DESPRE SINUCIDERE ÎN MODERNITATE: ÎNAINTE ŞI DUPĂ TEORIA LUI HENRI BERGSON ŞI ALBERT CAMUS

Ana BAZAC[1]

Abstract:*The paper emphasises some philosophical standpoints (phenomenology, ethics, ontology and social philosophy) concerning suicide: the modern times being the most fruitful just because they facilitate the constitution of the ontological arguments. After discussing Heidegger and Sartre's images about death as the genus proximum of suicide, the differentia specifica is analysed through the ethical formalism of Kant and the ontological inquiries of Spinoza, Bergson and Camus. Indeed, the latter are considered as constituting the landmark of the modern explanation of suicide: by detaching from the moralistic rejection of suicide and, at the same time, by privileging the worth of life for the human freedom. The last chapter shows the absurd contradiction between this worth and the present real phenomena worldwide.*

Keywords: *suicide, modernity, Kant, Spinoza, Heidegger, Bergson, Camus, Sartre.*

Avertisment

Articolul vrea să fie o sinteză a perspectivei filosofice moderne asupra sinuciderii. El abordează lucrurile într-o triplă cheie – fenomenologică, ontologică, de filosofie socială – adică reface modurile cum apar conştiinţei şi sinuciderea şi unele concepţii despre ea, după cum evidenţiază semnificaţiile sinuciderii în raport cu unele concepte esenţiale în ontologia umanului. Ca urmare, pe de o parte, si abordarea etică este judecată în acelaşi fel critic – deci nu se propune nici un normativism etic – şi pe de altă parte, trimiterile la empiric (deci ceea ce se află în plan ontic este doar sugerat, amintit ca informaţie, dar neanalizat) nu fac decât să arate importanţa acestei perspective critice moderne, dincolo de orice descriere dar adeverită de practică.

Aşadar, ce este sinuciderea?

Sinuciderea nu este determinată de vreo valoare a morţii, ci de durerile vieţii: chiar dacă înţeleptul trebuie să suporte moartea cu răbdare,

[1] Polytechnic University of Bucharest, Romania.

chiar dacă este obligat să şi-o dea, el „trebuie să mărturisească despre accidentele care l-au obligat că sunt nu doar nişte rele, ci rele insuportabile. Cu siguranţă, o viaţă supusă atâtor mizerii nu a fost niciodată numită drept fericită”[1].

Sinuciderea este o *situaţie-limită*. Această caracteristică de situaţie-limită este foarte importantă, inclusiv pentru cercetarea altor fenomene controversate. În ceea ce priveşte sinuciderea, este vorba de o situaţie-limită deoarece viaţa este una – chiar dacă urmează reîncarnări, nu *această* viaţă se va repeta, ci vor fi cu totul altele – şi nu trebuie sfârşită înainte de vreme deoarece fiecare moment al ei este cadrul unei noi posibilităţi: al unor noi trăiri şi sensuri date existenţei. Doar viaţa este bogăţie de sensuri, moartea le anulează. Iar acest lucru este cunoscut de toţi oamenii: chiar dacă ei ştiu că pot recurge şi la sinucidere dacă nu mai găsesc nici o ieşire din situaţiile în care i-a pus cursul întâmplărilor, ei ştiu în acelaşi timp că vor să evite acest recurs. Vor face totul pentru a nu ajunge să se sinucidă: pentru a stăpâni situaţiile extreme ce pot surveni. Dincolo de orice auto-liniştire că există şi ieşirea prin sinucidere, oamenii o consideră indezirabilă: deoarece ea este semnul că nu mai sunt egali cu viaţa aşa cum erau înainte de hotărârea de a-şi pune capăt existenţei – şi cum sunt ei în principiu –, că sunt în afara vieţii, ceva exterior ei şi insignifiant. Or, din momentul în care apar pe lume, oamenii se simt şi egalii vieţii şi cumva stăpânii ei: viaţa are sens numai pentru că ei există; ea *este* în funcţie de ei. Ca urmare, orice dispariţie a lor frustrează viaţa de nişte sensuri[2]: şi atunci de ce să grăbească acest proces?

A cocheta cu sinuciderea nu reprezintă semnul lucidităţii: oamenii ştiu că sunt muritori şi că viaţa poate fi curmată nu doar de alţii, ci chiar de ei înşişi. Mai interesantă este chestionarea condiţiilor care pot duce la schimbarea cunoştinţei elementare despre sinucidere ca situaţie-limită: *cum de oamenii pot să-şi asume această situaţie-limită ca una banală.*

Sinuciderea este *moarte înainte de termen*. Chiar dacă ea ocoleşte suferinţe de nesuportat – boală, decrepitudine, pierderea fiinţei dragi, dezonoare –, deci este socotită de către sinucigaş drept Soluţia: în vâltoarea durerilor şi a deciziilor contradictorii, există cel puţin un atom de părere de rău pentru *posibila* viaţă care ar mai fi putut fi trăită şi pentru posibilele

[1] Saint Augustin, *La cité de Dieu* (426), Traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Émile Saisset, Paris, Charpentier Libraire-éditeur, 1855, Tome quatrième, Livre XIX, IV, p. 19.

[2] Problema sinuciderii ne permite astfel şi o înţelegere mai bună a problemei vieţii omului: de exemplu, a luptei pentru durata ei – şi, desigur, pentru un conţinut bogat în creaţie şi sensuri descifrate şi date vieţii –.

lucruri care ar mai fi putut fi simţite. Dar dacă pentru suferindul căruia viaţa însăşi i-a pus capăt existenţei – căci este bolnav incurabil sau bolnav de bătrân – momentul sinuciderii poate fi socotit sorocul existenţei, pentru cei plini de vlagă dar care se sinucid deoarece nu mai pot suporta absurditatea (Camus) şi nedreptatea existenţei, moartea fiinţei iubite sau a altor fiinţe iubite de alţii, povara vinei proprii sau a celorlalţi, moartea le opreşte brutal traiectoria din câmpul *posibilului*[1]: ei ar fi putut lua, chiar după trăirea paroxistică a inadecvării vieţii lor reale la valorile şi aspiraţiile ce nu le sunt indiferente, orice cale, deoarece *viaţa este generatoare de posibil*[2]. Sinuciderea care mă interesează în acest articol este aceea a oamenilor *care nu au ajuns încă la momentele finale ale vieţii lor*.

Sinuciderea implică *disperare*. Chiar dacă hotărârea ei aduce uşurarea şi liniştea dată de decizie – întotdeauna decizia este cea mai bună în funcţie de împrejurările date –, chiar dacă groaza unei vieţi impregnate de povara vinilor, a neputinţei şi a revoltei fără finalitate este mai mare decât durerea produsă de iminenţa morţii: sinucigaşul are în conştiinţa sa *dorul* după intervalul de viaţă netrăită şi mânia de a nu da curs acestui dor. „Ar fi putut face…", „ar fi putut gândi…", „ar fi putut schimba…": implacabila faptă şi evoluţie trecută şi pecetluindu-i inexorabil istoria şi conştiinţa sunt învinuite din perspectiva lui „dacă". „*Dacă*" ar fi acţionat altfel, dacă ar fi existat alte condiţii, alte împrejurări, viaţa i-ar fi fost altfel: mai puţin risipită, mai împlinită şi mai puţin marcată de vini de nesuportat. Iar sinuciderea este

[1] Dar nu doar sinuciderea: moartea brutală în urma asasinării – individuale sau de masă – sau în urma asumării statutului de asasin (cazul soldatului/mercenarului) sau în urma accidentelor are aceeaşi consecinţă a distrugerii posibilităţilor de creaţie, de simţire şi de schimbare. Moartea – şi mai ales cea înainte de vreme – anulează aleatoriul, specificul fiinţei umane: căci anorganicul în care se varsă corpul mort este reglat de un determinism precis (fizic, chimic…). Doar viaţa, şi anume viaţa conştientă, ridică aleatoriul la rangul de *generaţie*.

Problema sinuciderii este deci relevantă şi pentru judecarea uciderii, a morţii produse de acţiunea unor oameni.

[2] Teoria haosului care a evidenţiat determinismul complex ce include aleatoriul – motivul fluturelui – permite discutarea faptelor şi traiectoriilor umane dependente de acele fapte, iniţiale: „dacă acel fapt nu ar fi avut loc", nu s-ar fi derulat nici traiectoria ulterioară. Dar faptele sunt şi rezultatul evaluărilor şi alegerii, deci pot ocupa o plajă întinsă de variante: în funcţie de care evoluează cursurile etc.

În câmpul posibilului permis numai de viaţă, „fiecare om – ca şi fiecare comportament sau fapt – este un 'fluture' de al cărui comportament şi de ale cărui fapte depinde întregul sistem social, în domeniile sale mai apropiate sau mai depărtate", Ana Bazac, "New social asymmetries and the system crisis", *Analele Academiei Oamenilor de Ştiinţă din România* (AOŞR), nr. 1, 2009, pp. 79-100 (p. 83).

doar certificarea vieţii de până atunci şi pe care ar dori-o altfel: este semnul *înfrângerii* inexorabile.

Sinuciderea este *subitul particular* ce relevă cauzalitatea individuală concretă ce pare că e singura care determină acţiunile individului. Atât pentru cel care îşi ia viaţa cât şi pentru cei care judecă apoi acest act, el este urmarea unor condiţii şi împrejurări care au dus la deznodământul extrem. La primul nivel de tratare a acestuia apare *logica imediatului*, cauzalitatea concretă menţionată mai sus şi care pare să scape de orice intenţie exterioară de corectare sau ajutor. Logica imediatului trimite la ideea imposibilităţii schimbării înfrângerii vieţii prin reluare, adică prin repetarea corectată a unor reacţii şi fapte. Potrivit acestei logici, pe de o parte, cursul vieţii concrete – inclusiv până la sinucidere – a fost un dat; predeterminarea se iţeşte din spatele determinismului concret al împrejurărilor şi evenimentelor şi nimeni nu mai poate scăpa de destinul său. Pe de altă parte, predeterminarea este nu doar o chestiune de metodă, ci şi de conţinut, de etică: omul respectiv a fost rău, acest rău a determinat faptele sale rele şi chiar împrejurările neprielnice şi ghinioanele; de fapt, continuă această logică, nu e vorba de ghinioane rezultate din afară: răul funciar intern este cel care „le-a chemat"; destinul sumbru de auto-asasinare înainte de vreme nu este decât o confirmare. Departajarea *ab initio* a oamenilor şi considerarea actului final drept urmare a unui predeterminism iau orice speranţă în posibilitatea individului de a schimba liber cursul şi îl închid în spaţii fixe.

Dar există şi *logica mediatului*: aceea care transpare în concreteţea manifestărilor; aceea care înscrie faptele particulare şi particularizante în tipare mai largi, sociale, de gândire şi acţiune. Oamenii recurg la un fapt sau altul, aici – la sinucidere, după cum îl judecă într-un fel sau altul potrivit unor idei şi structurări ale ideilor care sunt, în esenţă, primite. Încercarea oamenilor de a judeca singuri, adică asupra unor fapte şi fenomene noi, este marcată de teoriile şi concepţiile care se confruntă în cetate, ca şi de structurile economice, politice şi culturale ale momentului (dar care sunt legate de manifestările istorice ale acestor structuri). Logica mediatului evidenţiază caracterul *istoric* şi *ideologic* al fenomenelor sociale, modul în care acest caracter se manifestă: inclusiv în sinucidere şi, mai ales, în concepţiile despre ea.

În sfârşit, pentru ca oamenii să nu îndure suferinţe infinite, nedemne şi inutile produse de boli incurabile sau stări extreme – probabil că şi bătrâneţea în stadiul său final doare –, ei au conceput mijlocul radical, sinuciderea, ca modalitate de manifestare a ultimei libertăţi. În acest sens, ei au denumit o asemenea moarte aleasă drept *eu*tanasie (εὖ, bun, bine), în

opoziţie cu *dis*tanasia, dacă îmi e permis acest barbarism (δυσ, dificil, ceva la negativ). Dar moartea nu e bună, nu e frumoasă: ea este un fenomen normal ca şi viaţa, chiar dacă este celălalt versant al ei. Este o topire în totul în permanentă mişcare, dar este înainte de asta o dezmembrare, o descompunere şi, astfel, o anihilare a forţelor care au permis existenţa conştiinţei unice şi irepetabile a fiecărui om. În acest sens, moartea este *tristă*, prilej de întristare şi a celui care moare şi a celorlalţi: chiar dacă ştim că este vorba de un fenomen normal şi inevitabil *până la urmă*, iar în acest sens ne consolăm ca să nu simţim prea tare tristeţea morţii. Dar oamenii vor să amâne cât mai mult acest termen al sfârşitului.

Lucrarea de faţă îşi propune numai să descrie argumente filosofice moderne legate de fenomenul sinuciderii. După cum se ştie, încă din antichitate s-au confruntat atitudini favorabile şi de blam asupra sinuciderii. Manifestare a libertăţii şi puterii de a alege – în acord cu raţiunea, spuneau stoicii – sau a egoismului şi laşităţii care îl fac pe om nu să rabde, ci să-şi ia viaţa (Aristotel): „e moliciune de a fugi de necazuri, iar omul suferă în cazul amintit moartea nu dintr-un motiv moral, ci numai pentru a scăpa de un rău”[1]. Deşi nu a fost favorizată ca mod de a sfârşi[2], sinuciderea a fost socotită în lumea greco-romană drept acceptabilă în anumite împrejurări. Aşadar, problema morală a sinuciderii a fost transferată mai degrabă *în afara individului*, în circumstanţele determinante. Desigur, arhiva teoriilor antice despre sinucidere evidenţiază vechimea dilemei morale a acestui fenomen.

Totuşi focalizarea atenţiei asupra *meandrelor conştiinţei* şi a vinilor a avut loc odată cu preeminenţa eticii iudeo-creştine[3]. În lumina creştinismului, sinuciderea a fost socotită un păcat indiscutabil şi de neiertat,

---

[1] Aristotel, *Etica Nicomahică*, Traducere din limba elină, precedată de un Cuvânt înainte, o scurtă expunere asupra vieţii şi operei lui Aristoteles şi o Introducere în teoria lui etică de Traian Brăileanu, Bucureşti, Casa şcoalelor, 1944, 1116a, p. 103. (Nu neapărat legată de sinucidere, este o idee care va fi dezvoltată de Kant).

[2] Gheorghe Vlăduţescu, *Cum mureau filosofii în Grecia veche*, Bucureşti, Paideia, 2009.

[3] Sociologic, se poate spune că omul a fost mereu – şi mai ales în istoria marcată de raritate şi mijloace de producţie incapabile să anuleze raritatea – principalul element al creării bogăţiei de bunuri. De aceea, deşi raporturile sociale de dominaţie au fost şi extrem de crude, putându-i duce pe cei aflaţi în stare de dependenţă la extrema exasperare de a se sinucide, valoarea principală promovată de ideologia dominantă a premodernităţii, religia, a fost aceea a vieţii. Omul a fost creat şi este dependent de şi subordonat fiinţei supreme: tocmai această subordonare a fost socotită drept argumentul hotărâtor împotriva sinuciderii. Încălcarea datoriei faţă de Dumnezeu – de a nu lua viaţa creată de acesta şi de a nu se situa, astfel, pe acelaşi plan din punctul de vedere al deciziei asupra vieţii şi morţii – a fost socotită drept un păcat, păcatul însuşi fiind raportat la Dumnezeu şi doar în subsidiar la ceilalţi oameni. Desigur, e cazul să observăm şi extrema contradictorialitate a acestui argument: dacă este un păcat să îţi iei propria viaţă, uciderea altului nu este la fel?

din moment ce distruge corpul/viaţa lăsate ca dar de la Dumnezeu conştiinţei. Responsabilitatea şi libertatea fiinţei umane nu se pot întinde dincolo de domeniul care-i e dat acestei fiinţe: de a fi o creatură, sub puterea supremă a Creatorului. Dar o asemenea concepţie însemna şi o *îngheţare* a întrebărilor etice şi, în orice caz, a celor sociale.

Totuşi, îngheţarea a fost doar o tendinţă. Există o interesantă interogaţie asupra sinuciderii potrivit conceptelor de *permis/nepermis pentru om*: Toma d'Aquino a considerat că sinuciderea e o fărădelege deoarece este şi o încălcare a principiului dorinţei fiecărui lucru de a se ţine în viaţă şi de a rezista oricărei stricăciuni atât cât poate (idee dezvoltată – nu neapărat legat de sinucidere – de către Spinoza), şi a principiului grijii faţă de om, deci (şi) de sine – ceea ce înseamnă iubirea de sine (deci a *binelui onest*, subordonat acestor principii, şi nu a simplului *bine util* legat de eficienţa concretă dată de împrejurări) şi a principiului de a nu dăuna colectivităţii din care face parte individul, şi a principiului potrivit căruia numai Dumnezeu este stăpânul vieţii[1].

Naşterea modernităţii a eliberat, a lărgit şi a complicat aceste întrebări. Omul a fost creat liber şi demn, a arătat Renaşterea, şi, ca urmare, el are responsabilitatea deciziei asupra vieţii proprii. O concluzie cu rezonanţe mai largi decât pentru problema sinuciderii. Dar dacă este aşa, atunci tot omul îşi asumă povara vinilor de a lua în seamă nu doar condiţiile exterioare favorabile sau nu morţii brutale, înainte de soroc, ci şi propriile socoteli legate de binele urmărit prin sinucidere[2].

Dar aceste socoteli – legate, desigur, de evaluarea mai largă a vieţii şi a morţii, adică şi a Celuilalt şi a modului de provocare a morţii premature – au pus probleme la nivel mai profund decât cel etic. După cum ele au legat într-un mod nou libertatea şi responsabilitatea imanentă persoanei de condiţiile sale de existenţă.

Rândurile care urmează pun în evidenţă cheia ontologică şi cea etică avansată de unele teorii moderne despre sinucidere şi, apoi, tendinţa de dezminţire a acestor chei în modernitatea târzie pe care o experimentăm.

---

[1] Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (1265-1274), Secunda Secundæ Partis, Question 64. Murder, Article 5. Whether it is lawful to kill oneself?, http://www.newadvent.org/summa/3064.htm#article5.

[2] De exemplu, a scăpa de „tortura" unei boli incurabile (Thomas Morus, Michel de Montaigne, David Hume).

În loc de introducere: genul proxim – moartea

I: Heidegger

Problema sinuciderii este mai puţin legată de aceea a morţii, cât de viaţă. Adică, din moment ce omul este existenţa sa, explicarea sinuciderii sau semnificaţiile pe care aceasta le are depind de existenţa fiinţei umane.

Acest punct de vedere aparţine nu doar lui Sartre ci, oarecum, şi lui Heidegger, deoarece o problemă – aşadar conştientizarea unor fapte şi evenimente – este mereu urmarea ciocnirii dintre oameni şi realitate. Cu atât mai mult când problema priveşte viaţa lor, iar aici este vorba numai despre o asemenea problemă.

Dar modul în care gânditorii valorizează lucrurile este atât de diferit încât uneori problema este descrisă ca fiind o simplă obiectivitate internalizată de om: în aşa fel încât rezultatul – omul ca atare – apare o dată mai mult ca un orizont obiectiv posibil de a fi înţeles numai în acest cadru obiectiv, dat şi inamovibil. Premisa obiectivistă are însă darul de a îndepărta interpretările de condiţia relaţională a omului, adică de a ocoli conştientizarea acestui fenomen şi capacitatea de a-l analiza la nivel ontologic. Mai simplu spus, pentru unii cum a fost Heidegger ontologicul şi formalul nu au nimic cu onticul sau constituie un fel de interogaţie-sugestie care nu trebuie să ia în seamă empiricul sau care se ridică deasupra acestuia în, pur şi simplu, alt registru. Astfel că, deşi înţelegerea Fiinţei pleacă de la sau presupune înainte de toate înţelegerea înţelegerii şi a *Dasein*-ului care o întreprinde – adică premisa este antropologică (în sensul că omul este punctul de plecare şi condiţia esenţială a Fiinţei, sau sensurile Fiinţei există doar pentru om: ontologia nu este cosmologie) –, descrierea omului tinde să rupă conceptele de condiţiile concrete ale relaţiilor umane. Din splendida fenomenologie – cercetare a modului cum apar conştiinţei lucrurile – este excavat tocmai conţinutul acestora.

Da, *Dasein* nu este fiecare om ci *fiinţa umană din fiecare om*[1]. Această umanitate din fiecare om este constituită din structuri fundamentale „ce marchează, într-o direcţie de sens determinată, constituţia fundamentală a *Dasein*-ului”[2]. Aceste structuri sunt sesizabile desigur nu în afara contemplării concretului dar dincolo de „simpla-prezenţă”, deci de simplul

[1] Vezi Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp* (1927), Traducere de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Bucureşti, Humanitas, 2006, p. 329: „*Dasein*-ul nu piere niciodată”.
[2] Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger şi problema morţii*, Bucureşti, Humanitas, 2007, p. 98.

ontic: la nivel ontologic. Dar dacă e aşa, atunci întreaga analiză ce evidenţiază adevăruri ultime – nu este sarcasm –, adică trăsături esenţiale ale existenţei umane, poate avea loc numai la acest nivel. Întrebarea este: în ce măsură curăţarea stăruitoare a preocupării ontologice de aspecte şi concepte relevate de ontic este satisfăcătoare pentru înţelegerea problemelor umane?

Creaţia şi creativitatea, realizarea/punerea în fapt/acţiunea nu sunt discutate de Heidegger deoarece, presupun, ele sunt socotite drept consecinţe sau moduri de manifestare ontice a posibilităţii umane, *Dasein*-ul fiind „fiinţă-posibilă”[1]. În schimb moartea „este o posibilitate de fiinţă”, „cea mai proprie”, adică mai simplu „de nedepăşit”[2].

Sinuciderea este un fel special de a muri, ceea ce înseamnă că *un gen proxim* al său este moartea. Este semnificativ că Heidegger nu a discutat despre sinucidere: tocmai pentru că aceasta ar fi mişcat tabloul în care moartea este pentru om nu doar o fatalitate ontică, ci „constituţia fundamentală a *Dasein*-ului” cuprinde „faptul-de-a-fi-într-sfârşit”[3]. Iar acest lucru înseamnă că „moartea este un mod de a fi pe care *Dasein*-ul şi-l asumă de îndată ce el este”[4]. Dar dacă moartea este inevitabilă, înscrisă în fiinţa umană – această înscriere fiind mai mult/altceva decât *pieirea* organismelor vii („ieşirea-din-lume a simplei-vieţuitoare”[5]), tocmai deoarece este semnificată uman, conştient (deci inclusiv la nivel ontologic) –, *modalităţile* morţii sunt la fel? Oare aceste modalităţi ţin numai de ontic?

Heidegger a vrut să preîntâmpine aceste întrebări. De aceea, el a insistat asupra faptului că moartea ca „posibilitate cu totul aparte”[6] nu trebuie interpretată în funcţie nici de sentimentul că a venit prea curând şi nici de esenţa niciodată încheiată a posibilităţii „care de fiecare dată nu-este-încă-la-sfârşit”[7]. (AB, căci atunci ar urma întrebarea: oare pot fi transpuse la nivel ontologic modalităţile care generează moartea înainte de vreme?) Nu, ceea ce i-ar rămânea de trăit omului, acel „încă-nu” care îi stă mereu în faţă şi care îi provoacă deschiderea, nu este „restul” care îi e necesar, adică i-ar evidenţia posibilităţile. Sec, am putea să continuăm: deci e indiferent când şi

[1] Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, p. 331.
[2] *Ibidem*, p. 333.
[3] *Ibidem*, p. 332.
[4] *Ibidem*, p. 327.
[5] *Ibidem*, p. 321.
[6] *Ibidem*, p. 320.
Vezi şi „moartea, ca sfârşit al *Dasein*-ului, este posibilitatea cea mai proprie, desprinsă de orice relaţie, certă şi ca atare indeterminată, posibilitatea de nedepăşit a *Dasein*-ului”, p. 343.
[7] *Ibidem*, p. 323.

cum mori. Integralitatea *Dasein*-ului nu este dată de îndeplinirea „încă-nu"-ului, de „umplerea" sa ci, dimpotrivă de simpla existenţă a acestui „încă-nu".

Diferenţa dintre Heidegger şi Sartre, cum va apărea mai jos, este evidentă: pentru amândoi posibilul, provocarea, „încă-nu"-ul din faţa omului sunt ceea ce îl construiesc şi îi dau specificitatea; dar pentru primul, *posibilul şi moartea stau pe acelaşi plan de inevitabilitate şi de definire a fiinţei umane*: *Dasein*-ul „*este* de asemenea din capul locului sfârşitul său"[1]. Asumarea ţine aici locul unui sfârşit care împlineşte: „a sfârşi nu înseamnă în chip necesar a se împlini…ceea ce vrea să fie împlinit trebuie să-şi atingă încheierea posibilă"[2]. Deci, atenţie, nu tendinţa spre împlinire (chiar dacă, desigur, ea nu este niciodată împlinită, căci posibilitatea omului este mai mult decât împlinirea sa) este mai degrabă un existenţial (sec: pur şi simplu nu e important ca omul să se împlinească), ci moartea este astfel.

Dar atunci moartea înainte de termen, inclusiv sinuciderea – *în afară de aceea determinată de urgenţa impusă de suferinţa şi imediatitatea inerentă a morţii* – sunt simple moduri de încheiere şi, astfel, de împlinire? Oare pentru un „anonim" care sfârşeşte brutal aceasta ar fi soluţia pentru ca el să de vină „ceva-simplu-prezent abia din clipa în care e atins sfârşitul"[3]?

Spre deosebire de punerea de către Sartre a *posibilităţii* – a „încă-nu"-ului – drept structură şi jalon explicativ al omului şi deci de *îndepărtarea morţii* de această structură şi de acest sens, pentru Heidegger „încă-nu"-ul „nu se lasă interpretat ca rest"[4].

Moartea este finitudinea înscrisă ontologic (în constituţia fundamentală a *Dasein*-ului). Dar, adaug eu, *modul* instaurării finitudinii este esenţial şi *la fel de posibil de a fi înscris ontologic*. Faptul-de-a-fi întru-sfârşit anulează oare *modul* de a realiza acest fapt?

Semnificaţiile umane pe care omul le dă morţii – nu frică, ci angoasă „în faţa putinţei-de-a-fi celei mai proprii", de „fiinţă aruncată *întru* sfârşitul său" – constau în „deschiderea care revelează că *Dasein*-ul există ca fiinţă aruncată *întru* sfârşitul său"[5]. Dar moartea înainte de vreme – şi mortificarea impusă prin constrângere[6] – nu ar aduce semnificaţii noi, la fel de existenţiale, în ontologia umană?

---

[1] *Ibidem*, p. 327.
[2] *Ibidem*, p. 326.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem*, p. 327.
[5] *Ibidem*, p. 334.
[6] Ana Rubio, *Los nazis y el Mal: La destrucción del ser umano*, Barcelona, Niberta, 2009, pp. 98-108: este exemplul „masei excedentare" ce trebuia, conform ideologiei naziste, să fie

Insist: finitudinea prin moarte are drept corespondent şi o finitudine posibilă *prin viaţă*. Conştiinţa morţii, grija faţă de moarte poate fi mai semnificativă pentru *Dasein* decât grija faţă de viaţă? A ta proprie dar şi a celorlalţi? Eschiva în faţa morţii nu are drept corespondent şi eschiva în faţa vieţii? „Impersonalul 'se' procură o *permanentă liniştire în privinţa morţii*"[1]. Dar oare în faţa vieţii, nu? Şi oare acest impersonal 'se' este monocord (în ceea ce priveşte problema vieţii şi morţii)? Heidegger previne însă: „fenomenul lui 'încă nu', care a fost extras din acel 'înaintea lui însuşi', nu poate sluji câtuşi de puţin, aşa cum nici structura grijii nu poate sluji, ca argument suprem împotriva unui posibil fapt-de-a-fi-întreg la nivelul existenţei; acest 'înaintea lui însuşi' este cel care, mai înainte de orice, face posibilă o astfel de fiinţă întru sfârşit"[2]. Adică: posibilul e aprioric, e mereu înaintea omului şi asta înseamnă că şi moartea e apriorică. Integritatea omului este în funcţie numai de acest aprioric.

În concluzia lui Heidegger, moartea este o posibilitate privilegiată a *Dasein*-ului[3]. Ea luminează toate celelalte posibilităţi şi atitudini ale omului: de înţelegere, de preocupare, de eschivă. Dar, aş adăuga, chiar şi în virtutea acestei concluzii, sunt importante şi viaţa *neterminată înainte de vreme* şi *plinătatea* ei în ceea ce priveşte sensurile existenţei la care ajunge şi pe care le creează omul. Lăsând asta la o parte, omul nu are, consideră Heidegger, decât posibilitatea de a aştepta, adică de „premergere în posibilitate"[4], de conştientizare profundă şi trăire şi a posibilităţii de a fi aprioric întru moarte şi a premergerii înseşi. Dar dacă omul – ca fiinţă care ştie că moare – pendulează mereu între inevitabila sa posibilitate cea mai proprie şi, pe de altă parte, posibilităţile generate de viaţă, nu poate ajunge la ideea deşertăciunii acestora din urmă în faţa singurei adevărate posibilităţi?

Aşadar dacă, aşa cum spune şi poetul, „c-o moarte tot suntem datori"[5], dacă ea e de nedepăşit, a fiecărui individ şi certă, nu e cam puţin din punct de vedere ontologic să considerăm că orice preocupare pentru existenţă, „orice fapt-de-a-fi-în-preajma fiinţărilor de care ne preocupăm şi

---

nu doar exterminată, ci anihilată prin suferinţe. Vezi, în lagărele de concentrare, „musulmanii", adică persoanele ce erau lăsate să moară printr-o hrană minusculă etc. şi care, de slăbiciune şi de lipsa de vlagă a vieţii, nu mai puteau decât să stea în poziţia musulmanilor care se roagă.

[1] Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, p. 337.
[2] *Ibidem*, p. 344.
[3] *Ibidem*, p. 346.
[4] *Ibidem*, p. 348.
[5] George Coşbuc, *Decebal către popor*, 1896.

orice fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalţi încetează să funcţioneze din clipa în care este în joc putinţa-de-a-fi cea mai proprie”[1]?

Sau că premergerea presupune doar starea afectivă de angoasă în faţa nimicului ce va lua locul, prin moarte, posibilităţii existenţei individului[2]? Omul lui Heidegger este, pur şi simplu, singur în faţa morţii şi, ca urmare, nu-i rămâne decât să-şi boteze starea „libertatea întru moarte”: căci, o fi ea „pasionată” dar e, în acelaşi timp, „cuprinsă de angoasă”[3].

Imaginea lui Heidegger este, pe de o parte, romantică şi abstractă. Se pare că aceasta a fost şi reprezentarea lui Eminescu despre moarte: ca o „îmbogăţire existenţială”[4]. Pe de altă parte, concepţia lui Heidegger despre moarte ilustrează caracteristica ideologică conservatoare a filosofiei sale şi adevereşte cercetările care evidenţiază că în aceasta are loc „disoluţia progresivă a fiinţei umane, a cărei valoare individuală este expres negată”[5].

II: Sartre

Nu doar dintr-un punct de vedere ontic pot apărea interogaţii persiflante de genul „Ei şi?” atunci când teoria lui Heidegger avansează ideea morţii ca posibilitate şi finitudine puse în „devansarea angoasată anticipativ-comprehensivă”[6] a inevitabilului eveniment. (Dar *à propos* de inevitabilitatea (morţii) : aşteptarea, acţiunea impulsivă, implacabilitatea unor rezultate/caracterul lor definitiv, evitabilitatea şi inevitabilitatea, prevederea, repetarea etc. legate de viaţă şi nu de moarte nu pot constitui concepte interesante pentru ontologie?)

Sartre este important din punctul de vedere al temei discutate aici atât sub aspectul argumentelor din critica sa la adresa lui Heidegger cât şi

---

[1] Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, p. 349.
[2] *Ibidem*, p. 352.
[3] *Ibidem*, p. 353.
[4] Gheorghe Doca, *Eminescu. O perspectivă dialogică*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2009, Volumul II, p. 371. Moartea este văzută de Eminescu: şi sub forma apoteozei dragostei sau al unui sens al vieţii, şi sub forma care îmbogăţeşte conştiinţa omului, şi sub forma rezolvării contradicţiilor dintre bine şi rău şi sub forma continuităţii organic-anorganic (pp. 371-376).
[5] Emmanuel Faye, *Heidegger: l’introduction du nazisme en philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 13.
Dar vezi şi părerea unui biograf binevoitor, Rudiger Safranski, *Un maestru din Germania. Heidegger şi epoca sa* (2000), Bucureşti, Humanitas, 2003, p. 413: „Din punct de vedere filosofic, a tăcut referitor la altceva: referitor la sine însuşi, la posibilitatea ca filosoful să fie sedus de către putere”.
[6] Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger şi problema morţii*, p. 130.

sub cel al conturării unei ontologii alternative ce privilegiază viaţa ca centru explicativ al omului, şi nu moartea.

Într-adevăr, moartea este un *termen* (limită, capăt, sfârşit) şi, ca atare este contradictoriu, un „*Janus bifrons*[1]. Este, desigur, un fenomen inevitabil. Dar acest aspect ne aseamănă cu toate lucrurile care se strică şi pier. Important este că, deoarece dă seama de finitudinea vieţii, moartea este, ca şi viaţa, *în responsabilitatea omului*: deoarece finitudinea mărgineşte unicitatea vieţii fiecăruia, ea nu este „acordul final"[2], adică suprema posibilitate revelată a omului. De aceea moartea nici nu poate fi aşteptată, în nici un caz ca fenomen prin care individul ajunge la autenticitate.

Sartre l-a combătut pe Heidegger, cum se ştie. Şi este interesantă observaţia sa: dacă pentru Heidegger moartea este un fenomen impersonal, exterior (plin de sens dat din esenţa acestui fenomen), tot astfel a fost privită moartea de către „realismul dogmatic": moartea ca „un transcendent la viaţă"[3]. Iar dacă tot Heidegger a „individualizat" această moarte, adică i-a dat drept determinaţie legătura cu individul căruia i-ar fi libertatea cea mai înaltă, adică dacă moartea a apărut ca „moartea mea", a fiecărui individ, atunci o dată mai mult încercarea de a explica obiectivul (văzut în mod obiectivist, ca ceva în afara subiectivului care îi dă înţelesurile) printr-un subiectiv care *doar primeşte sensurile de la obiectiv* este sortită eşecului: nu eu pot să îmi descopăr moartea ca a mea. Eu doar ştiu că odată şi odată voi muri. Ei şi? În ce fel mă explică această cunoştinţă?

Moartea mea nu este mai mult un propriu al meu – la cel mai înalt nivel, cum sublinia autorul lui *Sein und Zeit* – ca *oricare dintre posibilităţile mele*, acţiunile semnificate din punctul de vedere al *cogito*-ului: numai eu pot să-mi proiectez dragostea etc. Mai mult, dacă a muri este „a muri pentru a edifica…oricine poate muri pentru mine"[4]. Ceea ce înseamnă că moartea ca fenomen impersonal, o posibilitate – cea mai proprie – nu îmi dă autenticitatea: „doar subiectivitatea mea, definită prin *cogito*-ul prereflexiv, face din moartea mea un subiectiv de neînlocuit, şi nu moartea care ar da pentru-sine[5]-lui meu ipseitatea de neînlocuit"[6]. Deci nu prin faptul că este

---

[1] Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Edition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1996 : Quatrième Partie : Avoir, Faire et Etre. Chapitre Premier : Etre et Faire : la Liberté. II. Liberté et Facticité : la Situation, E) Ma Mort, p. 576.
[2] Ideea lui Heidegger a fost preluată de la Lucretius Carus.
[3] *Ibidem*, p. 589.
[4] *Ibidem*, p. 579.
[5] Pentru-sinele este „fiinţa care cere mereu un apoi", p. 585.
[6] *Ibidem*, p. 579.

moarte, este a mea: de aceea nu o pot aştepta ca atare, ci pot să aştept doar o moarte anumită în funcţie de împrejurări. *A se aştepta* la o moarte concretă oarecare nu este echivalent cu *a aştepta* moartea: „aşteptăm numai un eveniment determinat pe care procese la fel de determinate sunt pe cale de a-l realiza”[1]. Moartea mea în principiu, neprevăzută fiind, se pierde în indeterminat.

Dacă omul este fiinţa care semnifică, „care se anunţă prin ceea ce nu este încă”[2], moartea mea este „o opacitate în plină transluciditate”[3]: o posibilitate banală care anulează autenticitatea posibilă prin viaţă, şi care nu mă desăvârşeşte, nu este „libertatea supremă”. „Moartea nu conferă un sens din afara vieţii: sensul nu poate veni decât de la o subiectivitate. Deoarece moartea nu apare pe fundamentul libertăţii noastre (AB, căci nu o dorim), ea nu poate decât să ia vieţii orice semnificaţie”[4]. Mai mult: nu moartea, ci „viaţa decide asupra propriului sens, deoarece ea posedă prin propria ei esenţă o putere de autocritică şi auto-metamorfoză ce fac ca ea să se definească ca un 'nu încă'”[5].

O viaţă moartă e închisă – căci „nimic nu mai poate să i se întâmple din interior”[6], este „făcută” deja, şi are sensurile pe care i le dau cei rămaşi. Ea este astfel, o dată mai mult, semnul non-libertăţii: căci nu eu îi decid sensurile, ci ceilalţi. Morţii „sunt reduşi doar la dimensiunea exteriorităţii”[7], adică sunt privaţi de subiectivitate creatoare. Moartea mea, adaug eu, nu este sfârşitul unei plante sau al unui animal, sfârşit pe care tot noi îl valorizăm, şi care reprezintă momentul final practic determinat al acelei plante sau al acelui animal. Dacă planta sau animalul nu au nimic comun cu libertatea, omul are, tocmai pentru că introduce indeterminatul în mod dependent de alegerile sale în determinismul natural. Dacă moartea ar fi aceea care dă sens – încă o dată, din afara noastră, spune Heidegger[8] – „viaţa

[1] *Ibidem*, p. 580.
[2] *Ibidem*, p. 582.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, p. 583.
[5] *Ibidem*, p. 588.
[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*, p. 589.
[8] Considerarea morţii – şi a existenţialelor în general – ca structuri de inteligibilitate a fiinţei umane – deci ca elemente ale unei structuri formale, *Dasein*, fără conţinut (Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger şi problema morţii*, p. 338), nu fereşte construcţia lui Heidegger de critica lui Sartre. Căci a spune pur şi simplu că moartea este un existenţial care determină viaţa omului este cu totul neadecvat pentru a vedea diferenţa dintre om şi o plantă sau un animal. Şi acestea mor. Dar nu moartea ca atare, ci valorizarea morţii şi poziţia sa faţă

noastră nu are sens deoarece problemele sale nu primesc nici o soluţie (prin moarte) şi pentru că semnificaţia însăşi a problemelor rămâne nedeterminată”[1]. Şi, pentru a nu se riposta din perspectivă heideggeriană că problemele vieţii ţin de ontic şi nu de ontologie[2], nici posibilităţile omului nu au drept soluţie moartea. Doar dacă vorbim de posibilitate la singular putem să considerăm că moartea o relevă. Dar, încă o dată, nu este asta cam puţin pentru ontologia umanului? Oare doar conştiinţa că murim – spre deosebire de plante şi animale care nu o au – face din moarte desăvârşirea posibilităţii umane?

Calitatea principală a omului este capacitatea sa proiectivă. Dar dacă e aşa, atunci aşteptarea morţii, proiectul către moartea mea ca posibilitate nedeterminată de a nu mai realiza prezenţa în lume ar fi absurd „căci el ar fi distrugerea tuturor proiectelor”. De aceea, „moartea nu poate să fie posibilitatea mea proprie; ea nu poate să fie nici măcar una dintre posibilităţile mele”[3].

Nu doar în relevarea dimensiunii negative a morţii, de anihilare a posibilităţii şi libertăţii, stă critica lui Sartre la adresa lui Heidegger. Ci în *înlăturarea calităţii ontologice* pe care filosoful german i-o dăduse morţii. Nu, moartea este un fapt ce ţine de ontic. Este un fapt contingent[4]. Şi tocmai de aceea, el nu poate fi echivalat cu semnificaţia ontologică a omului, cu ideea de finitudine a vieţii, cu conştiinţa finitudinii: doar această *conştiinţă*, deci doar *finitudinea* ţin de ontologie, ca structuri determinante ale libertăţii.

Mai mult: având conştiinţa că murim, suntem eliberaţi „în întregime de presupusa constrângere”[5] pe care o reprezintă moartea (atenţie, moartea în principiu, nu moartea concretă în împrejurări concrete la care ne putem aştepta). Deoarece constrângerea este viaţa: ea presupune că noi, oamenii, suntem liberi să ne proiectăm către un posibil al fiecăruia dintre noi. Iar asta înseamnă că libertatea „este asumare şi creare de finitudine”[6]: tocmai prin

---

de fiinţa specifică a omului, liberă şi creatoare, sunt ceea ce sunt semnificative pentru această fiinţă.

[1] Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 584.

[2] Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger şi problema morţii*, pp. 340-341.

[3] Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 585.

[4] *Ibidem*, p. 590: „este un fapt contingent care, ca atare, îmi scapă din principiu şi ţine în mod originar de facticitatea mea. Nu pot nici să-mi descopăr moartea, nici să o aştept nici să iau o atitudine faţă de ea, căci ea este ceea ce se relevă ca de-nedescoperitul, ceea ce dezarmează toate aşteptările şi care alunecă în toate atitudinile şi mai ales în cele faţă de ea, pentru a le transforma în conduite exteriorizate şi închegate al căror sens este pentru totdeauna încredinţate altora decât nouă”.

[5] *Ibidem*.

[6] *Ibidem*, p. 591.

asta este unică viaţa, şi anume viaţa mea. Stăpânirea finitudinii are loc tocmai în sensul de a da cât mai mult spaţiu unicităţii vieţii.

Cristian Ciocan are dreptate când arată că un motiv fundamental al criticii lui Sartre la adresa lui Heidegger este „pozitivitatea"[1] deplină a morţii, ca sursă de autentificare a vieţii, la acesta. Dar această critică nu este rezultatul, cum vrea să dea de înţeles Cristian Ciocan, dificultăţii lui Sartre de a înţelege registrul ontologic al analiticii *Dasein*-ului. Dimpotrivă, rămânând tocmai în acest registru, moartea are un „caracter absurd"[2] pentru că: a) *nu individualizează omul* (dimpotrivă, adaug eu, tocmai prin moarte devine el analog cu seria, un simplu reprezentant al acesteia), b) *nu este chintesenţa posibilităţii pe care o încarnează omul* şi c) *nu este „a mea"*, adică resimţită de fiecare om în parte drept destinul său unic (toţi murim, inclusiv pentru motive pentru care mor şi alţii).

Moartea este *absurdă*, spune Sartre, deoarece concreteţea sa depinde de *hazard*, iar acesta face ca moartea să nu mai apară ca sfârşitul care autentifică eforturile de până atunci ale omului: adică între aceste eforturi şi moarte nu există nici o legătură. „Astfel, moartea nu este posibilitatea mea de a nu mai realiza prezenţa în lume, ci *o neantizare mereu posibilă a posibililor mei, care este în afară de posibilităţile mele*"[3].

Apoi, moartea este *absurdă* deoarece în cele mai multe cazuri ea nu survine atunci când bătrâneţea cea mai de netratat o cheamă, ci atunci când omul este departe de acest moment: deci ar mai avea posibilităţi de manifestare a libertăţii, alegerii, proiectelor; iar prin moarte existenţa sa este *nefinalizată*[4]. Orice aspect (şi idee) de moment final ce autentifică dispare.

Sinuciderea este o astfel de moarte bruscă, ce survine. Ea evidenţiază, ar spune Sartre, tocmai contradicţia dintre moarte şi viaţă, adică absurditatea ideii că moartea ar fi încoronarea vieţii individului. De aceea „libertatea-întru-moarte" devine o simplă caricatură a conceptelor ce sunt mai degrabă imagini ale ideologiei îmbrăţişate de autorul lor decât sensuri ale existenţei acreditate de viaţă. Căci cei siliţi de alţii să moară, sau sinucigaşii, dau ei curs libertăţii umane, sau dimpotrivă caracterului

[1] Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger şi problema morţii*, p. 342.
[2] Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 578. Eseul lui Camus despre absurditate apăruse cu un an înaintea publicării cărţii lui Sartre şi este incontestabil că l-a influenţat. După cum se poate vorbi despre o apropiere de teme şi de principii între cei doi creatori. Vezi, de exemplu, nuvela lui Sartre *Le mur*, 1939, care a precedat romanul lui Camus, *L'étranger*, 1942, şi care au pus problema atitudinii faţă de moarte şi a lipsei de valoare a vieţii în faţa morţii.
[3] Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 581.
[4] *Ibidem*.

încadrat, constrâns, al acestei libertăţi? Iar dacă simpla alegere a momentului şi felului sinuciderii poate fi echivalată cu o formă de libertate – încă o dată, silită, determinată în fond –, în ce sens sunt liberi cei siliţi de alţii să moară?

Şi moartea şi aşteptarea ei sunt *absurde* deoarece toată viaţa de încercări, de creaţie, de alegeri şi proiecte care ar fi putut să mai fie îşi pierde semnificaţiile *pentru mine*: iar semnificaţiile date apoi de alţii nu mai sunt legate de ceea ce este autentic în mine, de libertatea mea, de visurile mele, de conştiinţa mea. Şi cu atât *mai absurdă este sinuciderea*: prin ea, pun capăt exact proiectelor, alegerii, libertăţii mele[1]. Pot, desigur, să-mi doresc sinuciderea şi să o pregătesc: dar ca o „soluţie de avarie". Ea poate fi un „proiect comprehensibil"[2] în unele condiţii date, dar nu este un drum oarecare spre moarte – socotit şi socotită drept culmea manifestării mele autentice –, ci unul „care scufundă viaţa în absurd"[3].

Heidegger a considerat că omul, descoperind finitudinea vieţii proprii[4], este condus în întreaga sa viaţă de această descoperire: mai mult, că moartea ar fi aceea care îi explică şi desăvârşeşte traiectoria umană. Pentru Sartre, moartea nu poate fi „nici fondată dinăuntru ca proiect al libertăţii, nici primită din afară ca o calitate"[5] a modelului uman. De aceea, omul nu poate „nici să aştepte moartea, nici să o realizeze, nici să se proiecteze spre ea"[6].

Aşadar, moartea este *absurdă* ca orice simplu dat: ca naşterea, ea este o „posibilitate care nu este a mea"[7], „o limită externă şi de fapt a subiectivităţii mele"[8]. Ea „nu este o structură ontologică a fiinţei mele"[9], deoarece omul nu îşi descoperă propria moarte ci devine conştient de ea prin moartea celorlalţi. De aceea, finitudinea pe care omul o descoperă prin această moarte este aceeaşi cu finitudinea descoperită în acţiuni – inclusiv, şi ceea ce este mai important, în propriile acţiuni (finitudine ca ireversibilitate care dăunează sau, dimpotrivă, ca moment creat şi asumat) –: moartea îşi pierde piedestalul pe care o urcase Heidegger. Ea rămâne o simplă limită

[1] *Ibidem*, p. 584.
[2] *Ibidem*, p. 585.
[3] *Ibidem*, p. 584.
[4] Ca şi cum survenirea ireversibilităţii nu ar dăuna defel.
[5] *Ibidem*, p. 591.
[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibidem*, p. 592.
[9] *Ibidem*, p. 591.

venită din afara conştiinţei omului dar care, ca dat ontic, nu rămâne decât „să fie asumată”[1].

Şi moartea – şi nu doar sinuciderea – este „o situaţie limită”[2]: care nu-mi relevă nici o libertate, dacă acceptăm că libertatea este într-adevăr un existenţial, deoarece nu este „un obstacol la proiectele mele”, ci doar „un destin *în plus* al acestora”[3], o simplă condiţie ontică a lor. „Nu sunt liber pentru a muri ci sunt un muritor liber”[4]. Subiectivitatea mea şi proiectele mele se afirmă „independent de moarte”[5]. Chiar sinuciderea, adaug, vine din mine, nu de la moarte.

Aşadar, pentru Heidegger sinuciderea, ca orice alt fel de moarte, este lipsită de importanţă (ea dă doar adevărul unei vieţi individuale, ca orice altă moarte individuală). Dar este oare vorba de adevăr? Oare individul are o singură linie a faptelor şi alegerilor, aceea care îl duce, iată, la eşec, la sinucidere? Pentru Sartre, sinuciderea e absurdă pentru că şi moartea e absurdă, ca orice fenomen ontic-limită. Nu este vorba de judecarea lor etică, ci de cea ontologică. Dar moartea nu are semnificaţii ontologice pentru fiinţa umană. Cunoaşterea morţii generează, desigur, sensuri pentru om, dar nu esenţiale.

Chestionarea modernă a diferenţei specifice

I: Argumentul etic

Modernitatea a prilejuit despărţirea de interpretarea religioasă a constrângerilor sociale şi a vocii conştiinţei. Despărţirea a avut loc prin şi a dus la efortul filosofiei de a construi argumente raţionale ce au dat seamă doar de subiectivitatea umană[6]. O direcţie a cercetării sinuciderii în modernitate a fost cea etică.

---

[1] *Ibidem*, p. 592.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*.
[6] Într-adevăr, „îndată ce într-un domeniu se dezvoltă efectiv puteri ale cunoaşterii, oamenii fac figură proastă dacă – aşa cum se întâmplă în perioadele unei incapacităţi mai timpurii – vor să lase să acţioneze în locul lor o forţă superioară, fie Dumnezeu, fie hazardul”, Peter Sloterdijk, *Un răspuns despre scrisoarea lui Heidegger despre umanism* (1999, *Regeln für den Menschenpark*), Traducere de Ion Nastasia, Bucureşti, Humanitas, 2003, p. 53.

Kant a fost cel care a dedus din *formalismul* etic – al principiilor concepute *raţional* şi care structurează corpul *legii morale* în manifestările acesteia[1] –, şi anume din specificul raţional al omului şi, deci, din necesitatea ca el să-şi subordoneze toate maximele practice de comportament potrivit legii morale sau imperativului categoric, ideea de *ilegitimitate/imoralitate a sinuciderii* datorită inadecvării acesteia la *datoria* omului. Este esenţial să fie subliniat că formalismul lui Kant nu este găunos: conţinutul său este tocmai de: *a nu-l considera pe om niciodată doar ca mijloc, ci totdeauna şi ca scop* şi, reflectând principiul reciprocităţii, a acţiona în aşa fel încât maxima acţiunii tale să poată să devină „lege universală"[2]. În funcţie de acest conţinut al legii morale se constituie şi datoria: care nu priveşte cerinţele empirice sau înclinaţia, ci „necesitatea practică-necondiţionată a acţiunii"[3] de a avea loc potrivit legii morale care priveşte orice fiinţă raţională ca *persoană*, ca fiinţă ce are autonomia voinţei şi, raţională fiind, ca fiinţă capabilă de a avea o „voinţă universal legiferatoare", deci ca „scop subiectiv pentru noi", ca „valoare absolută"[4].

Ca urmare, deşi sinuciderea poate fi socotită „ca o datorie necesară faţă de sine însuşi" „în cazuri existenţiale extreme", ea este contrară înţelegerii de către om că fiecare persoană „este constitutivă ideii de umanitate" şi astfel ideii că fiecare om, inclusiv propria persoană, este nu *lucru*, ci *scop* şi element al unei „legi universale a naturii". „Aşadar, eu nu

---

[1] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure* (1781), traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Studiu introductiv, glosar kantian şi indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, pp. 598-599: „Practic este tot ceea ce e posibil prin libertate. Dacă însă condiţiile de aplicare a voinţei noastre libere sunt empirice, raţiunea nu poate avea aici altă folosire decât regulativă şi nu poate servi decât pentru a efectua unitatea legilor empirice, după cum, de exemplu, în doctrina prudenţei reunirea tuturor scopurilor, care ne sunt date de înclinările noastre, în unul singur, *fericirea*, şi concordanţa mijloacelor pentru a ajunge la ea constituie întreaga operă a raţiunii, care de aceea nu poate procura alte legi decât cele *pragmatice* ale comportării libere, pentru atingerea scopurilor recomandate nouă de simţuri, şi deci nu legi pure, determinate complet a priori. Dimpotrivă, nişte legi pure practice, al căror scop este dat complet a priori de raţiune şi care nu ordonă condiţionat empiric, ci absolut, ar fi produse ale raţiunii pure. Dar astfel de legi sunt legile *morale*, prin urmare numai acestea aparţin folosirii practice a raţiunii pure şi permit un canon".

[2] Immanuel Kant, „Întemeierea metafizicii moravurilor" (1785), în Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice*, Traducere, prefaţă, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, bibliografie selectivă, index de concepte german-român, index de concepte român-german: Rodica Croitoru, Bucureşti, Antet, 2013, p. 71.

Vezi şi „Critica raţiunii practice" (1788), în *ibidem*, p. 133: „acţionează astfel încât maxima voinţei tale să poată valora întotdeauna în acelaşi timp ca principiu al unei legiferări universale".

[3] Immanuel Kant, „Întemeierea metafizicii moravurilor", p. 74.

[4] *Ibidem*, pp. 78, 76.

pot face ca prin voinţa mea, maxima prin care este susţinută sinuciderea să trebuiască să devină o astfel de lege"[1].

Sinuciderea nu poate deveni lege universală a naturii, deoarece „o natură a cărei lege ar fi să distrugă viaţa însăşi, în virtutea aceleiaşi simţiri a cărei destinaţie este de a stimula promovarea ei, s-ar contrazice pe ea însăşi"[2].

Principiul etic – şi nu maxima empirică – ce neagă admisibilitatea sinuciderii este legat şi de ideea realizării binelui suveran (conformitatea cu legea morală) în viaţă. Deoarece nici o fiinţă umană nu este perfectă, binele suveran poate fi întâlnit numai „într-un progres mergând la infinit": „o fiinţă raţională, dar finită" nu poate concepe decât acest progres „atât cât poate dura existenţa ei" şi, desigur, în specie, „în continuarea ulterioară şi neîntreruptă"[3].

În sfârşit, în partea a doua a *Metafizicii moravurilor* (1797)[4], Kant a detaliat raportul dintre sinucidere şi datorie. Aceasta din urmă priveşte, pe de o parte, datoria *faţă de sine – perfecţiunea sinelui*, iar pe de altă parte, datoria *faţă de Celălalt – fericirea Celuilalt*. În ceea ce priveşte datoria faţă de sine, ea este, desigur, contradictorie (deoarece eu mă oblig dar şi devin obligat), dar emană din propria raţiune practică. În conştiinţa datoriei faţă de sine, omul se consideră, ca subiect al acestei datorii, pe de o parte, ca *fiinţă sensibilă* (făcând parte din specia animală) şi ca *fiinţă raţională*, revelată numai în raporturile practice (în care *raţiunea* acţionează asupra *voinţei* şi naşte *libertatea*). Doar ca fiinţă raţională, dotat cu libertate interioară, este omul capabil de obligaţie/de a se obliga: în calitate de fiinţă fizică, el este doar determinat, inclusiv raţional, dar ca de o cauză oarecare.

Dar nu e vorba, insistă Kant, de două substanţe diferite şi, deci, de datorii faţă de corp şi datorii faţă de suflet: fiinţa umană este una. Datoriile *faţă de sine* se divid, deci,

- după obiectul lor: datoriile *formale* sunt *restrictive* (sau negative), iar cele *materiale* sunt *extensive* (sau pozitive). Primele se raportează la *sănătatea* morală (*ad esse*) a omului şi au drept scop conservarea naturii sale în întreaga sa perfecţie

[1] *Ibidem*, p. 19.
[2] *Ibidem*, p. 72.
[3] Immanuel Kant, „Critica raţiunii practice", pp. 197, 198.
[4] Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor* (1797), Traducere, studiu introductiv,, note şi indici de Rodica Croitoru, Ediţia a doua revăzută şi adăugită, Bucureşti, Antaios, 1999.

Metafizica moravurilor este ştiinţa generală a datoriilor, concepută *a priori*. Datoriile sunt, unele ale *dreptului* – deoarece sunt susceptibile de a fi traduse în legi exterioare – şi celelalte sunt ale *virtuţii*. De aceea este vorba de două părţi ale metafizicii moravurilor.

(ca receptivitate). Celelalte tind la *bogăţia* morală (*ad melius esse*; *opulentia moralis*) de a avea facultatea de a ajunge la toate scopurile morale.

Primele datorii faţă de sine se exprimă astfel: conservă-te în perfecţiunea naturii tale (*naturae convenienter vive*), iar celelalte datorii faţă de sine, astfel: realizează-te mai perfect decât te-a făcut natura (*perfice te ut finem*; *perfice te ut medium*).

- după modul cum se consideră omul/după subiectul datoriei, omul ca animal – dar, atenţie, întotdeauna şi moral – sau pur şi simplu omul ca doar fiinţă morală.

În ceea ce priveşte animalitatea din om, natura a evidenţiat că fiecare fiinţă tinde să se conserve[1], că specia însăşi tinde s-o facă şi că fiecare fiinţă tinde să folosească forţele care îi procură bunăstarea de animal.

Ca urmare, sinuciderea este contrară acestor tendinţe. Ea este o distrugere voluntară (*autochiria, suicidium*). Dar, şi aici a arătat Kant – ca şi în exemplele din *Critica raţiunii practice* – că, pe de o parte, structura formală a eticii este utilă şi, pe de altă parte, că viaţa are o complexitate care nu poate fi alungată în „onticul empiric": moartea pentru salvarea patriei este oare o sinucidere? Sau sacrificiul pentru salvarea umanităţii în general este oare eroică? Sau este permis ca sinuciderea să prevină o condamnare la moarte? Sau nu este cumva orgoliu atitudinea unei căpetenii ce poartă asupra sa o otravă menită să-i pună capăt zilelor dacă este înfrântă? Sau a făcut bine că s-a sinucis un om muşcat de un câine turbat şi manifestând deja semnele turbării, periculoase pentru ceilalţi? Sau este permisă vaccinarea – care pune în pericol viaţa – deşi e făcută pentru a o conserva?

Kant doar a pus întrebările, nu a răspuns la ele. Prin aceasta, el a lăsat deschis formalismul etic, absolut necesar dar, desigur, insuficient. Ideea nu este să vedem din Kant doar concepte, logice dar departe de viaţă. Conceptul de datorie, de exemplu, nu este suficient (şi religia vorbeşte de datoria faţă de Dumnezeu) dacă nu îi dăm şi conţinutul dat doar de imanenţa umană: omul ca scop/a-l socoti pe om mereu şi ca scop. Iar Kant a dat acest conţinut. În rest, întreaga desfăşurare a teoriei formale îl arată pe Kant ca pe un mare *vitalist*.

[1] Spinoza etc.

II: Argumentul ontologic

De ce ar fi viaţa mai bună decât moartea, deci inclusiv prin sinucidere, din moment ce şi una şi cealaltă sunt simple date de/în existenţă? Filosofia a răspuns cu argumentul şi instrumentul său, *logos*-ul, raţiunea: deoarece raţiunea este aceea care judecă şi evaluează viaţa ca pe un *lucru bun* (valoare bună, nu pur şi simplu utilă). Doar viaţa dă posibilitate omului să gândească, să acţioneze, să ajungă la sensuri care, iată, îmbogăţesc chiar existenţa.

În continuarea *Definiţiilor* apocrife ale lui Platon (scrise de neo-platonicieni contemporani cu criza lumii antice)[1], potrivit lui Augustin din Hippo viaţa arată „natura omului de a se iubi pe sine însuşi şi având o aversiune instinctivă pentru moarte, el caută tot ce poate pentru a-şi întreţine uniunea dintre corp şi suflet". Aceasta este suprema forţă extra-raţională a omului: dar trebuie ca relele ce-l înconjoară „să fie cu totul violente pentru a face această forţă homicidă". Relele vieţii sunt ceea ce determină ca suprema forţă a conservării vieţii să fie distrusă şi înlocuită cu forţa de anihilare[2].

La rândul său, Toma d'Aquino a considerat că viaţa omului, a fiinţei conştiente şi creatoare, este mai presus de orice viaţă: de aceea, chiar viaţa animalelor şi plantelor este dată şi apărată „nu pentru ele însele, ci pentru om"[3]. Iar acesta din urmă fiind pus de către Dumnezeu drept coroană a creaturilor, trebuie să ştie că nu trebuie să ia viaţa nici unui semen, şi nici pe a lui proprie: nu în fond deoarece viaţa a fost dată de sus – doar şi moartea este astfel – ci datorită specificului vieţii pe care numai omul ajunge să îl înţeleagă: „fiecare lucru se iubeşte în mod natural, rezultatul fiind că fiecare lucru se păstrează în fiinţă şi rezistă stricării (*corruptio*) atât cât poate"[4]. Ca

[1] Platon, „Définitions", *Oeuvre de Platon*, Tome XIII, Traduites par Victor Cousin, Paris, P-J Rey Libraire, MDCCCXL, pp. 195, 197: „sufletul este ceea ce se mişcă singur şi cauza mişcării vitale a fiinţelor vii. O forţă este ceea ce acţionează prin sine…sentimentul ordinii este supunerea voluntară la ceea ce se recunoaşte drept binele şi calmul în mijlocul mişcărilor corpului…Binele este ceea ce este pentru sine".

[2] Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, *ibidem*: şi „atunci când forţa sucombă sub rău nu doar că ea nu poate conserva prin *răbdare* un om pe care trebuia să-l guverneze şi să-l protejeze, dar se vede redusă la a-l ucide".

[3] Thomas Aquinas, *Ibidem*, Article 1, Reply to Objection 1, http://www.newadvent.org/summa/3064.htm.

[4] *Ibidem*, Article 5, http://www.newadvent.org/summa/3064.htm#article5.

Este o idee asemănătoare anticului φιλαυτία, dragostea de sine virtuoasă, adică raţională (Aristotel, *Etica Nicomahică*, Cartea a noua, Cap. IV, 1166a, 1166b, pp. 303, 304: „omul virtuţii stă cu sine însuşi în acord şi îşi doreşte după tot sufletul său una şi aceeaşi şi de aceea

urmare, sensul şi rostul existenţei omului constau în a face în aşa fel încât să prezerve specificul vieţii umane – deci nu doar al vieţii, ci al caracterului uman, deci raţional al acesteia –: *înflorirea* gândirii omului până, desigur, la beatitudinea realizată prin credinţă. *Conţinutul*, raţional stăpânit, al vieţii este ceea ce are valoare explicativă a structurii umane.

Ideea a fost dezvoltată de către Spinoza: „orice lucru năzuieşte, atât cât depinde de el, să-şi menţină existenţa…se opune la tot ce ar putea să-i suprime existenţa”[1]. Dar omul este mai mult decât „orice lucru”: el nu doar că năzuieşte să-şi menţină existenţa „pe o durată indeterminată”, dar „este conştient de năzuinţa sa”[2]. Conştiinţa presupune a avea tot felul de sentimente: cel mai important este cel de *bucurie* (*hilaritas*, resimţită de întreaga fiinţă[3]), deoarece presupune aspiraţia „să aibă prezent” şi explică toate celelalte afecte[4].De aceea *bun*-ul este „orice fel de bucurie; şi, mai mult, tot ce duce la bucurie”[5]. Iar „când sufletul se observă pe sine însuşi şi puterea sa de a acţiona, se bucură”[6]. Nu urmează oare că omul trebuie să facă totul pentru persistenţa acestei bucurii?

Desigur. Chiar virtutea este „puterea omului, care se defineşte numai prin esenţa omului, adică aceea care se defineşte numai prin năzuinţa omului de a persista în existenţa sa”[7]. Dar „nimeni nu poate dori să fie fericit, să lucreze bine şi să trăiască bine, fără să dorească în acelaşi timp să existe, să lucreze şi să trăiască, adică să existe actual”[8]. Şi iată o replică *avant la lettre* dată lui Heidegger: „omul liber se gândeşte la moarte mai puţin decât la orice altceva, iar înţelepciunea sa constă în meditaţie asupra vieţii,

---

el îşi doreşte şi sie însuşi binele…şi *anume de dragul său propriu, anume în favoarea părţii sale cugetătoare, care este doar sinea adevărată a omului*. Dar el mai vrea şi să trăiască şi să se conserve, şi mai ales doreşte el aceasta acelei părţi care cugetă…cea mai înaltă măsură a prieteniei se aseamănă iubirii pe care omul o are pentru sine însuşi”).

[1] Baruch Spinoza, *Etica demonstrată după metoda geometriei şi împărţită în cinci părţi* (1677), Traducere din limba latină, studiu introductiv şi note de Alexandru Posescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, III, Propoz. VI, pp. 110-111. (Este aşa-numitul *conatus*).

[2] *Ibidem*, Propoz. IX, p. 112.

[3] *Ibidem*, Propoz. XI, Scolia.

[4] *Ibidem*, Propoz. XIII, p. 115 şi Propoz. LIX, p. 153.

[5] *Ibidem*, Propoz. XXXIX, notă, p. 135. Şi un element epistemologic: caracterizarea lucrurilor drept bune sau rele are loc în urma experienţei şi a *conatus*-ului: „noi nu năzuim, nu voim, nu poftim, nici nu râvnim un lucru fiindcă îl socotim bun, ci, dimpotrivă, noi socotim că un lucru e bun fiindcă năzuim, poftim şi râvnim acel lucru”.

[6] *Ibidem*, Propoz. LIII, p. 147.

[7] *Ibidem*, IV, Propoz. XX, Demonstraţie, p. 191.

[8] *Ibidem*, Propoz. XXI, p. 192.

nu asupra morţii”[1]. Tot ce face omul în mod raţional este a ajunge la libertate, adică la cunoaştere. Dar acestea nu sunt nişte calităţi realizate de unul singur, ci prin „cea mai mare recunoştinţă unii faţă de alţii”[2]: „ţelul spre care năzuiesc este să dobândesc o atare natură şi să mă străduiesc ca şi mulţi alţii să o dobândească împreună cu mine. deci eu însumi nu pot fi fericit dacă nu mă străduiesc ca mulţi alţii să cunoască”[3]. Depindem, deci, nu doar de dorinţa de a trăi ci şi de *obiectivele concrete* pe care ni le punem pentru asta, şi probabil că formalizarea cea mai adecvată a acestor obiective este: a lucra în aşa fel încât să nu fie încălcat „dreptul cel mai desăvârşit (al fiecărui individ) la tot ce stă în puterea lui…dreptul să existe şi să lucreze în felul în care este determinat în chip firesc”[4].

Ideea lui Spinoza despre bucurie a apărut la Bergson. Conceptul de *elan vital*, având o istorie în conceptele de energie/virtute/forţă ce include şi actul, fiind „la jumătate între facultatea de a acţiona şi acţiunea însăşi şi implică un efort şi astfel trece din sine în operaţie”[5], arată că „proprietăţile vitale nu sunt niciodată realizate în întregime, ci mereu în curs de realizare”[6]. Viaţa – care, „înainte de toate, este o tendinţă de a acţiona asupra materiei brute”[7] – înseamnă direcţii emergând din tendinţa fiecărei fiinţe de a dăinui, dar exclude „finalismul radical”: nu există o finalitate externă, căci „fiecare fiinţă este făcută pentru ea însăşi şi toate părţile ei se pun de acord pentru cel mai mare bine al ansamblului”[8]. Dar nu există finalitate imanentă ca atare vieţii, din moment ce fiinţele există în medii aleatoare şi răspund acestora, deci relativ aleatoriu. Viaţa este, ca un asemenea răspuns, „o

[1] *Ibidem*, Propoz. LXVII, p. 229.
[2] *Ibidem*, Propoz. LXXI, p. 232.
[3] Baruch Spinoza, *Tratatul despre îndreptarea intelectului şi despre calea cea mai bună care duce la adevărata cunoaştere a lucrurilor* (1662), Studiu introductiv, traducere din limba latină şi note de Alexandru Posescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, I, p. 10.
[4] Baruch Spinoza, *Tratatul teologico-politic ce conţine câteva dizertaţii în care se aratăcă libertatea de a filosofa nu numai că poate fi îngăduită fără a se primejdui pietatea şi pacea în stat, dar că ea nu poate fi suprimată decât odată cu pacea statului şi cu pietatea însăşi* (1670), Traducere, studiu introductiv şi note de I. Firu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1960, capitolul XVI, p. 230.
[5] G.W. Leibniz, “On the Reform of Metaphysics and of the Notion of Substance” (1694), in *The Philosophical Works of Leibniz*, Translated from the original Latin and French, with notes of George Martin Duncan, New Haven, Tuttle, Morehouse & Taylor Publishers, 1890, http://archive.org/stream/philosophicalwor00leibuoft#page/n11/mode/1up, p. 69.
[6] Henri Bergson, *L’évolution créatrice* (1907), septième édition, Paris, F. Alcan, 1911, p. 14.
[7] *Ibidem*, p. 105.
[8] *Ibidem*, p. 44.

imprevizibilă creaţie de formă”[1]. De aceea, vitalismul, şi nu finalismul radical – un mecanicism, în fond – explică viaţa: „'principiul vital' nu explică mare lucru”[2], decât dacă nu ţinem seama de „spontaneitatea vieţii” şi dacă îl rupem de elementul conştiinţă care îl dublează. Principiul vital un „efort” „independent de circumstanţe” şi care „este cauza profundă a variaţiilor”[3].

Dar elanul vital este doar un concept filosofic: el dă seama de explicarea ontologică a proceselor vitale, şi nu de determinarea ontică a lor. El simbolizează misterul vieţii, compunerea aspectelor contradictorii, „fabricarea” potrivirii reacţiilor şi formelor vii ale celulelor şi organelor la mediu şi, în acelaşi timp, „organizarea” acestei potriviri în cadrul organismului[4]. În fond, elanul vital explică viaţa prin „rezistenţa” pe care o întâmpină fiinţele vii în mediu[5]. „Elanul original al vieţii” este implicat în mişcarea/mişcările separate dar şi compuse şi complexe ale fiinţelor vii şi explică unicitatea (relativă a) acestora, adică „liniile de evoluţie independente”[6].

Mai ales la om, conştiinţa este filtrul şi multiplicatorul elanului vital: „conştiinţa este coextensivă vieţii”[7]. Ea „adoarme acolo unde nu mai există mişcare spontană şi se exaltă când viaţa se sprijină pe activitatea liberă”[8]. Dacă „doar cu viaţa însăşi apare mişcarea imprevizibilă şi liberă”, dacă doar fiinţa vie „alege” şi „creează”, cu atât mai mult sunt acestea specifice omului. Conştiinţa umană este o „forţă spirituală”, adică un elan conştient spre manifestare liberă: ceea ce înseamnă capacitate de a stăpâni obstacolele pe care i le pune în faţă mediul.

Explicaţia ontologică a vieţii, şi mai ales a vieţii umane, prin elanul acesteia este oare o speculaţie? Nicidecum. Deoarece chiar viaţa ne arată când elanul ei este realizat. Această dovadă este „bucuria”, „bucuria de a trăi”: „ea nu indică direcţia în care este lansată viaţa”, ci „anunţă mereu că viaţa a reuşit, că ea a câştigat teren, că ea a ajuns la o victorie”…că „există creaţie”[9].

---

[1] *Ibidem*, p. 49.
[2] *Ibidem*, p. 45.
[3] *Ibidem*, p. 95.
[4] *Ibidem*, p.100.
[5] *Ibidem*, pp. 102-103.
[6] *Ibidem*, p. 105.
[7] Henri Bergson, « L’énergie spirituelle » (1911), *Essais et conférences*, Paris, Félix Alcan, 1919, p. 13.
[8] *Ibidem*, p. 11.
[9] *Ibidem*, p. 24.

Teoria lui Bergson – sau partea sa în teoria unitară pe care o schiţez aici – sfârşeşte cu o sugestie numai, dar cu una optimistă: „dacă, în toate domeniile, triumful vieţii este creaţia, nu trebuie să presupunem că viaţa umană are raţiunea sa de a fi într-o creaţie care poate, spre diferenţă de aceea a artistului sau a savantului, să se deruleze şi să se desăvârşească oricând la toţi oamenii: creaţia sinelui de către sine, măreţia personalităţii printr-un efort care extrage mult din puţin, ceva din nimic, şi adaugă fără încetare la ceea ce exista bogăţia lumii?”[1].

Optimismul discret al lui Bergson („omul este marea reuşită a vieţii”[2], societatea – ca mediu propice[3]) nu este, însă, mai puţin lucid: viaţa este una „de luptă”, „evoluţia creatoare”, redusă de unii la abstractul proces de invenţie, priveşte un „dincolo” explorabil din punctul de vedere al „partizanatului pentru om”[4].

Prudenţa discretă a unui filosof anterior Marii Conflagraţii, indiscutabil marcat de optimismul pozitivist, a evidenţiat linia teoretică vitalistă. Dar nu doar această linie Spinoza-Bergson configurează argumentul ontologic legat de sinucidere. Sinuciderea este, desigur, o dovadă de libertate ontică (inclusiv în plan vitalist). Dar mai departe?

Cel care a adăugat un aspect esenţial ontologiei vitaliste a fost Camus. Lumea este absurdă, contradicţiile ei – de nesuportat – sunt odată mai respingătoare deoarece sunt opuse clişeelor: aceste clişee fac totul nu doar pentru a ascunde contradicţiile, ci mai ales pentru a le face suportabile. Acesta este răul lumii, iar acest rău este terenul vieţii omului.

Dar ce face fiinţa umană? Cum se descurcă, în ce fel răspunde absurdităţii? În nici un caz nu se sinucide, căci ar însemna anularea tuturor certitudinilor, legate chiar de starea absurdă[5]. Dimpotrivă, continuarea vieţii îi permite „adecvarea” la lume: în această lume, el este „inocent” căci nu mai are criterii de departajare a binelui şi răului; de aceea, el este iresponsabil, nu are nimic de justificat şi, în acelaşi timp, este străin[6] şi revoltat: adevărul său este *mărturisirea absurdităţii*. Datorită acestei mărturisiri, omul este imoral din punctul de vedere al clişeelor lumii absurde şi care nu o fac mai puţin absurdă.

---

[1] *Ibidem*, p. 25.
[2] *Ibidem*, p. 26.
[3] *Ibidem*, p. 27.
[4] *Ibidem*, p. 29.
[5] Jean-Paul Sartre, « Explication de l'*Etranger* » (1943), *Situations I. Essais critiques*, Paris, Gallimard, NRF, 1947, pp. 99-121.
[6] *Ibidem*.

O primă atitudine radicală faţă de absurditate este *sinuciderea*. Aceasta este „singura problemă filosofică realmente serioasă", din moment ce priveşte nu viaţa şi atitudinea concretă şi directă faţă de aceasta, şi nu idei despre ea: sinuciderea priveşte *sensul vieţii* care există, sau nu, pentru om[1]. De aceea, problema nu trebuie tratată doar ca una socială[2], ci fenomenologic – spun eu cuvântul – adică din punctul de vedere al relaţiei dintre ea şi gândirea individului[3].

Omul începe să se gândească la absurdul existenţei: mai ales atunci când viaţa îl pune la încercare (cu moartea cuiva drag etc.). Dar sinuciderea este o hotărâre care reflectă *aglomerarea* unor fapte determinante: acestea pot părea minore, ca lipsa de atenţie a celorlalţi sau ca o atitudine a lor ce denotă dispreţ, dar ele sunt „argumente" ale mărturisirii celui care se sinucide. Actul sinucigaş mărturiseşte „că eşti depăşit de viaţă sau nu o înţelegi", că viaţa „nu mai merită să fie trăită" că nu mai merită să continui „obişnuinţa" de a trăi[4].

Într-un cuvânt, omul se sinucide datorită „sentimentului absurdului": el nu mai poate să-şi *explice lumea*, aceasta încetează să îi mai fie familiară, omul se simte un *străin* în ea deoarece nu mai are nici iluzii şi nici speranţă[5].

Înainte de sinucidere, oamenii avuseseră un sens al vieţii[6]. Şi trăiseră datorită faptului că „judecata corpului (care se agaţă de viaţă în pofida tuturor mizeriilor lumii) valorează mai mult decât aceea a spiritului"[7]. Ca şi datorită „eschivei" ideologice din faţa vieţii: trăiau „nu pentru viaţă" ci datorită unei idei sublime, legitimatoare[8] (AB, dar credincioşii, deşi ştiu că urmează o viaţă mai bună, nu se sinucid pentru a o grăbi: şi nu doar din motive doctrinare).

Dar dacă atitudinea faţă de lumea absurdă este, în fond, o „sensibilitate absurdă"[9] deoarece este cu totul contradictorie, şi nu cere

[1] Albert Camus, *Le mythe de Sysiphe. Essai sur l'absurde* (1942), Édition augmentée (69-ème), 1942, pp. 15, 16.
[2] Cum a făcut Émile Durkheim, *Le suicide. Étude de sociologie* (1897), Paris, PUF, 1967.
[3] Albert Camus, *Le mythe de Sysiphe. Essai sur l'absurde*, p. 16.
[4] *Ibidem*, p. 18.
[5] *Ibidem.*
[6] *Ibidem*, p. 19.
[7] *Ibidem*, p. 20.
[8] *Ibidem*, p. 21.
[9] *Ibidem*, p. 12.

neapărat sinuciderea[1], nu există nici o ieşire? „Trag din absurd trei consecinţe care sunt revolta mea, libertatea mea şi pasiunea mea”[2].

Libertatea şi pasiunea sunt calităţi ale omului[3]. În fapt, ale singurei atitudini creatoare a acestuia, *revolta* sa împotriva lumii absurde: „în simpla experienţă a absurdului, tragedia este individuală. Odată cu mişcarea revoltei, ea este conştientă că e colectivă”[4]. Dacă sinuciderea poate avea loc din motive egoiste sau anomice[5], din amor-propriu, revolta nu vine din aceste trăiri, nici din resentimentul teoretizat de Max Scheler[6], ci din conştiinţa drepturilor omului[7], deci din opoziţia la condiţia umană din punctul de vedere al acestei condiţii[8]: şi chiar dacă nu ne învaţă mai mult despre ultima soluţie decât analiza absurdului[9], ea „depăşeşte angoasa”, dacă „face ca individul să intre în comunitatea în luptă”[10]. Spre deosebire de existenţialismul aerian în care „angoasa ar fi culmea omului”, Camus considera că există o depăşire a angoasei, în revoltă[11]. Mai mult: tocmai revolta şi conştiinţa legată de ea sunt în măsură să anuleze absurdul şi angoasa: este *bucuria* de a nu se supune absurdului şi de a recrea lumea: „Toată bucuria tăcută a lui Sisif este aici…Sisif ne învaţă fidelitatea superioară care neagă zeii şi ridică blocurile de piatră…Lupta însăşi către vârfuri este suficientă pentru a umple inima unui om. Trebuie să ni-l imaginăm pe Sisif fericit”[12].

Problema ontologică constă, aşadar, în a explica omul dincolo de concretul ontic. Iar această explicaţie constă în: valoarea *vieţii*, valoarea *raţiunii*, şi valoarea unui *conţinut al vieţii* care să nu anuleze nici viaţa şi nici raţiunea. Sinuciderea vine din exasperare, este tristă deşi poate semnifica şi o revoltă faţă de absurdul lumii. Dar este o revoltă „în genunchi”. Voinţa de

---

[1] *Ibidem*, p. 19.
[2] *Ibidem*, p. 88.
[3] Vezi analiza la Ana Bazac, „La révolte et la lutte : Albert Camus et Jean-Paul Sartre en dedans et en dehors de l’existentialisme”, *Revue roumaine de philosophie*, 2, 2010, pp. 239-266.
[4] Albert Camus, « Remarque sur la révolte », *L'existence*, Essais par Albert Camus, Benjamin Fondane, M. de Gandillac, Étienne Gilson, J. Grenier, Louis Lavelle, René Le Senne, Brice Parain et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1945, (pp. 9-23), p. 12.
[5] Émile Durkheim, *Le suicide. Étude de sociologie*, pp. 21-84.
[6] Albert Camus, « Remarque sur la révolte », pp. 12-13.
[7] *Ibidem*, p. 20.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*, p. 21.
[10] *Ibidem*, p. 22.
[11] *Ibidem.*
[12] Albert Camus, *Le mythe de Sysiphe. Essai sur l’absurde*, pp. 167, 168.

auto-distrugere anulează imprevizibilul (Bergson) care este mereu câştigul vieţii.

Pentru Sartre, moartea în general este absurdă, deoarece înseamnă negarea libertăţii umane[1]. Pentru Camus, sinuciderea e absurdă, deoarece, chiar dacă viaţa e absurdă, există răspunsuri mai umane la ea. Iar ceea ce stă în spatele acestor răspunsuri este bucuria vieţii (Bergson). Şi potrivit lui Sartre şi potrivit lui Camus, omul nu este interesat de moarte/să aştepte moartea. El acţionează în virtutea a două linii de cunoştinţe şi inferenţe: linia obiectivelor imediate (de diferite feluri şi de diferite grade de apropiere de gândire) şi linia profundă a agăţării faţă de viaţă. *Vitalismul* se dovedeşte a fi fertil din punct de vedere ontologic.

Conţinutul ontic contemporan şi „chemarea" sinuciderii

Şi pentru Heidegger esenţială este pregătirea pentru înţelegere, deci evidenţierea unor structuri sau forme ce pot fi apoi umplute cu bogăţia concretului: conceptul central de *Dasein* descrie o structură formală, şi nu un conţinut, cum se ştie. Dar excluderea conţinutului din structurile formale – vină de care nu poate fi acuzat, de exemplu, Kant – face filosofia lui Heidegger precară. După mine, structura *Dasein*-ului este mai slabă/mult mai slabă filosofic decât formalismul practic kantian.

Dar oare simpla cunoaştere în adâncul sufletului că murim şi frământările care ne bântuie conştiinţa nu înseamnă „pregătire pentru moarte"? Heidegger nu are dreptate şi el? Hm: este, desigur, „pregătire pentru moarte", dar nu „pregătire pentru viaţă". Moartea/conştiinţa morţii în sensul de *pregătire pentru o moarte nedeterminată în timp* – singura la care s-a gândit Heidegger – *nu dă o greutate în plus străduinţelor existenţiale* ale omului: adică *nu dă o greutate în plus conţinutului vieţii* şi sensurilor sale.

Antivitalismul lui Heidegger l-a făcut să nu discute nici un fel de moarte, nici sinuciderea, deşi tocmai felul morţii luminează – păstrând logica lui Heidegger – pregătirea pentru moarte. Autenticitatea dată de moarte pare a se potrivi morţii impersonale *petit-bourgeois*. Dar cei duşi la moarte? Dar cei lăsaţi să moară ca nişte câini? Dar cei siliţi să moară prematur, şi de care, conform lui Heidegger, nimeni nu e responsabil? Murind, omul îşi vede inevitabilitatea morţii „pentru care s-a pregătit": dar oare moartea inevitabilă este acelaşi lucru cu moartea în orice condiţii? Pregătirea pentru moarte implică ideea că moartea poate veni oricând: dar

[1] Vezi Ana Bazac, „Sartre and the responsibility of choice", *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2008, pp. 173-185.

posibilitatea abstractă şi improbabilă în intervalele de timp apropiate este totuna cu certitudinea morţii iminente date de condiţii? Dacă anticipând moartea anticipăm şi posibilităţile noastre, poate acest concept de *posibilităţi ale noastre* să dea seamă de ce am fi putut crea dacă nu ar fi existat condiţiile care ne pot împinge şi la sinucidere? Liber-pentru-moarte înseamnă şi pentru cei morţi prematur „liber-de-pierderea" din viaţă/pe care o reprezintă viaţa?

Lumea de după Al Doilea Război Mondial, căci distrugerea oricăror iluzii a avut loc atunci, şi nu doar perioada actuală evidenţiază că problema sinuciderii este strâns legată de problemele existenţiale şi, deci, de obiectul filosofiei. Sinuciderile au fost folosite de către protagoniştii lor pentru a semnala protestul împotriva unei situaţii sociale şi în anii 60. Ele nu au mişcat, însă, logica raporturilor de forţe şi a puterii. De 6-7 ani, criza economică mondială este însoţită de creşterea numărului de sinucideri[1].

---

[1] Sinuciderile la locul de muncă (2007, Franţa, Peugeut şi Renault), http://www.lemonde.fr/societe/article/2009/09/16/si-on-ne-repense-pas-le-travail-il-faut-s-attendre-a-pire-que-des-suicides_1241431_3224_1.html;

O Rezoluţie a Parlamentului European adoptată în 2009 subliniază că sinuciderea rămâne o cauză majoră a morţii premature pe continent, numărul deceselor în UE ridicându-se la peste 59.000 pe an, http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2009-0063+0+DOC+XML+V0//EN;

You are NOT allowed to commit suicide: Workers in Chinese iPad factories forced to sign pledges, 1st May 2011, http://www.dailymail.co.uk/news/article-1382396/Workers-Chinese-Apple-factories-forced-sign-pledges-commit-suicide.html;

Bryan Dyne, *Record number of US military and veteran suicides,* 16 January 2013**,** http://www.wsws.org/en/articles/2013/01/16/vets-j16.html;

Frenchman self-immolates over unemployment benefits, 13 February 2013, http://www.france24.com/en/20130213-france-self-immolates-nantes-unemployment-benefits?ns_campaign=editorial&ns_source=RSS_public&ns_mchannel=RSS&ns_fee=0&ns_linkname=20130213_france_self_immolates_nantes_unemployment_benefits şi Antoine Lerougetel, *France: Unemployed worker sets himself on fire outside job centre***,** 16 February 2013, http://www.wsws.org/en/articles/2013/02/16/suic-f16.html; „populația 'activă' și populația 'pasivă'. Populația 'pasivă' – șomerii, bătrânii (pensionarii), studenții, bolnavii, cei care îngrijesc copii mici sau rude în vârstă (mai ales, desigur, 'mamele singure'), marginalizații, cei neeligibili pentru angajare, persoanele cu probleme mentale, cu dizabilităţi, fără adăpost, oamenii străzii, nomazii urbani, în anumite locuri artiștii „inutili", bursierii, cercetătorii – incluzând uneori și precariatul – sunt considerați ca fiind lipsiți de valoare, parazitari, 'nedemni'", http://www.criticatac.ro/20063/post-scriptum-la-post-fascism-teze-preliminare-la-sistem-al-fricii/;

Spania: şase persoane care erau pe cale de a fi aruncate în stradă de către executorii judecătoreşti s-au sinucis, http://www.presseurop.eu/ro/content/article/3613391-nu-te-atinge-de-casa-mea;

Europe's Financial Crisis Leads to Suicide Surge, March 26, 2013, http://world.time.com/2013/03/26/europes-financial-crisis-leads-to-suicide-surge/ (în Grecia, sinuciderile au crescut cu 40% în 2011 faţă de 2010); un studiu din *The Lancet* a demonstrat

În loc de concluzii

În lumina gândirii moderne, sinuciderea apare ca o posibilitate ontică, dar nu şi ontologică: omul nu dă posibilităţii de a-şi lua viaţa un sens explicativ pentru existenţă şi pentru existenţa sa[1]. Indiferent de motivul concret, sinuciderea este un fapt „contra naturii": nu sinuciderea explică viaţa – aşa cum la Heidegger (şi) moartea explică fiinţa umană – ci viaţa însăşi, adică bogăţia ei de conţinut. Din acest punct de vedere, modelul

că un milion de adulţi maturi au murit din 1990 începând datorită şocului privatizărilor şi distrugerii mijloacelor de existenţă în ţările din Est, www.ox.ac.uk; vezi şi Dietmar Henning, *Health study: Austerity is costing lives in Europe*, 6 April 2013, http://www.wsws.org/en/articles/2013/04/06/lanc-a06.html; sinuciderile ca proteste colective: val de sinucideri în Bulgaria, Jana Tsoneva, *Bulgarians in flames: on the current wave of self-immolation*, http://www.criticatac.ro/lefteast/bulgarians-in-flames-on-the-current-wave-of-self-immolation/ şi *Bulgaria holds prayers to end suicides and despair*, 5 April 2013, http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-22039182; „Căutarea permanentă a unui serviciu, instabilitatea, lipsa resurselor economice, executările silite din case produc diferite forme de tulburări psihice, sinuciderea devenind în Spania prima cauză de moarte violentă în ultimii ani", http://www.criticatac.ro/21276/precari-sau-sclavi/; „Centrele de internare pentru străinii fără documente au intrat în vizorul avocaților după comiterea mai multor sinucideri, moment în care s-a permis intrarea presei", http://www.criticatac.ro/22280/tratm-calicia-cu-medicamente/; sau 4 aprilie Ploieşti, http://www.ziare.com/stiri/proteste/situatie-dramatica-in-ploiesti-angajatii-unui-institut-au-cerut-eutanasiere-colectiva-1228190 şi http://www.ziare.com/stiri/proteste/cerere-de-eutanasiere-semnata-de-33-de-angajati-ai-institutului-de-utilaj-petrolier-ploiesti-1231663; *Wave of suicides in Italy as social conditions deteriorate*, 21 June 2013, http://www.wsws.org/en/articles/2013/06/21/suic-j21.html;

Sau moartea lentă, adică uciderea în masă: Ruby Rankin, *US farm bill proposals include huge cuts to food assistance*, 27 May 2013, http://www.wsws.org/en/articles/2013/05/27/farm-m27.html; etc.

[1] Dimpotrivă, cei care au considerat livresc şi sinuciderea drept o soluţie pentru viaţa absurdă au fost, pe de o parte, profund interesaţi să trăiască, iar pe de altă parte, au refuzat analiza conţinutului vieţii şi semnificaţia acţiunilor, contrapunând acestora modele ideale şi idealizate de om. Vezi recenzia lui Horia Pătraşcu, „Dedesubturile admiraţiei sau *regressus trans uterum*", *Observator cultural*, http://www.observatorcultural.ro/*articleID_28162-articles_details.html, la cartea Ilina Gregori, *Cioran. Sugestii pentru o biografie imposibilă, Bucureşti*, *Humanitas, 2012.* Recenzentul a considerat că, deşi sensibilitatea filosofică a lui Cioran, determinată de contemplarea condiţiei umane în general şi a sa în special, a fost aceea care l-a determinat să evidenţieze contradicţiile vieţii (şi nu, cum a scris Ilina Gregori, fenomenele din copilărie ce ar permite o explicaţie psihanalitică ar fi fost la originea filosofiei lui Cioran), aceeaşi sensibilitate este cauza unei „metafizici vitaliste" ce refuză „ceea ce neagă viaţa, şi în primul rând, moartea".

Perspectiva lui Horia Pătraşcu mi se pare convingătoare. Vezi şi adeverirea sa de către Cioran însuşi în „A fi liric", *Pe culmile disperării* (1934), Ediţia a treia, Bucureşti, Humanitas, 1992.

ontologic al fiinţei umane nu poate face abstracţie de acest conţinut sub pretextul că acesta doar umple onticul, simpla existenţă.

Chiar păstrând manierea heideggeriană de gândire (moartea ca lucrul cel mai propriu fiecărui om, deci moartea care individualizează, care conferă rotunjimea posibilităţii unui individ): *modul* în care moartea nu doar survine ci şi este asumată şi semnificată constituie nu un simplu element ontic, ci un câmp posibil pentru şi generator de înţelegere a fiinţei umane la nivelul sensurilor existenţei sale concrete. Ruperea propriului morţii de modul în care este înţeles acest propriu face ca nimeni – şi, în fond, nici măcar individul respectiv – să nu fie responsabil de momentul, de modul însuşi şi de semnificaţiile acordate acestui mod şi acestui moment. A fi responsabil faţă de ultima posibilitate a omului – aceea care anulează capacitatea posibilităţilor sale – înseamnă a fi responsabil şi faţă de *conţinutul vieţii* sale şi faţă de *felul morţii*.

Am socotit în acest articol că ideea lui Bergson despre bucuria de a trăi formează un tot cu ideea lui Camus despre respingerea vieţii datorită absurdităţii acesteia. Teoria Bergson-Camus înseamnă că viaţa şi sensurile ei de a produce *bucuria de a trăi* constituie libertatea supremă şi existenţialul suprem pentru om, şi nu moartea. Dar astfel dragostea de viaţă – ce implică în principiu bucuria de a trăi dar, în acelaşi timp, ce împinge la construirea şi gândirea, sesizarea şi trăirea acestei bucurii care este doar posibilă dar care nu este revelatoare pentru sensurile pe care individul i le dă existenţei şi lumii *decât în urma realizării acestei bucurii* – înseamnă că, încă o dată, moartea înainte de termen (inclusiv dată de propria mână) este „contra naturii": doar absurditatea vieţii pare a justifica refuzul ei prin sinucidere.

Dar revolta împotriva absurdităţii vieţii nu este, cum ar părea la prima impresie, o legitimare a oricărui fel de a muri – deci, la limită, a morţii împotriva vieţii, a morţii ca poziţie egală cu a vieţii din punctul de vedere al luminii pe care o aruncă asupra omului – ci, dimpotrivă, o repunere încă o dată a ierarhiei viaţă-moarte: tocmai momentele în care viaţa îşi pierde importanţa pentru om şi este pusă pe aceeaşi treaptă de posibilitate cu moartea sunt cele care glorifică, prin ricoşeu, viaţa *aşa cum ar trebui să fie*. Viaţa este, astfel, o posibilitate mai cuprinzătoare decât moartea, iar absurditatea ei – un câmp al posibilităţii de acţiune a omului[1].

[1] Absurditatea vieţii face legitim ontologic *revolta*: aceasta „este mişcarea însăşi a vieţii şi care nu se poate nega fără a renunţa să trăim. Strigătul său cel mai pur face să se ridice de fiecare dată câte o fiinţă. Ea este deci dragoste şi fecunditate, sau nu mai este nimic", Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 376.

Nivelurile de absurditate duc la existenţa situaţiilor înalt-absurde şi a stărilor absurde ca situaţii-limită. Acestea duc la soluţii extreme, dar sinuciderea ca situaţie-limită nu este singurul pendant la situaţiile şi stările absurde paroxistice. Mai degrabă, sinuciderea este doar o oglindă a acestora. Dar noi ştim că oglinda nu are în sine virtuţi transformatoare, ea doar le sugerează, mai mult sau mai puţin vag. Sinuciderea ca supremul semn al opoziţiei individului faţă de absurditatea vieţii doar relevă această absurditate şi, culmea, îi certifică victoria. Dacă doar individul putea să se opună absurdităţii şi nu a făcut-o, a abdicat de la această sarcină, înseamnă că moartea absurdă – căci împrumută de la viaţa absurdă absurditatea – îl coboară la nivelul absurdităţii şi devine superioară vieţii. A refuza viaţa absurdă şi a se arunca în moartea absurdă: nu este o alegere prea fericită. Câmpul posibilului nu se deschide ci se închide şi se reduce până la un punct insignifiant. Omul sinucigaş încetează să mai fie fiinţa în funcţie de care are sens existenţa.

Sinuciderea ca *situaţie-limită* este un mod indezirabil de aruncare în moarte. Ea nu este o simplă încălcare a regulii – căci respectarea mecanică a regulii înlătură întrebările despre regula însăşi[1] – ci o anihilare a specificului uman de luptă până la capăt. Din motive ontologice, deci, sinuciderea este o problemă filosofică: una care evidenţiază sensurile existenţei.

Chiar dacă „revolta se naşte din spectacolul lipsei de raţiune, în faţa unei condiţii nedrepte şi incomprehensibile” (p. 21), ea este „metafizică” „deoarece contestă scopurile omului şi ale creaţiei” (p. 39). „Revolta este în om refuzul de a fi tratat ca lucru şi de a fi redus la o simplă istorie. Ea este afirmarea unei naturi comune tuturor oamenilor şi care scapă lumii puterii” (p. 307). „Dar dacă suntem singuri sub cerul gol, dacă trebuie să murim pentru vecie, cum putem fi în mod real? Revolta metafizică a căutat atunci să facă fiinţa cu aparenţa. După care teoriile pur istorice au venit să spună că a fi înseamnă a face” (*ibidem*). „Revolta ţinteşte neobosit răul, după care nu îi rămâne decât să ia un nou elan” (p. 374). Iar răul este moartea în faţa căruia „profunzimea cea mai adâncă a omului strigă 'dreptate'” (*ibidem*).

De aceea, „la amiaza gândirii, revoltatul refuză divinitatea pentru a împărtăşi luptele şi destinele comune. Vom alege Ithaca, pământul credincios, gândirea curajoasă şi frugală, acţiunea lucidă, generozitatea omului care cunoaşte. În lumină, lumea rămâne prima şi ultima noastră dragoste” (p. 377).

[1] De aceea doar perspectiva realmente modernă, aşadar *critică*, a fost aceea care a reuşit să depăşească clişeele moralizatoare şi să aprofundeze semnificaţiile fenomenelor şi ale ordonării istorice a lor prin reguli: deci, să determine atitudini generale noi faţă de reguli. Hegel a amintit într-un mic articol ('Who thinks abstractly?' [1807-1808], în Kaufmann ed. Hegel: *Reinterpretation, Texts and Commentary*, pp. 461-465, http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/se/abstract.htm) cât de adâncă era indignarea publică faţă de apărarea modernă a sinuciderii.

Şi tot constituirea modernităţii face ca „revolta metafizică propriu-zisă nu apare în istoria ideilor în mod coerent decât la sfârşitul secolului al XVIII-lea”, Albert Camus, *L'homme révolté*, p. 43.

Dar sinuciderea nu este imorală dacă este un remediu împotriva absurdităţii reprezentată de suferinţa bolii etc. Deoarece tocmai această suferinţă este absurdă: căci neagă *bucuria de a trăi*.

BIBLIOGRAFIE

[1] Aquinas, Thomas. *Summa Theologica* (1265-1274), Secunda Secundæ Partis, Question 64. Murder, Article 5. Whether it is lawful to kill oneself?, http://www.newadvent.org/summa/3064.htm#article5.
[2] Aristotel. *Etica Nicomahică*, Traducere din limba elină, precedată de un Cuvânt înainte, o scurtă expunere asupra vieţii şi operei lui Aristoteles şi o Introducere în teoria lui etică de Traian Brăileanu, Bucureşti, Casa şcoalelor, 1944.
[3] Saint Augustin. *La cité de Dieu* (426), Traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Émile Saisset, Paris, Charpentier Libraire-éditeur, 1855.
[4] Bazac, Ana. „Sartre and the responsibility of choice", *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2008, pp. 173-185.
[5] Bazac, Ana. "New social asymmetries and the system crisis", *Analele Academiei Oamenilor de Ştiinţă din România* (AOŞR), nr. 1, 2009, pp. 79-100.
[6] Bazac, Ana. „La révolte et la lutte : Albert Camus et Jean-Paul Sartre en dedans et en dehors de l'existentialisme", *Revue roumaine de philosophie*, 2, 2010, pp. 239-266.
[7] Bergson, Henri. *L'évolution créatrice* (1907), septième édition, Paris, F. Alcan, 1911.
[8] Bergson, Henri. « L'énergie spirituelle » (1911), *Essais et conférences*, Paris, Félix Alcan, 1919, pp. 2-29.
[9] Camus, Albert. *Le mythe de Sysiphe. Essai sur l'absurde* (1942), Édition augmentée (69-ème), 1942.
[10] Camus, Albert. « Remarque sur la révolte », *L'existence*, Essais par Albert Camus, Benjamin Fondane, M. de Gandillac, Étienne Gilson, J. Grenier, Louis Lavelle, René Le Senne, Brice Parain et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1945, pp. 9-23.
[11] Camus, Albert. *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.
[12] Ciocan, Cristian. *Moribundus sum: Heidegger şi problema morţii*, Bucureşti, Humanitas, 2007.
[13] Cioran, Emil. „A fi liric", *Pe culmile disperării* (1934), Ediţia a treia, Bucureşti, Humanitas, 1992.

[14] Doca, Gheorghe. *Eminescu. O perspectivă dialogică*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2009, Volumul II.
[15] Durkheim, Émile. *Le suicide. Étude de sociologie* (1897), Paris, PUF, 1967
[16] Faye, Emmanuel. *Heidegger: l'introduction du nazisme en philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2005.
[17] Hegel, G.W.F. 'Who thinks abstractly?' [1807-1808], în Kaufmann ed. Hegel: *Reinterpretation, Texts and Commentary*, pp. 461-465, http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/se/abstract.htm.
[18] Heidegger, Martin. *Fiinţă şi timp* (1927), Traducere de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Bucureşti, Humanitas, 2006.
[19] http://www.lemonde.fr/societe/article/2009/09/16/si-on-ne-repense-pas-le-travail-il-faut-s-attendre-a-pire-que-des-suicides_1241431_3224_1.html.
[20] http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2009-0063+0+DOC+XML+V0//EN.
[21] http://www.dailymail.co.uk/news/article-1382396/Workers-Chinese-Apple-factories-forced-sign-pledges-commit-suicide.html.
[22] http://www.wsws.org/en/articles/2013/01/16/vets-j16.html.
[23] http://www.france24.com/en/20130213-france-self-immolates-nantes-unemployment-benefits?ns_campaign=editorial&ns_source=RSS_public&ns_mchannel=RSS&ns_fee=0&ns_linkname=20130213_france_self_immolates_nantes_unemployment_benefits.
[24] http://www.wsws.org/en/articles/2013/02/16/suic-f16.html.
[25] http://www.criticatac.ro/20063/post-scriptum-la-post-fascism-teze-preliminare-la-sistem-al-fricii/.
[26] http://www.presseurop.eu/ro/content/article/3613391-nu-te-atinge-de-casa-mea.
[27] http://world.time.com/2013/03/26/europes-financial-crisis-leads-to-suicide-surge/.
[28] http://www.wsws.org/en/articles/2013/04/06/lanc-a06.html.
[29] http://www.criticatac.ro/lefteast/bulgarians-in-flames-on-the-current-wave-of-self-immolation/.
[30] http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-22039182.
[31] http://www.criticatac.ro/21276/precari-sau-sclavi/.
[32] http://www.criticatac.ro/22280/tratm-calicia-cu-medicamente/.
[33] http://www.ziare.com/stiri/proteste/situatie-dramatica-in-ploiesti-angajatii-unui-institut-au-cerut-eutanasiere-colectiva-1228190.
[34] http://www.ziare.com/stiri/proteste/cerere-de-eutanasiere-semnata-de-33-de-angajati-ai-institutului-de-utilaj-petrolier-ploiesti-1231663.

[35] http://www.wsws.org/en/articles/2013/06/21/suic-j21.html.
[36] http://www.wsws.org/en/articles/2013/05/27/farm-m27.html.
[37] Kant, Immanuel. *Critica raţiunii pure* (1781), traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Studiu introductiv, glosar kantian şi indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969.
[38] Kant, Immanuel. „Întemeierea metafizicii moravurilor" (1785), în Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice*, Traducere, prefaţă, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, bibliografie selectivă, index de concepte german-român, index de concepte român-german: Rodica Croitoru, Bucureşti, Antet, 2013.
[39] Kant, Immanuel. , „Critica raţiunii practice" (1788), în Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice*, Traducere, prefaţă, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, bibliografie selectivă, index de concepte german-român, index de concepte român-german: Rodica Croitoru, Bucureşti, Antet, 2013.
[40] Kant, Immanuel. *Metafizica moravurilor* (1797), Traducere, studiu introductiv,, note şi indici de Rodica Croitoru, Ediţia a doua revăzută şi adăugită, Bucureşti, Antaios, 1999.
[41] Leibniz, G.W. "On the Reform of Metaphysics and of the Notion of Substance" (1694), in *The Philosophical Works of Leibniz*, Translated from the original Latin and French, with notes of George Martin Duncan, New Haven, Tuttle, Morehouse & Taylor Publishers, 1890.
[42] Pătraşcu, Horia. „Dedesubturile admiraţiei sau *regressus trans uterum*", *Observator cultural*, http://www.observatorcultural.ro/*articleID_28162-articles_details.html.
[43] Platon, „Définitions", *Oeuvre de Platon*, Tome XIII, Traduites par Victor Cousin, Paris, P-J Rey Libraire, MDCCCXL.
[44] Rubio, Ana. *Los nazis y el Mal: La destrucción del ser umano*, Barcelona, Niberta, 2009.
[45] Safranski, Rudiger. *Un maestru din Germania. Heidegger şi epoca sa* (2000), Bucureşti, Humanitas, 2003.
[46] Sartre, Jean-Paul. *L'Etre et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Edition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1996.
[47] Sartre, Jean-Paul. « Explication de l'*Etranger* » (1943), *Situations I. Essais critiques*, Paris, Gallimard, NRF, 1947.
[48] Sloterdijk, Peter. *Un răspuns despre scrisoarea lui Heidegger despre umanism* (1999, *Regeln für den Menschenpark*), Traducere de Ion Nastasia, Bucureşti, Humanitas, 2003.

[49] Spinoza, Baruch. *Tratatul despre îndreptarea intelectului şi despre calea cea mai bună care duce la adevărata cunoaştere a lucrurilor* (1662), Studiu introductiv, traducere din limba latină şi note de Alexandru Posescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979.
[50] Spinoza, Baruch. *Tratatul teologico-politic ce conţine câteva dizertaţii în care se arată că libertatea de a filosofa nu numai că poate fi îngăduită fără a se primejdui pietatea şi pacea în stat, dar că ea nu poate fi suprimată decât odată cu pacea statului şi cu pietatea însăşi* (1670), Traducere, studiu introductiv şi note de I. Firu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1960.
[51] Spinoza, Baruch. *Etica demonstrată după metoda geometriei şi împărţită în cinci părţi* (1677), Traducere din limba latină, studiu introductiv şi note de Alexandru Posescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.
[52] Vlăduţescu, Gheorghe. *Cum mureau filosofii în Grecia veche*, Bucureşti, Paideia, 2009.