ION, *Albert Camus sau tragicul exilului*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968.

STUDII

1. COMTE-SPONVILLE ANDRÉ, *L'absurde dans Le Mythe de Sisyphe*, In *Albert Camus et la philosophie*, P.U.F (Paris), 1997.
2. HOCHBERG, HERBERT, *Albert Camus and the Ethic of Absurdity*, in *Ethics*, The University of Chicago, volume 75.
3. JOSEPH M DE TORRE, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, The Review of Metaphysics., Washington: Jun 2004. Vol. 57, Iss. 4; pg. 865, 3 pgs.
4. LOWEN, JEANETTE, *How can we live in the world of the absurd? The humanism of Albert Camus*, Free Inquiry, Buffalo: Fall 1994. Vol.14, Iss. 4.
5. MADISON, G., *Ricoeur and the Hermeneutics of the Subject*, in *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers, 1995.