

Orizonturi pragmatice ale absurdului tragic: o lectură semiotică a lui Albert Camus

Abstract. In my paper, I focus on some pragmatic aspects of Albert Camus's concept of *tragic absurdity*. I'm interested in analyzing Camus's reflexive parable from a semiotic standpoint; its importance resides in the fact that it proves that a work has the possibility of moving across spaces and epochs. This translates into the situation that the work may lose the connections with the initial context of its production. Moreover, this leads to decontextualisation and to a fundamental ambiguity – that of the text that is in the danger of being fully closed in itself. The semiotic effort becomes now necessary in the quest for new and suitable interpretations, but we have to keep in mind the fact that this effort starts from just a few clues that are still left behind, and this leaves open the possibility of different interpretations, that depend on the context of the receiver.

Keywords: Albert Camus, tragic, absurdity, semiotics, pragmatics

1. Introducere

În contextul interpretării de natură pragmatică, practica lecturii relevă semnificatul intenționat al tramei ce ipostaziază esența absurdă a tragicului, o esență care prin ea însăși este independentă de interpretarea avizată. Demersul pragmatic vizează limbajul în context, într-un conglomerat de domenii diverse, acreditat ca pragmatică de tip perlocuționar, determinând provocarea unor efecte în situația de comunicare.

În practica semiotică, a interpreta un text înseamnă a-i pune în lumină semnificatul intenționat de autor sau natura obiectivă, esența sa, prin ea însăși, independentă de interpretarea noastră. În consecință, parabola reflexivă, inițiată de Albert Camus, demonstrează proprietatea operei de a circula în epoci și spații îndepărtate față de contextul

* Universitatea „Al. I. Cuza” Iași.

producerii ei, decontextualizarea textului și ambiguitatea sa fundamentală care se închide în sine; proprietatea lecturii de a genera interpretări inedite, pornind de la câteva indicii lacunare, permițând accesul la o sursă de enunțare ca modalitate de funcționare a textului; variabilitatea sa în diferite contexte de interpretare, nereprezentând un element stabil, un suport pentru diversele interpretări ce corespund contextelor de receptare.

În ansamblul unor convenții fixe, parabola politică din *Ciuma* transgresează linia trasată de o convenție prestabilită și își construiește propriile modalități de interpretare, instituind pactul „între necesitatea de a fi înțeles și aceea de a rămâne neînțeles, de a coopera și de a destabiliza automatismele lecturii” (Maingueneau 2007, 56). Astfel caracterul pluricodic sau volumic al sensului textual devine rezultatul coexistenței unor coduri diferite, unul euristic și unul hermeneutic.

Reevaluând concepțiile kantiene depre sensul Istoriei, Albert Camus e cunoscut ca autorul unei concepții tragice unitare asupra existenței definite de un tragism permanent al devenirii în care Istoria este ”oarbă devenire, deschisă către nicăieri sau nimic” (Țuțea 2008, 48). Problema absurdului trebuie privită în sens ontologic, ca o completare a ontologiei existențialiste, sensul absurdului se sprijină pe structura absurdului existenței umane. Individualitățile camusiene sunt expresiile damnării la un efort perpetuu, fără speranță, fără perspectivă, dar care nu renunță, revelând în tragicul situației sale voința de înfrângere a destinului prin acceptarea sa: „disprețul față de zei, ura față de moarte, pasiunea pentru viață i-au adus acel supliciu de nespul al ființei care se străduiește în vederea a ceva ce nu va fi niciodată terminat” (Camus 2000, 45).

Din punct de vedere hermeneutic, existența devine, în perspectivă metafizică, „pură facticitate, ea nu răspunde niciunei necesități, venirea ei pe lume nu va umple niciun gol, ființa este fără rost, fără cauză și fără necesitate: definiția însăși a ființei ne dezvăluie contingenta ei originară” (Sartre 2004, 134). Semnificant al tragicului modern este absurdul, efect al segregării ireconciliabile dintre ființă și propria viață. Înțeleasă ca unitate a contrariilor, ființa nu se mai identifică cu latura sa spirituală, Camus configurând procesul de „dez-antropomorfizare”, de reconsiderare umană pe baza unor componente inferioare, în urma căruia el se identifică cu lumea.

Structura tragicului camusian se particularizează în absurdul contradicțiilor care redefinesc ființa, surprinsă în momente de excepțională tensiune. Ființa umană acceptă lumea pe care o poate explica, în timp ce într-o lume lipsită de sens, se simte străină, exilată, anxietatea revelându-se la resentimentul unui univers opac, independent de rațiunea umană. În definirea

absurdului Camus realizează un contrapunct al nostalgiei după unitate, esență a dramei umane. În cele din urmă, funcția absurdului va fi de trezire a conștiinței, în ipostază de „limită care e menținută ca limită tocmai prin disputa cu ea” (Rotilă 2010, 156).

2. Poetica „absurdului tragic”: nuclele tematice și structuri ideatice

Pentru filosofii existențialiști, poetică a libertății, revendicat de conștiințele existențialiste, romanul reprezintă un gen metafizic al condiției umane, în sensul unei filosofii care nu se reduce la abstracția aridă, devenind reflecție trăită și act creator. În lucrarea *Albert Camus ou l'ame revoltee*, Fr. Jeanson definește *Ciuma* drept roman metafizic în care „răul absolut apasă asupra întregii existențe conștiente” (Jeanson 1952), reflectându-se în analiza psihologică, competența istorică și reflecția intelectuală.

Scriitorul francez legitimează un context configurator al textului metafizic care nu este unul obișnuit, este un moment de o excepțională tensiune în cursul dramatic al existenței, reflectând contradicții de o fundamentală însemnătate istorică. Creatorul unui roman fără determinări temporale, text încărcat de simbolism metafizic, *La Peste* devine expresia trecerii de la perspectiva conștiinței închise în sine, la teza afirmării prin solidaritate, necesară pentru ca această revoltă să-și poată dovedi eficiența, pentru a nu fi ancorată în dilema revoltei pure sau a revoltei metafizice. Atestând o dimensiunea documentară, devenind o mărturie despre om, despre realitatea sa profundă, adică un roman al condiției sale umane, *Ciuma* extrapolează printr-o dimensiune tragică, categoriile negative determinate, moartea, absurdul sau angoasa, fenomene de coliziune a conștiinței cu limita.

Tezele romanului condiției umane sunt emblematice prin angajare, responsabilitate, orientarea spre ființă, alienarea de sine și de mundus, agonia conștiinței, lipsa de sens ontologic. Literatura absurdului avertizează că în permanență omului îi lipsește ceva care nu este de ordinul ființării, natura umană fiind una a contradicțiilor, atât de mare prin aspirațiile sale, atât de fragilă în neputința de a le îndeplini. Scriitorul exprimă substanța tragicului ca o prezență cu o existență secretă, afirmată cu forță, în momentul în care amenințarea devine ineluctabilă, scenariul tragic inserând în conștiința literară sentimentul acceptării fatalității, sentimentul unei istorii înlocuite cu destinul ce trebuie asumat. Apariția

omului absurd a oferit filosofilor și esteticienilor un teren favorabil pentru meditații și aserțiuni adesea contradictorii.

Raportul tragic al vieții, determinată de logica conjuncției *și / și*, excluzând logica disjuncției *sau / sau*, refigurează situația ontologică camusiană care circumscrie un individ convertit în instrument al istorie, pierzându-și individualitatea, asumându-și istoria incertă și relativă, pierzând orice suport în privința valorii și a necesității existenței sale, devenind o conștiință descumpănită într-un univers absurd, dar riscându-și suprema ipostază a libertății, aceea a aspirației infinite, a tentării limitei absolute. Răsturnarea perspectivelor se circumscrie tehnicilor de creație camusiene ce redau pertinent degradarea conștiință a existenței dar și sustragerea comunității de sub incidența legii și a necesității, situându-se în perimetrul de influență a arbitrarului.

Definit drept artă a marilor conflicte, a înaltei tensiuni, a arhetipurilor generale, a sublimului, romanul circumscrie o sumă de relații de natură politică, morală, artistică, culturală care desemnează situația omului ca ființă socială, concept necesar studiului esenței umane (Jeanson 1952). Temele fundamentale în creația lui Camus se definesc prin reacțiile umane în coliziune cu absurdul, revolta, eșecul, ilogicalul existențial, precaritatea condiției umane dusă la absurd. Realitatea umană devine, în perspectivă metafizică, pură facticitate, ea nu răspunde niciunei necesități, venirea ei pe lume nu va umple niciun gol.

În literatura camusiană absurdă, pregnantă este tema noncomunicării, cuvântul poartă povara singurătății totale a insului în fața lumii, manifestându-se o reală demonitizare a limbajului. E simptomatică frecvența aproape obsesivă a problemei thanatice în literatura existențialistă când înstrăinarea umană atinge paroxismul prin legitimarea genocidului la dimensiuni universale. În literatura condiției umane, persistă înstrăinarea ontologică dată omului de la naștere, dimensiunile filosofice ale înstrăinării fiind augmentate și de aserțiunea sartriană: „omul este existența prin care neantul intră în lume” (Sartre 2004, 130).

Tema eșecului este transfigurat în destinul conștiințelor pentru că: „ființa este fără rost, fără cauză și fără necesitate: definiția însăși a ființei ne dezvăluie contingența ei originară” (Sartre 2004, 134). Discursul figurativ al romancierului francez devine expresia conflictului dintre ființa umană și fenomenul existenței ce tinde să se rezolve din ce în ce mai puțin, printr-o neacceptare, printr-o răzvrătire și în mod evident printr-o redefinire a ființei umane. Înțeleasă ca unitate a contrariilor, ființa nu se mai identifică cu latura sa spirituală. Camus urmărește un proces de „dez-

antropomorfizare a omului”, de remodelarea umanului pe baza unor componente inferioare, prin care el să devină identic cu lumea.

Structura tragicului camusian se particularizează prin contradicții care generează, situații neobișnuite, momente de excepțională tensiune, antinomii de o fundamentală însemnătate istorică în cursul dramatic al existenței. În literatura filosofică europeană, Albert Camus e cunoscut ca autorul unei concepții tragice unitare asupra existenței definite de un tragism permanent al devenirii. Sentimentul neființei începe să neli-niștească, să terifieze până când existența devine o lungă agonizare. La ce destin are viața sa, ființa nu mai găsește un răspuns precis, se cufundă în necunoscut, în neant, însă „neantul devine și loc al mântuirii și imolării umane, prin teamă și suferință” (Levinas 2006, 231).

Romanul modern refigurează ipostaza omului ca subiectum, etalon al oricărui adevăr, valoarea conștiinței sale fiind de a reuni determinațiile fenomenale ale naturii dar și pe cele noumenale ale libertății. Interesul literaturii condiției umane este deschiderea către ființă, în virtutea orientării heideggeriene a omului ca Dasein, acceptat ca „ființare construită ca fapt-de-a-fi-în-lume în interogare în propria sa ființă” (Naghiu 2009, 156).

Din metafizica modernă, romanul condiției umane preia principiul existenței antropocentrice, „al omului situat în centru, stabilind prin judecata sa norma adevărului, a binelui, a frumosului” și principiul existenței antropomorfe, prin care „esența subiectului uman, voința, cu tripla manifestare, de cunoaștere, de iubire, de putere, devine esența cea mai intimă a lucrurilor, ființa ființării” (Naghiu 2009, 156). Dasein-ul reprezintă topos-ul privilegiat pentru configurarea ontologiei camusiene în structura căreia „ființa devine nucleu de potențialitate și generativitate (libertate). Astfel ființa devine o structură deschisă ce ființează numai prin acțiunea ei în lume” (Pârvu 2001, 205).

Albert Camus reprezintă un autor de ontologie, raportat la domeniul revelației „adevărului despre ființă, dar și despre sensul morții interpretat ca sfârșit al ființei – ei în – lume, ca aneantizare” (Naghiu 2009, 156), astfel încât Ființa devine cea mai adâncă imanență, model generativ al ființării particulare și proiectul interior al ființării. În interiorul acestei ontologii umane vor fi suprasolicitate toate conceptele ce permit exacerbarea tragicului cauzat de absența sensului, de deruta și confuzia din plan rațional, secondată de un vid religios. În ontologia camusiană, sunt amplificate valorile drumului spre centru, refigurate în

trei trepte inițiatice, acreditate în existențialism ca existență, facticitate și cădere.

3. Limitele ca substanță a tragicului: de la dezideratul libertății la căderea ontologică

Așa cum notează exegeții, se poate spune că:

„Materia reflecției filosofice și literare camusiene a constituit-o istoria epocii contemporane, de substanță antagonică, sfâșiată de contradicții, cu devenire permanentă într-un mod imprevizibil, sentiment ce trezește în conștiința umană sentimentul de insecuritate, de neliniște metafizică pentru valorile sale” (Gaetan Picon cf. Mavrodin 2002, 145).

Din punct de vedere structural, destinul uman este circumscris absurdului, ființa deținând în structura sa intimă sfârșitul său inevitabil, astfel încât gânditorul Martin Heidegger validează principiul Neființei ca: „mod de a fi, pe care ființa umană și-l asumă de îndată ce începe să existe. Ființa este circumscrisă Destinului a cărui dominație devine tragică atunci când ea devine tiranică” (Heidegger 1997, 56).

Obiectul demonstrației alegorice din romanul *Ciuma*, este configurat prin statutul tragic al conștiinței umane, purtătoare a pathosului dramatic. Substanța tragicului se configurează din demersul artistului existențialist de a pune condiția omului pe seama unor forțe incontrolabile, în tensiunea acestor două porniri, care dialoghează dramatic, de o intensitate particulară literatură sa. Conflictul dintre conștiință ca pacient tragic și limita personificată ca agent tragic este unul din care nimeni nu iese înfrânt și toată lumea pierde. Resemnarea individualității camusiene devine o stare psihofizică instalată ca un rău perceput în mod acut, violent în momentul în care el realizează că existența nu are soluție, inexistentă fiind ameliorarea condiției umane. Constantin Noica descrie parametrii scenariului tragic al inițierii în tragic, determinat de manifestarea profundă a „conflictului dintre conștiință ca pacient tragic și limita personificată ca agent tragic. Prin urmare, „conflictul va fi unul din care nimeni nu iese înfrânt și toată lumea pierde” (Noica 1997, 132).

Situația tensionată se răsfrânge asupra pacientului tragic, inițiatorul coliziunii cu limita, iar autorul scenariului tragic va fi conștiința umană, tentată de limită, suportând efectele acțiunii pe care a provocat-o. Constantin Noica definește agentul tragic în limita provocată și înfruntată de pacientul tragic, dar totodată, limita transformă pacientul în agentul

absolut al depășirii. Astfel, eroul nu este pacient decât în măsura în care suportă efectele propriei sale acțiuni.

Trecut originar, naștere și stare de aruncare, acestea sunt coordonatele ființării moderne, cordonate ce asigură substanța tragică ca permanentizare a absenței din existența omului a ceva ce nu este de ordinul ființării, fiind chiar ființa pe care el nu o poate poseda, ci numai manifesta în mișcarea ec-statică a existenței. Astfel, esența omului pare să fie în întregime determinată de limitele fiecărei epoci ale istoriei ființei.

În cartea *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Constantin Noica diferențiază tragicul modern de tragicul antic, care ținea de tăria generalului. Particularitatea tragicului modern subzistă în ceea ce se definește ca:

„libertate haotică a determinațiilor și pulverizare a acestora. Existențialismul modern a simțit ceva din tragicul perfecte libertăți de a face orice, respectiv al torturii de a nu ști ce anume este de făcut. Această libertate totală a determinațiilor cuprinse în modelul ființei determină riscurile neființei” (Noica 1997, 54).

Moarte, angoasă și spaimă, entitățile peratologiei, vor fi circumscrise scenariului tragic, astfel încât unda tragicului pur revendică imaginea ființei ce se declină de la o gravă dezorientare, dramatică dezarticulare a lui cu sinele, într-un divorț de ceea ce credea despre sine și asumarea unei realități care-i infirmă sensurile și identitatea. Ființa începe să valorizeze o conștiință absurdă „situată fără nicio perspectivă, stare în care aceasta se deformează pe toate planurile” (Haar 2003, 67). Perpetua reprezentare a posibilității neantului produce un sentiment de angoasă într-un scenariu tragic ce relevă căutarea semnificației ființei ființării, căutare esențială pentru om, caracteristică esenței sale, *esse-ului* său.

Dar revelația tragicului circumscrie timpul și moartea ca fenomen al sfârșitului dar și sfârșit al fenomenului. Sfidând gândirea omului, neantul morții invocă numai neantul care străbate ființa, încât „moartea, prin felul cum preocupă, înspăimântă și angoasează în moartea semenului, este o aneantizare care nu-și găsește locul în logica ființei și a neantului” (Levinas 1996, 78). Astfel existența presupune polaritatea a două dimensiuni situate în raport dialectic, una definind-o pe cealaltă. Suprimarea dăinuie nu numai virtual, dar și efectiv ca predestinare și termen îngemănat al vieții, deoarece „viața și moartea reprezintă zone asemănătoare, dar cu semn deosebit, integrate aceleiași deveniri” (Levinas 1996, 145).

În ontologia tragicului camusian, și timpul reprezintă semnul neființei, al nonvalorii, căruia i se opune eternitatea, Martin Heidegger,

fiind autorul unui caracter tragic al existenței finite, circumscris timpului care are doar această semnificație, aceea de a fi-întru-moarte.

În accepție existențialistă, fenomenologia morții este concepută ca experiență a neantului manifesta în timp, ca sfârșit al duratei ființei în fluxul său neîntrerupt. Sfârșitul nu poate măsura întreaga consecință a morții, decât devenind responsabilitate față de semen, prin felul cum preocupă, înspăimântă și angoasează, fiind convertit în aneantizarea care nu-și găsește locul în logica ființei și a neantului.

Problematica romanului dezbate limitele inexpugnabile, în esența lor situându-se plenar și prezent, edificând substanța tragicului proliferant a iraționalului existențial, în interiorul căruia se pierd facultățile umane create de vechi obiceiuri și de banalitatea cotidiană. În contextul parabolei politice, condiția umană se situează în orizontul peratologic al situațiilor ce anulează puterea de acțiune a eroului. Și totuși, invocând accepțiile heidegeriene, omul va fi continuu orientat spre viitorul său, proiectându-se pe sine în proiecte, „mereu orientat spre posibilități, acționând pentru ceva care este în viitor, ceea ce face ca omul să fie mereu în grijă și temporalitate” (Codoban și Giurgea 2001, 58).

În acest sens, asistăm la decăderea ontologică, formă a existenței inautentice, semnul unei condiții existențiale tragice, expresia confruntării cu limitele, din perspectiva cărora, conștiința va accede la cunoașterea morții din orizontul vieții, determinând definirea vieții și precizarea raportului ei cu planul morții. Sunt circumscrise nenumărate limitări de ordin metafizic, generate de statul omului de a se accepta pe sine sau nu, doar ca parte a totalității. În esență, persistă „limitările de ordin ontologic, constitutive faptului însuși de a fi, determinate de categoriile timpului și spațiului” (Codoban și Giurgea 2001, 134).

Flagelul indestructibil coincide cu o radicalizare a limitelor prin manifestarea spaimei și a familiarizării cu moartea, consecința lor fiind, în planul gnoseologic, de revelare a complementarității și a dialecticii viață și moartea, etape ale aceluiași ciclu mai vast al lumii, în sensul ireductibilității diferenței dintre ființă și neființă, opoziția lor nefiind totală. Ontologia camusiană atestă coexistența și presupunerea reciprocă între aceste două versante ale existenței. Neființa funcționează ca limită pentru că moartea dăinuie nu numai virtual, dar și efectiv, fiind și predestinare și termen îngemănat al vieții. Limita determină prăbușirea ființei într-un destin muritor, conștiința resimțind apăsarea produsă parcă, de un păcat originar, constrângerile suferite prin presiunea flagelului, dezlănțuind dizlocări ale ritmului vital, spaimă halucinantă într-un proces de iminență constrictivă, pe care nimic nu vine să-l suspende:

„Înainte de ciumă îl primeau ca pe un salvator. El avea să aranjeze totul cu trei pilule și o seringă... Era măgulitor, dar primejdios. Acum era adevărat că oamenii nu se puteau lipsi unii de alții, că era la fel de lipsit de mijloace ca și acești nenorociți și că avea dreptul la aceeași cutremurare de milă pe care o simțea crescând în el când îi părăsea” (Camus 2002, 333).

Astfel, ființa umană este invadată de „impresia de invadare, de nimicire. Simptomele metafizicii tragicului sunt multiple, paralizante, prin conștiința halucinantă a trăirii unui plan de realitate copleșitor și redutabil” (Biberi 2000, 156). Scriitorul descrie un context sinistru al certitudinilor prăbușite, al ființelor proiectate într-o cădere ireversibilă, fără sprijin moral. Conștiința umană exilată, îndepărtată de lume, descoperă brusc alte sensuri, alte lumi, alte realități într-un „mediu ambiant care se perimează sub teroarea morții, a tăcerii ce va răsturna toate perspectivele, neașteptat și definitiv, încât spiritul nu mai poate să se familiarizeze cu noile coordonate exterioare” (Biberi 2000, 154).

În structura romanului Ciuma, se poate realiza o *taxonomie a limitelor* reprezentată de:

- *Dezideratul libertății*. Esența omului modern se înscrie în Istoria ființei, depinzând de un destin, de o constrângere a ființei, în raport cu imaginea omului ce se face pe sine din el însuși. Este evident că a fi și a nu fi se luminează reciproc, propagând o dialectică speculativă în interiorul căreia negativitatea care încearcă să *respingă* ființa este imediat invadată de ființă. Acest *esse* al ființei domină însăși neființa: „esența se exercită cu o invincibilă persistență, acoperind orice interval de neant care i-ar întrerupe exercitarea” (Heidegger 1997, 56). Astfel, comunitatea își asumă prezentul ca esență care începe și se sfârșește, finitul fiind în corelație cu o libertate. Începând de la Sartre, omul este „condamnat să fie liber” (Sartre 2000, 156); libertatea este condiția primă a acțiunii: „libertatea nu este existență: ea este existența omului, în întregime și totdeauna liber sau nu” (Boboc 1999, 145).

Sub auspiciile cogito-ului heideggerien, conștiința umană se definește în întregime ca libertate, în ea totul este asumat în mod intențional, în timp ce responsabilitatea este în mod riguros măsurată de libertate, astfel încât este întotdeauna limitată. Libertatea devine expresia unei decizii ce se traduce prin voința de a vrea, deschiderea până la limita extremă, până la pierderea de sine, la abisul libertății și al transcendenței care se transcende. Atribut nativ, ontologic, fundamental al umanului, libertatea devine un nucleu de forță al fenomenologiei camusiene, singura

determinare afirmativă a omului, ca fapt existențial originar, condiție a oricărei justificări a existenței și sens major al acesteia.

În consecință, sensibilitatea camusiană se va integra stării de hotărâre sau voinței de a vrea: nu a vrea moartea, ci a vrea deschidere până la limita extremă, până la pierderea de sine, la abisul libertății, al transcendenței care se transcende, în ideea unei libertăți într-o moarte, definită ca fiind factică, cuprinsă de angoasă: „Fiind liber într-o moarte, Dasein-ul este liber întru nimic și întru integralitatea ce-i este proprie” (Pareyson 2005, 178).

Ființa este proiectul desăvârșit de om, conștiința umană se revoltă împotriva unei existențe a unei lumi ce nu reprezintă omul, lumea fiind vagă, informă și impersonală. Ontologia camusiană își asumă faptul de a fi liber pentru moarte, dimensiune în care existența stă față în față cu propria ei finitudine:

„Aici își află Dasein-ul uman scopul, eliberându-se de multitudinea posibilităților imediate și provizorii. Dacă varietatea posibilităților întâmplătoare deturneză Dasein-ul din simplitatea caracteristică destinului său, Dasein-ul va fi scos din acea stare, în măsura în care se confruntă cu finitudinea propriei lui existențe, finitudine ce-l zguduie din superficialitatea în care se află de regulă” (Naghiu 2009, 176).

Astfel Dasein-ul devine „propriul său destin, și se transmite pe sine lui însuși sub forma unei posibilități moștenite, dar alese” (Naghiu 2009, 176). Chiar dacă, ordinea umană a ființei este o ambiguitate ontologică, porțiune hibridă a ființei, supusă codului cauzalității naturale și codului divin, al libertății spirituale. Omul devine natura care se eliberează în conștiință, el este limita și depășirea limitei în planul ireal al gândirii limitei și în cel al gândirii nelimitate. De aceea, libertatea lui este pe de o parte libertatea celui îngrădit și limitat, aceea care punând în joc dorința, aspirația, ține cont de necesitate și de limită ca de corelatul necesar al împlinirii lor reale. Pe de altă parte, libertatea gândului este absolută pentru că în năzuința împlinirii ei reale, există întretăierea libertății infinite a conștiinței cu necesitatea absolută căreia îi este supusă natura finită.

Prin demersurile dramatice, protagoniștii romanului demonstrează că omul nu e determinat de existent, ci de esența sa proprie, având în vedere că:

„Libertatea este un atribut al umanului. Singurul atribut pe care omul nu poate să și-l aleagă e libertatea sa, deoarece aceasta constituie un

element al condiției umane. Și omul e condamnat să fie liber dar purtând pe umerii săi greutatea lumii; el este responsabil de lume și de el însuși, fiind un fel al lui de a fi” (Dahrendorf 1998, 231).

- *Căderea ontologică.* Paradigma romanului camusian reevaluează problema fundamentală a existenței situată în finitudine, subiect generator de tensiuni majore, înțelesuri grave, care lansează omul pus față în față cu absurditatea existenței. În consecință, conștiința va trebui să recunoască că este o „dejecțiune” – Heidegger – când, cu toate sistemele valorice pulverizate este confruntat cu angoasa, resimțind starea de aruncare în lume prin conjuncturi obscure, destinat neantizării. Conștiința absurdă accede la adevărul deconcertant al umanității care nu-și aparține, înțelegând că identitatea, autoritatea față de sine, libertatea de a gândi și acțiunea, de a hotărî în legătură cu sine, sunt desființate:

„Când au zărit de departe santinela ciumei, Rieux știa că Tarrou își spunea ca și el, că boala îi uitase un moment, că asta era bine și că acum trebuia s-o ia de la cap. Da, trebuia s-o ia de la cap și ciurma nu uita pe nimeni prea multă vreme... Mai trebuia încă așteptat. Dar tot așteptând, sfârșești prin a nu mai aștepta, și întregul nostru oraș era fără viitor” (Camus 2002, 241).

În consecință, se configurează un moment al absurdului instalat în toate orizonturile existenței. În mod evident, în creația romancierului francez, conflictul dintre ființa umană și fenomenul existenței tinde să se rezolve din ce în ce mai puțin, printr-o neacceptare, printr-o răzvrătire și în mod evident printr-o redefinire a ființei umane. Înțeleasă ca unitate a contrariilor, ființa nu se mai identifică cu latura sa spirituală, situată fiind într-un proces de „dez-antropomorfizare a omului”, de remodelare pe baza unor componente inferioare, prin care el să devină identic cu lumea. Determinat de principiul „Dasein-ului care nu poate eluda prin uitare, starea de aruncare” (Camus 2002, 241), Albert Camus construiește o evidentă logică a spaimei, configurată din acumularea de situații imprevizibile impuse de hazard, întreaga existență fiind pentru omul absurd o banală joncțiune de momente discontinue, incoerente, chiar contradictorii, existând ca și cum ar fi fost aruncat, acreditând senul heideggerian al condiției umane originare.

În consecință, omul e constrâns să existe în interiorul unui mundus incomprehensibil, intrat în coliziune cu concret – contingentul care, departe de a-i satisface existența umană, o angoasează. Dorinței de claritate și de elucidare a dimensiunii tragice i se opune incognoscibi-

litatea și iraționalitatea inexplicabilă a flagelului, dar și straniețea unei lumi învăluite în tăcere și obscuritate. În contextul istoric distructiv, pentru conștiința camusiană, faptul de a fi în lume devine un sinonim al morții, Ființa situându-se în posibilitatea sa extremă, ceea ce îi facilitează propriile posibilități de a se alege pe sine însuși: „existența sa înseamnă simultan a-fi-întru-moarte și a exista” (Camus 2002, 241). Cu toate acestea, extincția este o primă posibilitate de a fi a „Dasein-ului”, posibilitate reflectată în toate structurile acestuia: „moartea ca puțință-de-a-fi devine echivalentul faptului-de-a-fi-în-lume în singularitatea absolută” (Haar 2003, 138). Starea de moarte va fi echivalentă cu starea de cădere sau starea de aruncare, forme de existență neautentică, situarea deținând în realitate, un aspect ontologic, nu numai istoric. Momentul istoric creat în romanul *La peste* aparține omului fără însușiri, ancorat în pragul inferior al existenței, conform căreia orice înclinație pe o parte sau alta a balanței, semnifică numai ceea ce este limitat, imperfect, anunțând absența unui punct fix care să stabilizeze viața omului. Ființa umană se definește prin jocul dialectic dintre autenticitate și neautenticitate, încât ”omul este angajat în transcenderea de la o existență inautentică la una autentică” (Codoban și Giurgea 2001, 121). Atingerea plinătății și autenticității Ființei, se face prin ontologia thanatosului, în care spiritul ca formă de cunoaștere și imanență are revelația „morții ca fenomen al sfârșitului dar și sfârșit al fenomenului” (Pareyson 2005, 178).

În filosofia existențialistă, relația cu moartea se exprimă prin angoasă definită de Soren Kierkegaard ca „raport al omului cu spiritul însuși și cu propria sa condiție” (Kierkegaard 2002, 178). Moartea este posibilitatea de a fi a *Dasein*-ului, reflectându-se în toate structurile lui: „Moartea ca puțință-de-a-fi devine echivalentul faptului-de-a-fi-în-lume în singularitatea absolută” (Kierkegaard 2002, 178). Faptul de a fi în lume devine un sinonim al morții. Astfel se stabilește o echivalență între moarte sau starea de cădere sau starea de aruncare.

În acest sens, moartea celuilalt mă afectează mai mult decât propria persoană. Iubirea pentru celălalt este emoția față de moartea celuilalt. Raportarea la moarte este tocmai întâmpinarea semenului, iar nu angoasa morții care așteaptă ființa, experiența facilitând moartea în chipul semenului:

„Rieux nu mai avea înaintea lui decât o mască de-acum încolo inertă, de pe care zâmbetul dispăruse. Această formă umană care îi fusese atât de apropiată, străpunsă acum de lovituri de țepușă, arsă de un rug supraomenesc, răsucită de toate vânturile dușmănoase ale cerului, se scufunda sub ochii săi în apele ciumei și el nu putea să facă nimic contra acestui naufragiu. Trebuia să rămână pe țarm, cu mâinile goale și inima

frântă, fără arme și fără ajutor. Și la sfârșit, singure lacrimi de neputință îl împiedicaseră pe Rieux să-l vadă pe Tarrou întorcându-se și dându-și sufletul într-un vaiet adânc, ca și când în ființa lui s-ar fi rupt o coardă esențială” (Camus 2002, 271).

Dar cum ființa-întru-sfârșit este un proiect, moartea este și un nume pentru existența însăși. Fuga din fața morții nu este altceva decât fuga din fața Dasein-ului propriu. „A trăi” și „a fi trăit” devin stări ce definesc polaritatea ființei camusiene damnate la antinomia tragică, marcată de angoasa care își face simțită prezența sub presiunea cotidianului care se retrage, periclitat din temelii, dispărând odată cu semnificativitatea lumii. În acest sens, eroul camusian deține o „conștiință a individualității rezistentă față de toate puterile care o amenință cu nimicirea, pornită să se realizeze pe sine, indiferent de limite” (Levinas 1996, 78). În fața acestuia, angoasa originală va revela Nimicul care vine din ființă, încât „nimicul este ceea ce face cu puțință starea-de-revelare a ființării ca ființare pentru „Dasein-ul uman”. Sentimentul angoasei mediază legătura cu neantul, nefiind determinat în special de o criză, de o alegere între autentic și neautentic. Aceasta „readuce ființa în fața faptului că suntem, în fața stării de aruncare celei mai proprii, pe deplin individualizată” (Haar 2003, 134). În consonanță cu paradigma heideggeriană, conștiința camusiană poate accede la autenticitate, doar asumându-și neantul:

„Și părintele lovind cu pumnul în marginea amvonului, a strigat: „Frații mei, trebuie să fim acela care rămâne!” Nu era vorba de a renunța la precauții, la ordinea inteligentă pe care o societate o introduce în dezordinea unui flagel. Trebuia doar să începem să înaintăm în beznă, puțin orbește și să încercăm să facem binele” (Camus 2002, 267).

În acest sens, filosoful Virgil Ciomoș invocă anumite forme de regăsire a Ființei care se face prin imersiunea în neant:

”Esența, (substanța), nu se poate reconcilia cu sine decât asumându-și schimbarea, și prin urmare, moartea însăși, în calitate de esență, (substanță), secundă a esenței primare. Nu trebuie să așteptăm moartea pentru a ajunge la o conștiință de sine liberă, de vreme ce orice conștiință presupune deja și de fiecare dată orizontul morții, ca moarte asumată. A fi conștient de sine însuși, înseamnă a rămâne în limita pasajului întru moarte” (Ciomoș 2006, 128).

4. Deschidere către integralitate și desăvârșire: despre transgresarea individualității către ființă

Fie că sunt ancorate într-un spațiu închis, suficient sieși, într-un univers blocat, fie ancorat într-un univers deschis, autorul pare a fi interesat de drumurile ființei, de inițierile sale existențiale. Acestea reconfigurează profund, întreaga devenire și metamorfoză a ființei, revelație a eurilor multiplicare care fac parte integrantă din dimensiunea sa structurală. Și nu, în ultimul rând, demonstrează, că oricât de irațională este existența, în unele momente, viața își continuă demersul devenirii.

- *Dezideratul autenticității.* Ontologia camusiană demonstrează că omul nu-și aparține, aserțiune derutantă, cutremurătoare, în acord cu fenomenologia existențialistă, logosul camusian legitimând imaginea omului ce „nu este doar substanță corporală însuflețită, ci și ec-sistență, deschidere, transcendență și relație ecstatică cu ființa” (Ciomoș 2006, 128). Dacă omul decăzut de la Ființă, nu este nimic, este mai puțin decât nimicul; omul trebuie să înțeleagă că identitatea, autoritatea față de sine, capacitatea față de sine, libertatea de a gândi și acționa, de a hotărî în legătură cu sine, sunt desființate. Este un moment al absurdului instalat în toate orizonturile existenței. Dar ființa nu va renunța să își procure identitatea, singularitatea, însă prin solidarizarea cu Devenirea „pe temeiul modelului ontologic al Ființei și devenirii, ce dau măsura prezenței ființei în lume” (Pârvu 2001, 49). În esență, „cele patru dimensiuni ale Ființei, permanență, identitate, disponibilitate, prezență, se rezolvă în una, prezență constantă” (Codoban și Giurgea 2001, 117). Principiul ontologic sau modelul ființei propus de eroii camusieni, acordă statut de existență devenirii, tematizată ca „închidere ce se deschide”, circumscrisă ființei ce se apromixează în devenire, până când va atesta ultimul său sens, al „împlinirii în real a devenirii” (Noica 1981, 289).

În consecință, epilogul romanului *La peste* acreditează teza metafizică a ființei umane, datoare să-și atribuie absolutul, prin aceasta revelându-se caracterul indestructibil al eroului camusian care nu își propune doar să îndure existența, ci să se supună unei finalități specific umane, să trăiască în act, să făptuiască, având în permanență conștiința zădărnicii oricărei activități. În consecință, „starea de hotărâre autentică” conferă Dasein-ului deschiderea care-l face liber „pentru moartea sa” (Heidegger 1997, 256). Exemplar va rămâne momentul lucidității când omului nu-i va rămâne decât împlinirea prin regăsirea ființei ce merge

către determinarea sa completă. Însă „atingerea plinătății și autenticității Ființei, se face prin ontologia Morții” (Heidegger 1997, 143).

Conștiința camusiană caută neliniștită un sens în împărăția nonsensului, considerând absurdul un spațiu concentraționar, dar și un regat al său pentru că în această lume persistă un sens, nimic altceva decât ființa umană. Inocentă sau vinovată, ea rămâne superioară călăului.

Conceptul denumit de Martin Heidegger existență, raportul special pe care Ființa îl are cu ființa, acesta este caracterizat prin „faptul-de-a-fi-într-un-sfârșit” (Heidegger 1997, 143). Dar autenticitatea vieții este păstrată doar în lumea eului, în calitate de proiect al autenticității, ființa se confruntă cu limitele „tensiunii dintre caracterul necesar concret, existențial al proiectului sinelui și caracterul existențial al structurilor care îl fac posibil” (Heidegger 1997, 241). Starea omului camusian este de aruncare, de dependență față de natură, astfel încât orice proiect, orice activitate creatoare a omului, va fi aruncat în dependența Dasein-ului de totalitatea ființării, care este în permanență deja dată, dependență care nu poate fi controlată.

Cei trei existențiali, ”ființa întru moarte, chemarea conștiinței, starea de hotărâre” (Heidegger 1997, 256), apar ca tot atâtea posibilități de auto-posesiune, care se transformă în forme ale deposedării de sine. Omul se află în Dasein când e situat „în afară, în lume, dar pentru aceasta n-ar trebui să iasă din sine, deoarece el este în afara sa prin propria esență. Ființa îi este mai interioară decât orice interioritate subiectivă și mai exterioară decât orice ființare a lumii” (Heidegger 1997, 256). Prin urmare, ceea ce definește ontologia camusiană va fi existența nudă a ființei propulsate în facticitate, smulsă oricărui proiect, oricărei preocupări întemeiate pe lume, a cărei insignifianță izbucnește. Cauza acestei facticități aride o constituie neființa care își asumă un sens doar în limitele unui sistem care își propune să o explice. Dacă problema morții nu poate fi rezolvată în termenii acestei coerențe, oamenii vor intra într-o derută existențială.

Dar conștiința camusiană va trebui să revină la elementar, la situația fundamentală a omului în raport cu ființa sa, pentru a suprima limitele ontologice. Cauza este aruncarea în timp a ființei, într-o existență a cărei facticitate o adoptă în chip necesar, într-o epocă inevitabilă a Istoriei, caracterizat nu de situația de dominare, ci de dependență, de supunere și de descentrare.

În consecință, relația dintre Ființă și om este un joc al interpretării, o hermeneutică existențială, o provocare a destinului, o interpelare destinală” (Codoban și Giurgea 2001, 120). Limbajul este singurul refu-

giul al ființei. Interogația. Esențial este a ști cum să chestionezi Ființa, cum s-o aștepti.

• *Transgresarea individualității spre ființă*. Ipostazele umane în literatura camusiană parcurg un demers al ființei către sine, astfel încât:

„omul devenind angajat în transcenderea de la o existență inautentică, la o existență autentică. Singur între fiinduri, omul are privilegiul de a răspunde la chemările Ființei, destinul său fiind de a face Ființa înțeleasă în lume, de a-i favoriza venirea. Ființa are nevoie de om chiar dacă în întâlnirea cu omul, ea este esențialmente ascunsă. Totodată omului îi va fi proprie favoarea dezvoltării Ființei” (Codoban și Giurgea 2001, 202).

Existând numai prin imersiunea ei într-o ființare determinată, Ființa devine temei al ființării, ratio essendi și cognoscendi (fundament al cunoașterii), rezultantă a interrelaționării dintre „întemeierea în proiect, scufundarea în ființare și fundarea ontologică a ființării” (Heidegger 1997, 77). Definită ca „deschidere în permanență devenire, acțiune structurantă și întemeietoare a matricelor constitutive” (Noica 1981, 232), ultimul sens al Ființei este „devenirea ca închidere ce se deschide” (Noica 1981, 271). Dacă Martin Heidegger încearcă să ne spună că Ființa este opusă devenirii, fiind mai degrabă permanență, opusă aparenței, ceea ce este identic, în esență, o prezență actuală, atunci ființa nu va renunța să își procure identitatea, singularitatea, chiar dacă prin propria dispariție.

În ontologia camusiană, asistăm la o configurare diferită a lumii, ce trece de la amurgul parmenidian al ființei la răsăritul heraclitian al devenirii, cogito-ul camusian gândind timpul ca orizont al ființei în consonanță cu gândire heideggeriană. Ființa este definită de acel „a fi prezent” ce oferă primul indiciu referitor la raportul „timp- ființă”. Dar în accepția lui Martin Heidegger, „timpul contaminează ființa, se determină reciproc, fără ca ființa să se afle în timp, și fără ca timpul să fie ceva cunoscut” (Heidegger 1997, 221). Deși timpul ține de schimbare, de perisabil, cu toate acestea el rămânând constant în însuși procesul său de trecere. Semnificativ este că ontologia libertății gândește ființa ca posibilitate și nu ca fundament pentru că ființa nu e nimic în afara întâmplării ei. În consecință, „dacă existența este raport cu ființa, și dacă existența e libertate, ființa se definește ca abis și libertate, și nu ca principiu și fundament” (Heidegger 1997, 221). În situația de conflict și de precaritate în care existența se desfășoară de fapt, ființa se va gândi pe sine ca libertate.

Aspirația spre libertate determină anularea opoziției dintre om și lume. Astfel revelația ființei pleacă de la demersul conștiinței de a căuta

adevărul, căutare a cărui resort va fi determinat de tot ceea ce în societate reprezintă o întrupare a vidului și a lipsei de autenticitate: În ce constă fondul acestui conflict, al acestei rupturi între lume și spiritul uman, dacă nu în conștiința care există despre ea?

- *Viitorul sperat.* În experiența raportului cu Dumnezeu, ființa se manifestă nu ca temei, ci mai degrabă ca dar, libertate, abis. În lumina celor afirmate, invocăm și meditația lui Soren Kierkegaard, despre experiența esențială a existenței ca libertatea asumată. "Ființa cu care libertatea experimentată de individ este în raport, nu se poate configura ca o „cauză”, ci la rândul ei ca libertate, ca lipsă de temei” (Levinas 2005, 178). În obscuritatea facticității pure, în deșertul ființei și în indeterminarea sa, în care este azvârlit subiectul, se inserează speranța unui „sine, a unui *Da-sein*”. Omul în căderea sa, nu mai ține însă de lume. Din străfundurile obscurității sale, subiectul lucrează pentru acest viitor sperat. În consecință, ființa camusiană își reînnoiește sistemul de apărare și de imunitate în fața oricărui rău tentacular, în speranța unei împăcări cu sinele și a suportabilității propriului eu. Camus proclamă necesitatea restaurării rațiunii.

5. Concluzii integratoare: alternative ale ieșirii din tragic

În cele din urmă, deplina abordare a tragicului / absurdului – pe care lucrarea de față a ipostaziat-o în temenii gândirii camusiene – are ca rezultat formularea răspunsului la două categorii de întrebări: unele specifice, derivate din aplicațiile filosofico-eseistice și literare ale lui Albert Camus, altele esențiale, desprinse din tensiunile întregii opere a gânditorului francez.

5.1. Interogații și răspunsuri onto-logice. În categoria acestor întrebări, care sunt deopotrivă desprinse din dimensiunea ontologică și gnoseologică a existenței umane, de referință sunt câteva, între care:

- *Este de acceptat eșecul și drama umană, fără a se putea întreprinde nimic?* În realitate, fenomenele aneantizării, groaza, prăbușirea motivațiilor, lipsa temeiurilor stabile și golul de sens sunt degajate din constatarea lucidă a existenței absurdului ce impune decizii fundamentale: *resemnare sau evadare, acceptare a vieții sau nu.*

Însă, soluția camusiană invocă luciditatea ființei, care, departe de a fi drama sa, îi desăvârșește Ființa, și astfel va putea să privească abisul fără să se cutremure, depășindu-l nu printr-o evoluție care camuflează golul din premise, ci prin depășirea lui harică, prin mântuire. În conse-

cință, metafizica camusiană consideră esența ființei ca adevăr și filozofie, formă de revelație a esenței ființei, problematizare a demersului, descoperind ce este situat sub numele de ființă: „un nume nu lipsit de echivoc. Poate că desemnează procesul de a fi al acestei entități, esența” (Mircea 1987, 151).

Pierde, oare ființa umană ceva din prestigiul și excelența ei, atunci când, renunțând la sinele-i limitat, pășește într-un Sine unificator? Poate că omul nu se pierde ca entitate. Dimpotrivă se întoarce spre adevărul și esența ființei sale și se va cunoaște pe sine de la înălțimea Ființei ca Ființă, regăsindu-se prin actul dezmarginitor al unificării. Numai așa, Ființa implicită, pe care conștiința a purtat-o în sine, devine acum explicită și afirmată.

Pledoaria susținută invocă principiul sensului Ființei, devenit Ființare, propria-i ființare și înființare. Iar mișcarea ființării înseamnă întemeiere, începere, smulgere continuă din neantul Neființei și intrare permanentă în Ființă. Numai astfel, Ființa se deschide interogativ spre tărâmul misterios pe care îl conține...

● *Poate ființa umană să își asume vocația fericirii?* În termeni camusieni, da, fericirea poate fi recuperată, apropiată, trăită plener, cu o condiție: ființa trebuie să înceapă prin a accepta, ca prezență, durerea și suferința:

„A trăi cu pasiunile tale – notează Camus – înseamnă – deopotrivă a trăi cu suferințele tale, care reprezintă contraponderea, echilibrul și plata” (Mircea 1987, 29).

În esență, concepția despre fericire are sensuri antinomice pe de o parte, căutarea fericirii impune acceptarea nefericirii, și în mod evident, exuberanței îi corespunde, ca un revers necesar, exilul, întunericul, umbra, Albert Camus evocând perpetuu o afirmație a mentorului său, Friedrich Nietzsche:

„Când există un mare prisos de puteri vindecătoare și dătătoare de viață, chiar și nefericirile au o strălucire solară și nasc propria lor consolare” (Nietzsche cf. Camus 1976, 389).

● *Poate fi anulată logica imbatabilă a absurdului?* Da, în acest scenariu tensionat al ontologicului, doar conul de lumină a unui spirit lucid permite deschiderea spre Speranță. Acceptarea nu înseamnă pasivitate, ea este o decizie, un act al voinței, un efort intens de a domina viața. Măreția condiției umane sisifice constă în faptul că ființa își asumă

inutilitatea efortului său. În realitate, putem considera soluția camusiană oarecum paradoxală, în ideea că, abia atunci când conștient de absurditatea lumii, omul nu mai speră nimic, el își asumă destinul. Astfel el devine responsabil de ceea ce se petrece, pentru că Sisif este absurd „atât prin pasiunile sale cât și prin torturile sale” (Camus 2003, 134). La ce destin are viața sa, ființa nu mai găsește un răspuns precis, se cufundă în necunoscut, în neant, însă „neantul devine și loc al mântuirii și imolării umane, prin teamă și suferință” (Levinas 2006, 231).

5. 2. *Quo vadis, homine?* o întrebare încă deschisă. Ideea eroilor ce sfârșesc prin a fi învinși se constituie într-o obsesie a gândirii camusiene. În egală măsură, însă, înfrângerea lor reflectă o artă a speranței în disperare, idee formulată de Gabriel Liiceanu ce definește fenomenul tragic din perspectiva sublimă:

”moartea, suferința sau calamitatea socială, evenimentele pe care tragicul le pune în joc sunt transfigurate estetic prin intermediul sublimului, devenind prilejuri de afirmare și celebrare ale umanului” (Liiceanu 2005, 127).

Această gândire existențialistă este a paradoxului prin demersul de a alia disperarea cu nevoia echilibrului, deziluzia cu resurse de speranță. În acest sens, considerarea morții ca răul suprem se însoțește în literatura lui Camus cu elogiul naturii, acceptarea orgolioasă a condiției umane asociindu-se cu revolta în fața suferinței și cu refuzul obstinat de a „iubi această lume unde copiii sunt torturați” (Camus 1976, 34).

Setea adevărilor irevocabile intersectează cu îndoiala luciferică a lipsei de sens, abandonului urmându-i intransigența unei voințe decise să învingă. Opera lui Albert Camus, contemporană cu ultimele zile ale păcii aparente, cu primele nopți de alarmă, dar și cu eroismul, exprimă în forme contradictorii sentimentul unei disensiuni iremediabile între om și univers. Dar niciodată în această operă, omul nu e făcut din aceeași substanță cu destinul său, nu e o valoare suspectă, un gol.

De altfel, însuși artistul Albert Camus este incapabil să se supună iraționalului. El știe că abandonul l-ar anula în însăși ființa lui, făcându-i tragedia nesfârșit mai apăsătoare, prin suprimarea orgoliului suferinței.

Având în vedere cele deja enunțate, putem aprecia că prin trilogia absurdului, eseistul și filosoful Albert Camus afirmă atât caracterul paradigmatic cât și specificitatea eseistică a unui talent de o profunzime inedită.

În creația sa, artistul francez transpune teme generale de inspirație ale literaturii existențialiste într-un spațiu textual concentrat în construcții mitologice exemplare, în care sunt perpetuate relații profunde între planul semnificațiilor și cel structural. În acest sens, persistă în textul camusian o permanentă intenție de proliferare a sensurilor prin complementaritatea unor elemente structurale înzestrate cu putere de semnificare: personajul angajat în experiențe ontologice cu caracter gnoseologic, spațiul textual concentrat în simbol al labirintului istoriei. Acest text existențialist poate fi interpretat cu instrumentele semiozei hermetice în care „un semn este ceva pe care cunoscându-l, cunoaștem altceva” (Eco 2000, 56), esențială pentru textul existențialist fiind inadecvarea, incongruența între semn și sens, între imagine și sens.

Macrosemnul textual își deliberează singur sensuri esențiale, reflectând o subtilitate a gândirii ce configurează o demonstrație a absurdului doar... pentru a-l eradica definitiv din orizontul existențial. Știința semnelor, semiotica – pe care Albert Camus a stăpânit-o implicit și mai mult decât nuanțat – a stat astfel ca o măsură constructivă și deopotrivă interpretativă a puterii de a transcende tragicul și absurdul, deschizând cu totul alte alternative vieții și puterii de a fi trăită.

5. 3. Viața ca artă de a fi... În cele din urmă, ca o concluzie deschisă, se poate considera că dimensiunea apoteotică sălășluiește în orizontul creator ale cărui identități umane oferă permanent un spectacol al tragismului și al măreției umane pe scena vieții, ferit de cumplitele nefericiri și capcane ale acesteia doar în mântuirea cuvântului. Fiecare ipostază creatoare a celui care a fost Albert Camus, codifică în simbol „omul în fața existenței”, decurgând dintr-un mod specific de a exista. Toate conștiințele vor avea revelația unui „mister” pe care închiderea le-a ocultat. În definitiv, zbaterea lor continuă pe orizontala și pe verticala lumii poate să continue, dar drumurile se refac mereu într-un singur sens, acolo unde se naște viața, și odată cu ea, sentimentul eliberării prin cunoaștere.

O dată constatat, absurdul poate fi respins, pentru că „absurdul nu este în om, nici în lume, ci în prezența lor comună. Însă, absurdul are sens numai în măsura în care nu consimți la el” (Eco 2000, 67). Deși iraționalul asaltează ființa, până la sfârșitul zilelor sale, deși lumea nu este, în ea însăși rațională, totuși numai în interiorul acestui raport este posibilă vindecarea.

O lectură a operei camusiene, prin prisma încrederii în ființa umană este susținută de teza „*je crois que l'espoir fait partie de l*

'*homme*' (Camus 1952, 267), speranța fiind o dimensiune a acțiunii umane, ca și eșecul, aceasta depinzând de ceea ce este absolut în demersul activ uman, într-o afirmare a devenirii. Eșecul privește demersul absolut, astfel încât în dinamica existenței are loc un echilibru între eșec și speranță, formă de desfășurare a unei finalități în proiectul umanului. Dacă eșecul privește viața umană sub aspectul rezultatelor, al împlinirii, speranța privește acțiunea de împlinire a umanului, adică proiectul, pentru că „viața umană se manifestă ca un eșec, dar sunt totuși obligat să constat că o caracteristică esențială a acțiunii întreprinse este... speranța” (Camus 1952, 267).

Ceea ce presupune că speranța este însăși natura angajării umane, angajare ce nu poate să fie în principiul său sortită eșecului absolut și sigur. Dacă lumea nu mai este pe măsura utopiei, fiind eșec, totuși, Subiectul, în obscuritatea faptului brut, lucrează pentru o lume ce va veni, pentru o lume mai bună. Însă melancolia acestui eșec este modalitatea prin care omul se acordă cu devenirea sa istorică, maniera sa de a se menține în ființa neîmplinită și în perpetuă devenire. Subiectul uman își va asuma destinul când va înțelege că dincolo de fatalitatea vieții și a neființei, se revelează șansa libertății, chiar dacă ea implică suprimarea ființei întru eliberarea spiritului, pentru că:

„Le plus grand mystère n'est pas que nous soyons jetés au hasard (sur la terre)... c'est que, dans cette prison, nous tirions de nous-mêmes des images assez puissantes pour nier notre néant”¹.

Referințe

- BIBERI, Ion. 2000. *Thanatos. Psihologia Morții*. București: Editura Curtea Veche.
- BOBOC, Alexandru. 1999. *Filosofi Contemporani*. București: Editura Politică.
- CAMUS, Albert. 1952. *Essais*. Paris: Gallimard.
- CAMUS, Albert. 1976. *Eseuri*. București: Editura Univers.
- CAMUS, Albert. 2000. *Mitul lui Sisif*. București: Editura Rao.
- CAMUS, Albert. 2002. *Ciuma*. București: Editura Rao.
- CAMUS, Albert. 2003. *Mitul lui Sisif*. București: Editura Rao.

¹ „Misterul cel mai mare nu este că suntem aruncați la întâmplare (pe pământ)... ci acela că, în această închisoare, găsim în noi înșine imagini destul de puternice pentru a ne contesta neantul” (Malraux 1977, 289).

- CIOMOȘ, Virgil. 2006. *De la experiența sublimului la starea de excepție*. București: Editura Paideia.
- CODOBAN, Aurel și GIURGEA, Mihai. 2001. *Marile teme și marile concepte ale filosofiei*, Cluj-Napoca: Editura Napoca Star.
- DAHRENDORF, Ralf. 1998. *Conflictul social modern. Eseu despre politica libertății*. Iași: Editura Universității „Al. I. Cuza” din Iași.
- HAAR, Michel. 2003. *Heidegger și esența omului*. București: Editura Humanitas.
- HEIDEGGER, Martin. 1997. *Ființă și timp*. București: Editura Jurnalul Literar.
- JEANSON, Francis. „Camus ou l’ame revoltee”, *Les Temps Modernes* 79: 2070-2090.
- KIERKEGAARD, Søren. 2002. *Frica și cutremurare*. București: Editura Humanitas.
- LEVINAS, Emmanuel. 1996. *Moartea și Timpul*. Cluj-Napoca: Editura Apostrof.
- LEVINAS, Emmanuel. 2005. *Ontologia libertății, răul și suferința*. Constanța: Editura Pontica.
- LEVINAS, Emmanuel. 2006. *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*. București: Editura Humanitas.
- LIICEANU, Gabriel. 2005. *Tragicul. O Fenomenologie tragicului*. București: Editura Humanitas.
- MAINGUENEAU, Dominique. 2007. *Pragmatică pentru discursul literar*. Iași: Editura Institutul European.
- MALRAUX, André. 1977. *Les noyers d'Altenburg*. Paris: Editura Gallimard.
- MAVRODIN, Irina. 2002. *Mâna care scrie, Spre o poetică a hazardului*. București: Editura Est.
- MIRCEA, Corneliu. 1987. *Discurs despre ființă*. București: Cartea Românească.
- NAGHIU, Mihai Octavian. 2009. *Avatarurile devenirii în labirintul ființei*. Cluj-Napoca: Editura Risoprint.
- NOICA, Constantin. 1981. *Devenirea întru ființă*, București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- NOICA, Constantin. 1997. *Șase maladii ale spiritului contemporan*. București: Editura Humanitas.
- PAREYSON, Luigi. 2005. *Ontologia libertății, răul și suferința*. Constanța: Editura Pontica.
- PÂRVU, Ilie. 2001. *Arhitectura Existenței*. București: Editura Paideia.
- ROTILĂ, Viorel. 2010. *Tragicul în filosofia existențialistă franceză*. Iași: Editura Universității „Al. I. Cuza” din Iași.
- SARTRE, Jean Paul. 2000. *Adevăr și Existență*. Iași: Editura Polirom.
- SARTRE, Jean Paul. 2004. *Ființa și neantul*. Pitești: Editura Paralela ‘45.
- ȚUȚEA, Petre. 2008. *Omul, Tratat de antropologie structurală*. Iași: Editura Timpul.