

Camusov put od apsurdna do pobune

Volarić, Tomislav

Master's thesis / Diplomski rad

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:673027>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-12-25**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



SVEUČILIŠTE U RIJECI
FILOZOFSKI FAKULTET U RIJECI
ODSJEK ZA KULTURALNE STUDIJE

TOMISLAV VOLARIĆ

CAMUSOV PUT OD APSURDA DO POBUNE

DIPLOMSKI RAD

Rijeka, rujan 2024.

SVEUČILIŠTE U RIJECI
FILOZOFSKI FAKULTET U RIJECI
ODSJEK ZA KULTURALNE STUDIJE

TOMISLAV VOLARIĆ

Matični broj: 0009083647

CAMUSOV PUT OD APSURDA DO POBUNE

DIPLOMSKI RAD

Mentor:

doc. dr. sc. Ozren Pupovac

Rijeka, rujan 2024.

Sažetak

Svrha ovog rada je istražiti put Alberta Camusa od apsurda do pobune odnosno obraditi ova dva ključna pojma unutar njegovog književno-filozofskog opusa. Camus je primarno književnik čija su djela obilježena snažnim sugestivnim diskursom, a kako bismo ga razumjeli i kao filozofa te prije svega angažiranog intelektualca, potrebno je smjestiti njegovo stvaralaštvo u povijesni kontekst. Nadalje, svrsishodno je razjasniti njegovu vezu s ostalim predstavnicima egzistencijalizma, ponajprije s Jeanom Paulom Sartreom. Srž Camusovih filozofskih djela predstavljaju *Mit o Sizifu* i *Pobunjeni čovjek* odnosno u naslovu rada spomenuti pojmovi apsurda i pobune. Po njima su nazvana i dva ciklusa Camusove misli, dok je treći, posvećen ljubavi, ostao nepotpun uslijed autorove iznenadne smrti. Upravo smrt odnosno samoubojstvo u ciklusu apsurd, a ubojstvo u ciklusu pobune, predstavljaju temelj daljnje problematizacije uloge angažiranog intelektualca u burnim okolnostima druge polovice 20. stoljeća. Camus je stvarao pod snažnim utjecajem filozofije Friedricha Nietzschea čija upozorenja na krizu metafizičkih sadržaja parafrazira u kontekstu svog vremena. Jednom spoznato stanje apsurd, u pozitivno afirmiranom smislu, angažiranog intelektualca postavlja za nosioca revolta. Sudar borbene ličnosti i apsurdnog svijeta moralne prirode nastavak je velike lijeve francuske tradicije moralizma. Apsurd je pritom tek metoda, a ne svojevrsna doktrina koja je za Camusa osnovni alat u političkoj participaciji u društvu odnosno u izgradnji njegove inačice političke solidarnosti. Nemoguće je Camusovo stvaralaštvo odvojiti od njegovog osobnog iskustva fašizma i staljinizma, ali i kolonijalizma, protiv kojeg se kao *pied-noir* strastveno borio cijeloga života. Egzistencijalna pitanja evocirana u *Mitu o Sizifu* svoje odgovore traže u oksimoronskom spoju slobode i pravde sve do kulminacije u *Pobunjenom čovjeku*. U vremenima kada je nasilje na vrhuncu u ljudskoj povijesti, Camus artikulira borbu protiv intelektualno-političke neodgovornosti koristeći fuziju angažmana i modernog klasicizma. Temeljni postulat tako postavljene borbe je istina, često prenesena kroz umjetničku prozu iz koje izbija kritika fašističkog i staljinističkog terora, ali i ideološkog mesijanizma općenito.

Ključne riječi: apsurd, pobuna, angažiranost, sloboda, solidarnost, istina, nasilje, politička odgovornost, egzistencijalizam

Summary

The aim of this master's thesis is to explore Albert Camus' path from absurdity to rebellion, i.e. to review these two key concepts in his literary-philosophical work. First and foremost, Camus is a writer whose work is characterized by a strong and suggestive discourse, and in order to understand him as a philosopher and, above all, as an engaged intellectual, it is necessary to place his work in its historical context. Furthermore, it is also appropriate to clarify his connection to other representative of existentialism, especially his connection to Jean Paul Sartre. The core of Camus' philosophical work is represented by his works such as *The Myth of Sisyphus* and *The Rebel*, i.e. the aforementioned concepts of absurdity and rebellion. Two of Camus' thought cycles are named after these concepts, while the third, dedicated to love, remained incomplete due to the author's sudden death. It is death, or more precisely suicide in the cycle of absurdity and murder in the cycle of rebellion, that forms the basis for the further problematization of the role of the engaged intellectual in the turbulent circumstances of the second half of the 20th century. Camus wrote under the strong influence of Friedrich Nietzsche's philosophy, whose warnings about the crisis of metaphysical content Camus paraphrases in the context of his time. Once recognized, the state of absurdity, in a positively affirmed sense, positions the committed intellectual as the bearer of revolt. The clash between the combative personality and the absurd world of moral nature is a continuation of the great French left-wing tradition of moralism. The absurd is only a method and not a kind of doctrine, which for Camus is a fundamental tool for political participation in society, i.e. for the construction of his version of political solidarity. It is impossible to separate Camus' creativity from his personal experiences with fascism and Stalinism, but also with colonialism, against which, as a *pié-noir*, he fought passionately throughout his life. The existential questions raised in *The Myth of Sisyphus* seek their answers in the oxymoronic combination of freedom and justice, until they reach their climax in *The Rebel*. In a period when violence has reached its peak in human history, Camus articulates the struggle against intellectual-political irresponsibility through a fusion of engagement and modern classicism. The fundamental postulate of such a struggle is truth, often conveyed through artistic prose, from which criticism of fascist and Stalinist terror, but also of ideological messianism in general, emerges.

Keywords: absurdity, rebellion, engagement, solidarity, freedom, truth, violence, political accountability, existentialism

Sadržaj

UVOD	1
RAZRADA.....	4
1. Filozofija egzistencije.....	4
1.1 Kierkegaardov Abraham.....	7
1.2 Nietzscheov Zaratustra	11
1.3 Sartreov Ruqentin.....	14
1.4 Camusov Mersault.....	17
2.CIKLUS APSURDA	20
2.1 Apsurd kod Camusa.....	21
2.2 Mit o Sizifu.....	24
2.2.1 Fizičko samoubojstvo.....	25
2.2.2 Filozofsko samoubojstvo.....	27
2.3 Apsurdni čovjek.....	29
2.4 Od „ja“ do „mi“ na valu solidarnosti.....	31
3.CIKLUS POBUNE.....	33
3.1 Pobunjeni čovjek	34
3.2 Angažman.....	37
3.3 Nasilje.....	41
3.4 Mediteranska misao.....	45
4. POLITIKA	49
4.1 Kritika marksizma	53
4.2 Anarho-sindikalizam	57
4.3 Angažirana umjetnost.....	60
4.4 Alžirsko pitanje	62
ZAKLJUČAK	66
LITERATURA	67

Mom prijatelju Dariju koji se protiv apsurda bunio osmijehom i ljubavlju.

UVOD

Albert Camus svrstava se u skupinu reprezentativnih intelektualaca čiji su rad i svjetonazor obilježili 20. stoljeće. Bio je romanopisac, politički esejist, novinar, urednik, redatelj, dramaturg i aktivist te filozof, iako je više puta negirao svoj status filozofa uslijed nedostatka vjere u sistematsku filozofiju¹. Sagi tvrdi kako se Camus ne može klasificirati ni isključivo kao književnik ni kao filozof, već je on specifični tip „osobnog mislioca“, baš kao i Fjodor Dostojevski, Franz Kafka, Søren Kierkegaard i Friedrich Nietzsche (Sagi 2002: 26)². Prosječnom poznavatelju Camusovog lika i djela nije teško dokučiti iz čega proizlazi takav zaključak. Naime, kao *pied-noir*³ gorljivo se borio za mirno razrješenje alžirskog pitanja što je samo fragment iz njegovog bogatog spektra pitanja na koja je pokušao za života pronaći odgovor ili barem dati obol u tom procesu. Drugim riječima, „osobni mislioci“ primat ne stavljaju na teorijska pitanja, već na vraćanje narušene ravnoteže vlastitom životu, odnosno pokušaja pronalaska odgovora na vlastitu tjeskobu prouzročenu raznim događajima, gradeći rješenje prema natpisu starogrčke zapovijedi „spoznaj samoga sebe.“ (Ibid.)

Njegov misaono-etički opus danas je priznat na globalnoj razini te su njegove knjige dio kurikulumu u školama diljem svijeta. Neupitan je njegov doprinos na poljima filozofije i književnosti što ne isključuje važnost političkoga angažmana u vremenu djelovanja:

„Svaki se naraštaj jamačno smatra pozvanim da promijeni svijet. Moj naraštaj, međutim, zna da ga neće promijeniti. No njegov je zadatak možda još i veći: poduzeti sve što se može da se svijet ne rastoči.“ (Camus 1995a: 313–314)

Camus se strastveno borio protiv nihilizma čemu u prilog govori i put od apsurda (*l'absurde*) do pobune (*la révolte*) koji će biti analiziran u ovom diplomskom radu. Naime, to su dva temeljna koncepta Camusovog stvaralaštva na temelju kojih će se pokušati rasvijetliti ne samo njegovu filozofiju, književnost, nego i politički angažman u burnim okolnostima 20. stoljeća. Camus je tijekom cijelog života spajao političko i osobno na sebi svojstven način zbog čega je potrebno razjasniti povijesne okolnosti u kojima je stvarao.

Albert Camus rođen je 1913. godine u alžirskom gradu Mondovi. Kada je imao godinu dana, otac mu pogiba u Prvom svjetskom ratu. Od tada živi s nagluhom majkom, bratom i

¹ Svi prijevodi engleskog jezika autorovi su vlastiti, ukoliko nije drugačije naznačeno. Aronson, R. 2022. (URL : <https://plato.stanford.edu/entries/camus/#CamWorVio>)

²Sagi, A. (2002). *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*. New York, Rodopi. str: 26.

³*Pied-noir* u doslovnom prijevodu na hrvatski jezik znači „crno stopalo“. Taj se izraz prvotno upotrebljavao za bijele doseljenike rođene u Africi, no naposljetku se koristio za francuske doseljenike u Alžiru.

paraliziranim ujakom u dvosobnom stanu. O svemu navedenom piše u svojoj zbirci eseja naslova *Naličje i lice*⁴. Druga zbirka eseja pod naslovom *Pirovanje* posvećena je temama koje će pratiti Camusa cijeloga života – riječ je o alžirskom krajoliku i prirodnim ljepotama u kojima čovjek može uživati bez obzira na svoj društveni status. U ovim djelima objavljenima 1937. i 1938. godine Camus iznosi svoje rane ideje o apsurdnom odnosno u njima prenosi iskustvo apsurdna bez ikakvog specifičnog definiranja tog pojma suprotstavljajući ljudsku smrtnost trajnosti prirode odnosno fizičkog svijeta. Njegovo stvaralaštvo je već od rane faze krajnje depersonalizirano, a to vrijedi i za njegov osobni dnevnik u onoj mjeri u kojoj takav oblik stvaranja može biti depersonaliziran:

„Prvi ciklus. Poslije mojih prvih knjiga (*Pirovanje*) sve do *Užeta* i *Pobunjenog čovjeka* sav moj napor sastojao se zapravo u nastojanju da se depersonaliziram. Poslije ću moći govoriti u svoje ime.“ (Camus 1976a: 352)

Camus se već 1935. godine politički angažirao kao član francuske Komunističke partije. Nakon raskida s komunistima, kao agitator individualnih prava, čvrsto se borio protiv kolonijalnih politika Francuske odnosno za bolji položaj Alžiraca na raznim društvenim poljima od politike pa sve do rada, a naposljetku se povezao s francuskim anarhističkim pokretom⁵.

U kontekstu biografskog pregleda, važno je skrenuti pozornost na novinarski aspekt Camusovog djelovanja. Na početku Drugog svjetskog rata svojim političkim komentarima u ulozi urednika pariškog dnevnika *Combat* stječe veliki utjecaj i ugled, posebno u vrijeme oslobođenja Francuske od nacističke okupacije⁶. Iako mu je novinarska djelatnost omogućila praćenje događaja iz dana u dan, 1947. godine prekida veze s *Combatom* zbog drukčijeg pogleda na lijeve politike u Francuskoj. Naime, on je zastupao neovisnu ljevičarsku poziciju građenu na stavu da ljevičarsko političko djelovanje graditi na čvrstoj moralnoj osnovi⁷.

U ovom diplomskom radu pokušat će se razraditi Camusova misao na sustavan način, prateći liniju apsurd – pobuna te će se pritom često istovremeno upotrebljavati spomenuti pojmovi s obzirom na njihovu neizbježnu ovisnost. Ta je ovisnost, kao što će se vidjeti, uvjetovana nužnošću održavanja apsurdna živim bez upadanja u moralni nihilizam. Camus kao metodu nalaže pobunu, no čvrsto postavlja granice iste – naime, tiranija i/ili opresija ne smiju

⁴ Cruickshank, J. 2024. (URL : <https://www.britannica.com/biography/Albert-Camus>)

⁵ <https://www.biography.com/authors-writers/albert-camus>

⁶ Ibid.

⁷ Combatovo djelovanje na čelu s Camusom nije naišlo na oduševljenje cjelokupne francuske ljevice. Jedan od kritičara bio je političar i novinar Pierre Hervé koji je 1945. godine snažno napao Camusov moralizam, njegovu tzv. objektivnost i nepristranost: „Ja shvaćam da francuski uvodničar koji je čitan posvuda u svijetu ne nalazi stvari po svom ukusu i da sebi svojata pravo da suvereno širi krivicu i ohrabrenje jedno za drugim. Kao biskup koji vodi službu, on se buni na lajanje pasa u susjedstvu... Kada me ton mrtvog puhala ozlojedi, ja to i kažem. Ja ne krijem svoju ozlojeđenost ispod licemjerne oholosti jednog moraliste.“ (Hervé 1945: 8 u Aronson 2007: 129)

biti opcije. Granica je riječ koja će se često navoditi u ovome diplomskom radu s obzirom na to da je primjetno kako je ona za Camusa važna u svim trima dimenzijama njegova djelovanja: etičkoj, političkoj i estetičkoj. Druga linija kojom ćemo se kretati, ponovno mjestimično ispreplićući stavke tog smjera je apsurd – povijest – politika. Središnja djela ovog diplomskog rada istovjetna su središnjim djelima faza Camusova stvaralaštva koje pratimo. To su *Mit o Sizifu (Le Mythe de Sisyphe)* u fazi apsurdna te *Pobunjeni čovjek (L'Homme révolté)* u fazi pobune. Pritom je važno makar u kratkim crtama predstaviti odnos prema apsurd i odgovoru na to stanje pisaca koji su snažno utjecali na Camusa, a to su u prvom redu Kierkegaard, Nietzsche i Sartre. Zatim će se detaljno razmotriti pojam apsurd kod Camusa, a potom se putem *Mita o Sizifu* dotaknuti fundamentalnog pitanja Camusove filozofije – pitanja samoubojstva. Prvi ciklus obrađuje individualnu borbu protiv apsurd, dok drugi podrazumijeva onu kolektivnu. Stoga će se nakon definiranja pozicije „apsurdnog čovjeka“, na valu pojma solidarnosti prijeći iz individualnog na kolektivni odgovor protiv apsurd koji Camus nudi u *Pobunjenom čovjeku*. Zatim će fokus s Camusa filozofa/književnika biti postavljen na Camusa novinara/angažiranog intelektualca. Konkretnije, poštujući premisu da je Camus ponajprije „osobni mislioc“, a tek zatim filozof, književnik i novinar, nužno je sagledati njegov angažman općenito, počevši od problematike nasilja, središnje teme njegovog intelektualnog angažmana. Poglavlje *Mediterranska misao* nudi kratki pregled Camusove alternative ideologijama 20. stoljeća te ujedno predstavlja prijelaz u iduću fazu rada, onu posvećenu Camusovom umjetničkom angažmanu. Pritom će biti učinjen osvrt na Camusovu kritiku marksizma odnosno staljinizma. Jasno je da Camus nije podržavao staljinizam, no znajući da nije pobornik ni ideologije Zapada, nužno je odrediti njegovu političku poziciju. Camus je za socijalizam s ljudskim likom, a često je podržavao razne sindikalne inicijative te je zagovarao anarho-sindikalizam. Najtežom, najmučnijom i najkompleksnijom smatra se Camusova politička pozicija prema Alžiru zbog čega će u ovome radu ta tema prethoditi samome zaključku. Camus se često ponavljao, neprestano u prvi plan stavljajući teme poput nasilja zbog čega ćemo se u različitim dijelovima rada vraćati toj i ostalim temama koje su kod njega najzastupljenije. Kod Camusa je primjetna koherentnost estetike, etike i politike koja je, slagali se s Camusom ili ne, zadivljujuća. Ovaj diplomski rad predstavlja skromni pokušaj obrade aspekata misli pisca čija misaona originalnost ni danas ne gubi na aktualnosti.

RAZRADA

1. Filozofija egzistencije

U suvremenoj filozofiji malo je utjecajnijih, popularnijih i istovremeno orijentacija kojih se više osporavalo od filozofije egzistencije. Ove paradoksalne osobine primarno proizlaze iz dominantnog mišljenja akademske zajednice da se filozofija egzistencije ni ne može smatrati filozofijom u pravom smislu te riječi, već kulturalnim pokretom⁸ ili eventualno filozofsko-kulturalnim pravcem (Ačanski 2020: 38). Za razliku od nekih drugih filozofskih pravaca koji su aktualni u isto vrijeme poput strukturalizma ili neopozitivizma, filozofija egzistencije je odbačena kao neozbiljna, a jedan od mnogih koji je to smatrao bio je i Bertrand Russell:

„Evropska egzistencijalistička filozofija prilično je zagonetna. U stvari, povremeno je teško vidjeti u njoj išta što bi se moglo prepoznati kao filozofija u tradicionalnom smislu te riječi (...) Taj pokušaj da se pretvori pojedinačni nazor o životu u ontološko učenje izgleda prilično neobičan tradicionalnom filozofu, bez obzira na to da li on pripada racionalističkom ili empirističkom taboru. To je kao da netko pretvori roman Dostojevskog u filozofske udžbenike.” (Russel 1970: 302–304 u Ačanski 2020: 39)

Izrazi „filozofija egzistencije“ i egzistencijalizam izvedenice su riječi egzistencija:

„Egzistencija se odnosi na specifično samosvjesnu i samoodređujuću prirodu ljudskog života iz perspektive prvog lica, koja postaje zamagljena kada se promatra iz vanjske, objektivirajuće perspektive. Egzistencijalisti tvrde da tradicionalne definicije ljudskog bića kao „racionalne životinje“, „misaonog bića“ ili „stvorenog bića“, svodeći pojedinca na primjer univerzalne esencije, pogrešno tumače subjektivnu i inherentno relacijsku prirodu egzistencije. Oni inzistiraju da ljudska egzistencija nije nalik na stvar ili supstancijalna – i stoga se ne može shvatiti prema objektivnoj definiciji – iz nekoliko povezanih razloga.“ (Michelman 2008: 132)⁹

Za razliku od stvari ili supstancija, ljudska priroda nije fiksna, odnosno čovjek je u prostoru između dvije datosti – rođenja i smrti – u procesu nastajanja, odnosno traganja za projektima i opcijama koje tek treba ostvariti u svom životnom vijeku. (Ibid.) Za razliku od stvari poput primjerice stola, za egzistencijaliste čovjek ne posjeduje fiksnu prirodu ni esenciju, odnosno čovjek se ne može propisno kategorizirati poput stola u skup stvari koje posjeduju

⁸ Prisnost autora koji se svrstavaju u egzistencijaliste s popularnom kulturom, u prvom redu s filmom, glazbom i modom snažno je utjecao na percepciju pripadnika ostalih filozofskih škola. S druge strane, upravo je uparivanje ove filozofije s popularnom kulturom približilo filozofiju egzistencije širokim masama, u prvom redu putem književnih vrsta poput romana i novela.

⁹ Michelman, S. (2008). *Historical dictionary of existentialism*, Lanham, MD. Scarecrow Press. str: 132

zajednička svojstva u toj klasi. Drugim riječima, ne postoji skup obilježja koja dijele svi ljudi i koja mogu adekvatno odrediti tko je osoba s obzirom na to da svaki čovjek sam donosi izbore i bira svoje projekte, iz čega slijedi da je upravo u pojedinčevom procesu postojanja samim sobom sadržan „oblik“ egzistencije. Sartre je na tom tragu iznio ideju o „biću za sebe“ koja implicira stav da čovjek nije samo biće koje konstantno postaje, odnosno da čovjek autonomno gradi vlastitu budućnost, već i da je čovjek u neprestanom odnosu prema samome sebi, svijetu i drugima. (Ibid, str. 133)

Unutar filozofije egzistencije nalazimo tri dominantne varijante, a to su: „*filozofija egzistencije* u užem smislu (glavni predstavnici su Karl Jaspers i Gabriel Marcel), *egzistencijalna filozofija* (Martin Heidegger) te *egzistencijalizam* (Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty i Albert Camus).“ (Kahlin 1998: 224) To je osnovna podjela koja se račva u mnogim smjerovima, pa tako primjerice nalazimo i religiozne odnosno sekularne inačice filozofije egzistencije. Neki autori pak, zagovaraju radikalnu slobodu, neki je odbacuju, a to je samo jedna od cijelog niza razlika koje govore u prilog činjenici da u slučaju filozofije egzistencije ne možemo govoriti o koherentnom filozofskom sustavu¹⁰. S tim se slaže i vrsni poznavatelj autora koje se danas svrstava među egzistencijaliste, Walter Kaufmann:

„Sigurno je da egzistencijalizam nije škola mišljenja niti se može svesti na bilo koji skup načela. Trojica pisaca koji se neizostavno pojavljuju na svakom popisu "egzistencijalista" – Jaspers, Heidegger i Sartre – ne slažu se u osnovnim stvarima. Navodni prethodnici kao što su Pascal i Kierkegaard razlikovali su se od sve trojice jer su bili predani kršćani; Pascal je bio katolik, dok je Kierkegaard bio protestant. Ako, kao što je to često slučaj, uključimo Nietzschea i Dostojevskog, moramo napraviti prostor za strastvenog anti-kršćanina i još fanatičnijega grčko-pravoslavnog ruskog imperijalista. Kada razmotrimo dodavanje Rilkea, Kafke i Camusa, postaje jasno da je jedna bitna značajka koju svi ovi ljudi dijele njihov vatreni individualizam.“ (Kaufmann 1956: 11)¹¹

Konceptualni okvir filozofije egzistencije postavljen je još u 19. stoljeću za života filozofa poput Sørenea Kierkegaarda i Friedricha Nietzschea. Već je iz samog navođenja autora¹² vezanih za filozofiju egzistencije razvidno kako objasniti na što se termin *filozofija egzistencije* točno odnosi nije jednostavan zadatak.

¹⁰Aho, K. (2023). „Existentialism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/existentialism>)

¹¹Kaufmann, W. (1956). *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York. Meridian books. str: 11.

¹² Od svih do sada navedenih autora, isključivo se Jean-Paul Sartre nazivao egzistencijalistom.

Prije daljnjeg detektiranja ključnih trenutaka u formiranju filozofija egzistencije, nije naodmet ponuditi i opću enciklopedijsku definiciju egzistencijalizma:

„Egzistencijalizam je filozofski pravac koji inzistira na osebnosti čovjekove egzistencije: čovjekov je opstanak jednokratni, izniman, konačan i povijestan: čovjekov opstanak razlikuje se od načina bitka svih drugih bića time što kod čovjeka egzistencija prethodi esenciji: čovjek, naime, nije unaprijed određen svojom biti, nego tek svojim opstankom on određuje svoju bit.“ (Kahlin 1998: 419)

„Egzistencija prethodi esenciji“ izraz je koji se prvi puta pojavljuje u Sartreovom eseju *Egzistencijalizam je humanizam*, a do danas se uvriježio kao formula koja predstavlja samu suštinu egzistencijalizma. Unatoč tome što se Sartre od spomenutog izraza naknadno distancirao, korisno ga je definirati s obzirom na učestalost njegovog pojavljivanja u kontekstu egzistencijalizma:

„U eseju, Sartre objašnjava značenje ove formule kroz dvije dodatne tvrdnje: „Čovjek nije ništa drugo nego ono što od sebe učini“ i „ne postoji ljudska priroda jer ne postoji Bog koji bi je zamislio.“ Ova formula stoga znači da ljudska bića definiraju same sebe kroz svoje postupke i izbore tijekom procesa postojanja, umjesto da budu određena unaprijed uspostavljenom prirodom ili esencijom, kao što su ljudski artefakti, matematički objekti ili božansko biće.“ (Michelman 2008: 133–134)¹³

Nadalje, mislioci poput, od spomenutih Kierkegaarda, Jaspersa, Sartrea, Camusa pa do onih poput Šestova ili Marcela nisu sistematično razvijali svoje filozofije u smislu discipline. Dapače, Camus i autori koji se u najvećoj mjeri spominju u ovom radu – Kierkegaard, Nietzsche i Sartre – konstantno su mijenjali svoj stil kako bi izbjegli dojam građenja strogog filozofskog sustava. (Golomb 1995: 9) Ipak, postoji određen broj ideja koje barem u nekoj mjeri homogeniziraju filozofiju egzistencije. U prvom redu je to ono što slijedi iz Sartreove formule „egzistencija prethodi esenciji“, odnosno fundamentalno načelo koje nalazimo kod filozofa egzistencije. Konkretno, riječ je o tome da jastvo ne dolazi samo od sebe već ga je potrebno „zaslužiti“, odnosno izboriti se za njega putem odbacivanja konformizma i stanja samozadovoljstva. (Michelman 2008: 43) Implikacija pozitivnog ishoda tog procesa znači osvojiti vlastitu autentičnost te pritom prihvatiti vlastitu konačnost, slobodu i odgovornost te se potom ravnati po tim spoznajama u svome djelovanju. (Ibid.) S druge pak strane, neautentičnost podrazumijeva bijeg od vlastite slobode, odnosno odgovornosti za vlastiti život. (Ibid.)

¹³ Michelman, S. (2008). *Historical dictionary of existentialism*, Lanham, MD. Scarecrow Press. str: 133–134.

Shodno tome, u ovom radu će biti naglasak na određenim autorima odnosno aspektima njihovog rada koji su u većoj mjeri djelovali na Camusa. Točnije, nužno je sagledati pojam apsurdna koji je esencijalan za Camusovo stvaralaštvo u odnosu prema stajalištima Kierkegaarda, Nietzschea i Sartrea o istom pojmu. Od spomenutih autora, Nietzsche je ključan jer Camusov stil neodoljivo podsjeća na Nietzschea¹⁴. Nadalje, apsurd je kao Camusov ključan pojam korisno sagledati paralelno s Nietzscheovim pogledima na nihilizam svog doba. Ukratko, Nietzsche je uvidio kako religija s protokom vremena postaje sve irelevantnija društvena sila u Europi, a paralelno je promišljao o tome što će nadomjestiti kršćanstvo. Camus je rođen trinaest godina nakon Nietzscheove smrti, a 1942. u *Mitu o Sizifu* kao svjedok Drugog svjetskog rata na tragu svog uzora piše o neuspjehu religije, ali i filozofije te znanosti da ljudskom životu daju smisao i pritom čovjeku utabaju životni put koji bi on mogao pratiti. Nietzsche, odnosno njegov nihilizam, za Camusa predstavlja prije svega dijagnozu, a ne metodu:

„S Nietzscheom nihilizam kao da postaje proročki. Ali dokle god se u prvi plan njegova djela ne stavi kliničar ranije nego prorok, neće se moći iz Nietzschea ništa izvući osim niske i osrednje okrutnosti koju je on iz sve snage mrzio (...) Nietzsche je mislio samo u funkciji neke buduće apokalipse, ne da bi je uznosio, jer je pogađao kakvo će prljavo i proračunato lice ta apokalipsa napokon poprimiti, nego da bi je izbjegao i preobrazio u preporod. On je prepoznao nihilizam i ispitao ga kao kliničku činjenicu (...) On je u sebi i u drugima dijagnosticirao nemogućnost vjerovanja i nestanak prvotne osnove svake vjere, to jest vjerovanja u život. „Može li se živjeti pobunjen postalo je u njega „može li se živjeti ne vjerujući ni u što?“ Njegov je odgovor potvrđan.“ (Camus 1976b: 69–70)

1.1 Kierkegaardov Abraham

Sljedeći trag povijesne kronologije, Kierkegaard je prvi filozof egzistencije i često je smatran ocem tzv. egzistencijalističke misli¹⁵. Filozofske ideje ovog danskog filozofa dodatno su uzburkale ionako turbulentno 19. stoljeće obilježeno snažnim društvenim, političkim i filozofskim promjenama. Stotinjak godina prije Heideggera, Jaspersa, Sartrea, Camusa i cijelog niza drugih autora koje je inspirirao, Kierkegaard je ustanovio tada revolucionarni pogled na život. On je smatrao kako je život svojevrsni izazov obilježen dvojbom i tjeskobom (Žmegač 2010: 99), a pred svakim se pojedincem nalazi zadatak stvaranja unikatnog sustava življenja

¹⁴ Ovo posebno vrijedi za mladenačku fazu Camusovog stvaralaštva. Naime, cijeli niz djela (*Sretna smrt*, *Pirovanje*, *Kaligula*...) nastalih oko *Mita o Sizifu* odišu Nietzscheovim duhom.

¹⁵ Lippitt J., Evans S. 2023. (URL: <https://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/>)

koji podliježe vlastitom, ali i božjem sudu. (Gill 1969: 15) Osim što je pionir filozofije egzistencije, on je prvi koji je pozivao na borbu za autentičnost putem raskida s distrakcijama i „estetskim razbibrigama“:

„Kierkegaard stoga govori o procesu „postajanja jastvom“ umjesto „bivanja jastvom.“ Čovjek postaje „jedinstven“ i „poseban“ (za razliku od ostajanja generičkim i univerzalnim) kroz namjerni etički i religijski izbor i predanost. Jastvo se pojavljuje u činu predanosti i raste s intenzitetom ili „unutarnjošću“ te predanosti. Najviša razina predanosti postiže se kroz religijsku vjeru, jer je vjera izuzetno subjektivna, a ipak objektivno nesigurna; stoga, jastvo koje se pojavljuje u vjeri ne može pasti u samozadovoljstvo, niti može dosegnuti samodovoljnost i sigurnost u sebe.“ (Michelman 2008: 43)¹⁶

Kierkegaard veliku, gotovo pa i presudnu važnost pridaje istini. Pojam istine kod Kierkegarda podrazumijeva specifičnu vrstu istine, odnosno „onu koja je „bitna“ za ljudsko postojanje“. (Hannay, A, Marino, G. D. 1998: 172)¹⁷ To što vjera nije obilježena logikom i racionalnošću Kierkegardu nije važno, jer ju on temelji na apsurdu, odnosno na subjektivnoj strasti pojedinca a ne na istini koja se može objasniti objektivnim terminima. (Michelman 2008: 170) Iz toga slijedi da ljudska subjektivnost kod Kierkegarda ima primat u odnosu na primjerice istine koje nudi znanost:

„Proglašavajući istinu subjektivnošću, Kierkegaard je pokušao skrenuti pažnju filozofa i njihovih čitatelja s objektivnog znanja na subjektivne i egzistencijalne probleme identiteta, istinskog sebstva i autentičnosti. Tražio je istinu koja je bila „istina za njega“, s kojom bi se mogao poistovjetiti i koju bi mogao prisvojiti u svoje najdublje biće kako bi postao ono što autentično jest. A budući da su strast i iskrenost aktivnog angažmana autentični, Kierkegaard je tražio predmet koji će u njemu moći potaknuti najveću moguću strast“. (Golomb 1995: 30)¹⁸

Kierkegaard nalazi opravdanje za vjerovanjem u Boga zato što je vjernik, makar subjektivno, na strani istine, što je ključno za duševni rast i sreću. Za vjernike ukratko, kako to sumira Gill: „postojati znači biti u „istin“i“, bilo da je ono što se afirmira „objektivno“ istinito ili ne, i vjera je tako opravdana istinom subjektivno u vjerniku, a ne na temelju razloga (u ovom slučaju, tvrdi se, ne može biti razloga) za vjerovanje je ono što se afirmira – postojanje Boga – zapravo stvarno“. (Gill 1969: 94)

¹⁶ Michelman, S. (2008). *Historical dictionary of existentialism*, Lanham, MD. Scarecrow Press. str: 43.

¹⁷ Hannay, A., Marino, G.D. (1998). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge. Cambridge University Press. str: 172.

¹⁸ Golomb, J. (1995). *In Search of Authenticity: Existentialism From Kierkegaard to Camus (Problems of Modern European Thought)*. New York. Routledge. str: 30.

Kako je to sročio Kvočić: „Kierkegaard se bavio pitanjima egzistencije, apsurditeta života, anksioznosti i očaja, slobode i, možda najvažnije, autentičnosti pojedinca.“ (Kvočić 2020: 131) Inspiriran kršćanskom tradicijom, a u nedostatku adekvatne povijesne osobe koja bi bila dostojan nosilac aureole *autentičnog heroja*, Kierkegaard koristi biblijski lik Abrahama¹⁹ kako bi uprizorio *autentičnu vjeru*. Također, Kierkegaard je prvi autor koji je svoje shvaćanje apsurdna razmatrao u opreci s egzistencijalnom slobodom, odnosno slobodom izbora. Nije moguće racionalno objasniti temeljno kršćansko vjerovanje u zagrobni život, kao ni primjerice pojmiti biblijsku činjenicu da se Bog uprizorio na Zemlji u ljudskom obliku. Kierkegaard je toga bio svjestan, no to za njega je to suvišno racionalizirati. Time dolazimo do Kierkegaardovog pogleda na apsurd:

„Apsurd se odnosi na onu kvalitetu kršćanske vjere koja je suprotna svakom svakodnevnom ljudskom iskustvu (Foley 2014: 5–6 prema Lowrie 1938: 336), ili Kierkegaardovim riječima: „Apsurd, upravo zbog svoje objektivne odbojnosti, je dinamometar unutarnje vjere.“ (Foley 2014: 5–6 prema Kierkegaard 1938: 291)

Kierkegaard je smatrao kako pojedinac mora proći kroz tri životna stadija: estetski, etički i religiozni.²⁰ Estetski stadij karakterizira pojedinca vođenog osjetilima, bez čvrstog oslonca u vidu vjere ili ostalih oblika moralnih normi koji ne pristaje na ograničenosti postavljenih izvana, već samo na one vlastite. U etičkom stadiju čovjek dolazi do spoznaje o svojim moralnim dužnostima zbog čega postaje tragičnim herojem odnosno osobom koja se primjerice u stanju odreći fizičkih zadovoljstava i ući nevezano za to u brak koji je etička institucija, to jest „izraz univerzalnog zakona razuma“²¹. Posljednji stadij je onaj religiozni, ujedno i najviši. Međutim, i dosezanje religioznog stadija nije konačno stanje, već je potrebno kontinuirano produblјivanje subjektivne svijesti unatoč objektivnim nesigurnostima. Za početak, to je objektivna činjenica da se postojanje Boga ne može dokazati. Nadalje, s obzirom na to da svaki vjernik velikim djelom već za ovozemaljskog života gleda prema onom zagrobnom, predanost vjeri se mora konstantno obnavljati i preispitivati, a Kierkegaard koristi lik Abrahama kao primjer preispitivanja i utvrđivanje vjere i u najtežim okolnostima. Upravo je Abraham za Kierkegarda čovjek koji je uspio shvatiti da je Božja riječ apsolutna i

¹⁹ Kierkegaard je smatrao da u životu ne postoji ništa važnije od vjere. Vjera je za njega odgovor na stanje apsurdna bez obzira na okolnosti u kojima se pojedinac nalazi. On vjeru smješta van ljudskog razuma, odnosno izvan ljudske kalkulacije. Upravo zato koristi biblijski (ili mitološki) lik Abrahama pred kojim se nalazio izbor – ubiti svog sina Izaka zbog božje volje – ili se oglušiti o božju volju. Zato što je bio spreman izvršiti zadaću koju je Bog stavio pred njega, Abraham je za Kierkegarda vitez vjere, odnosno utjelovljenje beskonačne vjere u Boga, koji za njega predstavlja jedini validan odgovor na apsurdnost svijeta. (Kvočić 2020: 135)

²⁰ Macan, I. *SØREN ABYE KIERKEGAARD (1813.–1855.)* (URL :

https://www.filozofija.org/wpcontent/uploads/Povijest_fil.org/suvremena_2_pdf/Kierkegaard-final.pdf)

²¹ Ibid.

jednostavno neshvatljiva čovjekovom ograničenom umu.²² Zato je Abraham za Kierkegaarda vitez vjere:

„Za čovjeka preobraženog u vjeri ne vrijede ljudska mjerila. Vitez vjere se u svom djelovanju ne oslanja niti obazire ni na kakve društvene ili povijesne posljedice svog ponašanja. Nakon što je učinio skok vjere i stupio u osoban odnos s Bogom, njemu je dovoljno da je opravdan u Božjim očima jer Božja volja jedina i jest motiv njegova djelovanja.“ (Balta 2000: 178)

On zaziva „skok vjere“ koji je nužan preduvjet za prelazak iz jednog stadija u drugi. Abraham je iz etičkog prešao u religijski stadij zato što je bio spreman na najveće odreknuće odnosno slijepi čin vjere koji je u sukobu s razumom, ali zato na tragu „većeg Božjeg plana“ neshvatljivog čovjeku. U tom smislu i ubojstvo vlastitog sina može biti moralni čin ako je to „Božja volja“. Naime, Bog je izvan domene ljudskog razumijevanja, što implicira da su ljudski razum i moral limitirani i ne mogu se poistovjetiti s božanskim. (Michelman 2008: 170) Žrtvujući Izaka, Abraham vjeruje da ga ne gubi zauvijek, već da je primoran žrtvovati vlastitog sina kako bi dokazao da je njegova vjera neupitna i beskonačna. Možemo zaključiti kako se Kierkegaard protiv apsurdna bori fanatičnim vjerovanjem odnosno neupitnim pokoravanjem božjem apsolutu. Kierkegaard ispituje osobni odnos s vjerom, pritom koristeći egzistencijalnu filozofiju za produbljivanje vjere. Život kršćanina za njega je, baš kako je pokazao na primjeru Abrahama, obilježen konstantnom napetošću i preispitivanjem vlastite vjere. Pritom je tvrdio da vjera nije nešto što može biti dokazano, ali niti treba biti – bitno je kako pojedinac na subjektivnoj razini živi svoju vjeru.

Camusovo je gledište dijametralno suprotno te je oštro kritizirao Kierkegaardovu metodu nošenja s apsurdom :

„Kierkegaard, također, čini skok. Ponovno se utječe kršćanstvu, kojega se u djetinjstvu tako bojao, i to u najstrožem vidu. I za njega, također, antinomija i paradoks postaju kriteriji religioznog. Tako ono je učinio da izgubi nadu u smisao i dubinu ovog života, sada mu nudi istinu i jasnoću. Kršćanstvo je skandal, i ono što Kierkegaard posve jednostavno traži je treća žrtva koju zahtjeva Ignacije Loyola, ona kojoj se Bog najviše raduje: „žrtva Uma“. Taj učinak „skoka“ je čudan, ali nas više ne treba iznenaditi. On od apsurdna stvara mjerilo drugog svijeta bivajući samo ostatak iskustva ovog svijeta. „U svom porazu“, veli Kierkegaard, vjernik nalazi svoj trijumf.“ (Camus 2013: 51–52)

²² Ibid.

1.2 Nietzscheov Zaratustra

Čak i oni koji tek površno poznaju Nietzscheov opus, a istovremeno su ljubitelji Camusovog stvaralaštva, ne mogu ne primijetiti snažan utjecaj tog proslavljenog njemačkog autora na središnju figuru ovog diplomskog rada²³. Nietzscheova tvrdnja *Bog je mrtav* ima široke implikacije u ne samo filozofiji povijesti, nego u povijesti generalno. No, što spomenuta tvrdnja zapravo označava? Kako bi shvatili što ta tvrdnja znači, Michalski joj suprotstavlja tvrdnju *Bog je živ*:

„Sigurno se može reći *Bog je živ* sve dok je vjerovanje u Boga organizirajući princip ljudskih života, kada daje značenje ljudskom djelovanju, a odatle i svijetu s kojim to djelovanje ima posla. I ne samo tada. Čak kada kršćanstvo gubi svoju moć (jer Nietzsche se prvenstveno bavi kršćanskim Bogom), a ljudi nastavljaju organizirati svoj svijet oko nekog krajnjeg cilja, iako to više nije Bog, već možda „napredak“ ili „društvena pravda“, te nastavljaju tragati za sveobuhvatnim jedinstvom – čak i tada, tvrdi Nietzsche, *Bog je živ*.“ (Michalski 1948: 4)²⁴

Na primjeru ovog citata vidimo da Nietzsche ne misli na smrt Boga u doslovnom smislu. Naime, „Bog“ je za njega svaki pokušaj ljudskog bića da pronađe krajnji smisao ili jedinstvo u svijetu u kojem to nije moguće. Dakle, osim kršćanskog Boga, i razne ljudske ideje poput liberalizma ili socijalizma nisu dostatne da postanu konačne, da dosegnu stanje koje obećavaju i ostvare svoje krajnje ciljeve.

Naime, upravo od točke prihvaćanja činjenice nepostojanja figure Boga kreće sukob s iracionalnošću svijeta s kojom je čovjek suočen. Nietzscheova filozofija, bez obzira na svjesnost građenu na premisi o nepostojanju Boga vrišti Da! životu što je posebno zaokupilo Camusa u prvoj fazi njegovog stvaralaštva. Doduše, u drugoj fazi došlo je do svojevrstne revizije tog postulata te je Camus – za razliku od Nietzschea – zagovarao kontinuiranu tenziju između *Da* i *Ne* svijetu te pritom Nietzschea postavio na suprotan pol u odnosu na Marxa i Hegela. (Tarle 1991: 49)²⁵ Međutim, dojam je kako Camus nevoljko kritizira Nietzschea čak i na

²³ Camus izražava divljenje prema Nietzscheu već na prvoj stranici Mita o Sizifu u kojem postavlja osnovno pitanje njegove filozofije, a to je ono koje se odnosi na vrijednost življenja : „Pa ako je istina, kao što bi Nietzsche htio, da filozof, želi li biti cijenjen, mora prednjačiti primjerom, shvatit ćemo važnost tog odgovora jer će on prethoditi konačnom činu“. (Camus 2013: 15)

²⁴ Michalski, K. (1995). *Nietzsche and the nihilism of history*. Cemu, II (6), 89–101. Retrieved from <https://hrcak.srce.hr/61824> str: 4.

²⁵ Do obrata dolazi u djelu *Pobunjeni čovjek*, eseju u kojem Camus čvrsto *da* svijetu postavlja u oprečni položaj s *ne* svijetu, i to u uvjetima neprestane tenzije. Camus nije želio upasti u zamku supstitucije misticizma povijesti (totalitarni mit historicizma) s kozmičkim historicizmom. S njegove strane postojala je bojazan kako apsolutno *da* može dovesti do pomahnitalog nasilja, odnosno u najgorem slušaju ubojstva. usp. Tarle (1991: 118).

mjestima na kojima to radi. Neupitno je da se Camus divi Nietzscheu što je moguće potkrijepiti idućim citatom:

„Nije nam nedostajalo velikih pustolova apsurdna. Ali, najposlije, njihova se veličina mjeri po tome što su odbili zadovoljstva apsurdna da bi zadržali samo njegove zahtjeve. Oni uništavaju zbog najvišeg, ne zbog najmanjeg.“ „Moji su neprijatelji oni koji žele srušiti“, kaže Nietzsche, „a ne stvoriti sebe.“ (Camus 1976b: 12)

Ako je Sokrat filozof upitnika, onda je Nietzsche filozof uskličnika. Njegova filozofija snažno poziva na buđenje odnosno stvaranje vlastitog moralnog kompasa u svijetu lišenom pravila, zakona i normi koje nalaže religija. Poznata je uzrečica kako Nietzsche „filozofira čekićem“²⁶, a tim se oruđem i figurativno rečeno poslužio pri raspršivanju iluzije o univerzalnom smislu uspostavljenom na relaciji Nebo-Zemlja. Znajući to, ne čudi što je Camus bio duboko inspiriran Nietzscheom. Nietzsche je autor bogatog opusa koji je teško podrediti sintezi, a uz to je često kontradiktoran u odnosu prema samome sebi. Zato Camus mjestimično „ispravlja“ Nietzschea samim Nietzscheom. Camus citira Nietzschea na nekoliko mjesta u *Mitu o Sizifu*, dok je u svom drugom kapitalnom filozofskom djelu *Pobunjeni čovjek* njemački pisac spomenut bezbroj puta. U kontekstu ovog rada, krucijalan je idući citat:

„Od časa kad čovjek podvrgava Boga moralnom sudu, on ga u sebi ubija. Ali kakva je onda osnova morala? U ime pravde negira se Bog, ali može li se ideja pravde razumjeti bez Boga? Nismo li onda u apsurdnosti? Toj apsurdnosti Nietzsche pristupa s lica. Kako bi je bolje prevladao, on je tjera do kraja: moral je posljednje božje lice koje treba razoriti prije no što se počne rekonstruirati. Boga tada više nema i on više ne jamči naše biće; čovjek se mora odlučiti djelovati kako bi postojao.“ (Camus 1976b: 66)

Jeffrey na idući način sumira jednu od najznačajnijih sličnosti Nietzschea i Camusa:

„Nietzsche, Arendt i Camus modernost vide kao vid beskućništva i otuđenosti u kojem ljudi, nakon što su zbacili Boga s prijestolja, beznažno i opasno vlastitim naporima traže sigurnost i čvrstoću koju samo Bog može pružiti. Poput Heideggera, oni na modernu subjektivnost gledaju kao na rađanje neobuzdane, prometejske volje za moć (Jeffrey 1992: 69).“²⁷

Sličan zaključak nudi i Žmegač koji dodaje kako se dvadesetak godina prije Camusa i Lukacs poslužio istim pojmom (*Obdachlosigkeit*) u svome djelu *Teorija romana* kako bi opisao „...doživljaj ljudskih dvojbi u svijetu u kojemu je on ostao bez uvjerenja u neki unaprijed zadani

²⁶ *Kako filozofirati čekićem* prošireni je naslov jedne od posljednjih Nietzscheovih knjiga poznatijih po skraćenijem nazivu *Sumrak idola*.

²⁷ Jeffrey, I. (1992). *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*. New Haven. Yale University Press. str. 69.

smisao, a pogotovo bez nade u snagu ili postojanje transcendentnog sustava.“ (Žmegač 2010: 163) Tako su za Camusa konkretno kršćanstvo, ali i drugi sustavi tek iluzije koje nastoje održati čovjeka i društvo na vrtoglavoj ivici nad provalijom besmisla. Na tragu toga, možemo reći da je Camus preuzeo od Nietzschea shvaćanje važnosti sadašnjeg trenutka u odsutnosti transcendentalne svrhe²⁸.

Kako sumira Barbalić, u djelu *Tako je govorio Zaratustra* obuhvaćena je kvintesencija Nietzscheovih misli koje se odnose na nihilizam: „volja za moć, stvaranje i uništavanje vrijednosti, volja za istinom, smrt boga, posljednji čovjek, protuvolja volje, nadčovjek i vječno ponovno vraćanje jednakoga.“ (Barbalić 2019: 125) Nietzsche u tom djelu ne spominje nihilizam nijednom, ali to čini u drugom kapitalnom djelu *Volja za moć* gdje za taj filozofski pogled konstatira kako on znači „da se obezvrjeđuju vrhunske vrijednosti“. (Nietzsche 2006: 15)

Zaključno, Nietzsche tvrdnjom *Bog je mrtav* ne misli samo na poljuljanu snagu religije, već i filozofije: „Filozofija i religija teže nihilizmu u mjeri u kojoj, procjenjujući ovaj svijet prema modelu „drugoga svijeta“, obezvrjeđuju zemaljsko postojanje. Da bi se u potpunosti nadvladao nihilizam, potreban je sustav vrijednosti koji ne upućuje na onostrano (vječno, nepromjenjivo) postojanje. To je zadatak „viših ljudi“: ne samo negirati vrijednosti prošlosti, već stvoriti nove vrijednosti“. (Michelman 2008: 247–248)²⁹

Možemo reći da je Camus radije koristio izraz apsurd, no dijagnostika opisanog stanja je veoma slična kao ona kod Nietzscheovog nihilizma. Tematika *Mita o Sizifu* i *Pobunjenog čovjeka* idu tome u prilog. Naime, *Mitu o Sizifu* Camus postavlja pitanje o tome kako živjeti u apsurdnom svijetu i pritom pronaći vrijednosti unatoč svim katastrofama koje su poharale 20. stoljeće, dok u *Pobunjenom čovjeku* putem povijesnog pregleda raznih političkih pokreta (s naglaskom na nacizmu i sovjetskom totalitarizmu) istražuje uzroke nihilizma u koji je zapala Europa i svijet 20. stoljeća. (Ibid.) Pritom dijagnoza apsurdnog stanja nije i ne smije biti cilj, već samo početak dugog i teško puta da pronađemo smisao u odsustvu transcendentnih vrijednosti, odnosno onih vrijednosti koje su izvan materijalnog svijeta poput religije ili filozofije. Zato Camus zagovara da prihvatimo život kao takav, što je stav koji citirajući Pindara naglašuje već na samom početku *Mita o Sizifu*. Za Camusa nihilizam ne može biti zaključak, kao ni apsurd. Camus je smatrao da je njegovo doba obilježeno krizama na poljima religije, ali

²⁸ Camus je veliki štovatelj prirode počevši od one na individualnoj razini. Zato je pred svakim pojedincem zadaća kreiranja vlastitog identiteta bez kojeg nema vlastitog ispunjenja. Da bi čovjek postao ono što uistinu jest, mora primarno djelovati na polju sadašnjosti koja ima primat u odnosu na budućnost.

²⁹ Michelman, S. (2008). *Historical dictionary of existentialism*, Lanham, MD. Scarecrow Press. str: 247–248.

i filozofije te klasičnih sustava znanosti uslijed čega dolazi do sveopće krize društva na raznim poljima poput filozofije i umjetnosti:

„...U univerzumu iznenada lišenom iluzije i jasnoće, čovjek se osjeća strancem (...) Taj rascjep između čovjeka i njegovog života, glumca i njegova uresa, to je upravo osjećaj apsurdnosti.“ (Camus 2013: 18)

Camus želi nadvladati apsurd baš kao i Nietzsche nihilizam. On ne želi samo raspršiti metafizičke iluzije, već baš kao i Nietzsche stvoriti nove vrijednosti temeljene na onome za što je čovjek sam sposoban:

„Što mi znači smisao izvan mog života? (...) Kakvu drugu istinu mogu priznati a da ne lažem, a da ne umiješam nadu koje nemam i koja ne znači ništa u granicama moga stanja? (...) Hoćemo li umrijeti, umaći pomoću skoka, obnoviti zgradu ideja i oblika po svojoj mjeri? Ili ćemo, naprotiv, podržati razidiruću i čudesnu okladu apsurd? U tom pogledu, učinimo zadnji napor i izvucimo svoje zaključke. Tijelo, nježnost, stvaranje, djelovanje, ljudska plemenitost, ponovno zauzimaju svoja mjesta u tom besmislenom svijetu“ (Ibid., str. 66–68)

1.3 Sartreov Ruqentin

Egzistencijalizam je, kao što je to vidljivo iz prvoga poglavlja, često percipiran kao tek kulturološki pokret, a ne kao ozbiljan filozofski pravac. Tu je percepciju zasigurno produbio i odnos Sartrea i Camusa koji je prožet cijelim nizom obrata, kontroverzi i zanimljivosti koje su, s obzirom na to da je njihova razina popularnosti bila ogromna, tada bile praćene „iz minute u minutu“. Ipak, kontroverze koje su se nizale između ovih dvaju dobitnika Nobelove nagrade nisu predmetom interesa ovog diplomskog rada. Primarno nas zanimaju razlike i sličnosti u njihovom filozofsko-književnom pristupu. Sartreu i Camusu okosnice njihovog rada čine iste vrijednosti za koje se, doduše, često zalažu na drugačije načine, a riječ je o „osjećaju za nepredvidljivost, izbor, slobodu i apsurd.“ (Aronson 2007: 21) S druge strane, Aronson na idući način obrazlaže ključnu razliku između Sartrea i Camusa:

„Iako su obojica pisali filozofska djela i fikciju i uspješno dotakli velik broj drugih literarnih žanrova, po temperamentu jedan je prvenstveno filozof, apsorbiran u teorije i opće ideje, drugi je prvenstveno romanopisac, koji opuštено zahvaća konkretne situacije – što se vidi u Camusovom razlikovanju „inteligencije“ i „instinkta“. Briljantni mladi filozof uzima apsurd za svoju polazišnu točku i polako, tijekom pet godina, između *Mučnine* i *Bitka i Ništavila*, istražuje kako ljudska aktivnost osmišljava svijet kroz brutalnu, besmislenu egzistenciju. Filozof-romanopisac izgradio je svjetonazor zasnovan na osjećaju apsurdna neumitno danog

ljudskom iskustvu.“ (Ibid., str. 35) Camus se od samih početaka gnušao od pomisli da ga se naziva egzistencijalistom³⁰. S pogoršanjem njihovog osobnog odnosa, distinkcije su bile još naglašenije.

Ključan, referentan pojam za oba autora je apsurd. Camus se silno trudio distancirati od Sartreovog egzistencijalizma. Njegova *filozofija apsurdna* nedvojbeno dijeli mnoge sličnosti sa Sartreovim egzistencijalizmom, primarno po pogledu ljudske slobode i mogućnosti reinterpretacije postojećih načela, no za Camusa je apsurd nešto za što nema lijeka te je permanentno ljudsko stanje. Za Camusa, nemamo drugog izbora nego li se suočiti s apsurdom na razini svakodnevice unatoč svim poteškoćama:

„Camusovski rani pogled na apsurd podrazumijeva raskorak između teorijskog i praktičnog promišljanja. Drugim riječima, čovjek često nema alate kojima bi stigao do odgovora na važna životna pitanja putem djelovanja. Camusu je pitanje života i smrti esencijalno, i on smatra da unatoč tome što praktično nastavljamo živjeti, s druge strane nemamo teorijsku osnovu da opravdamo tu odluku nasuprot ravnodušnog, a često i neprijateljski nastrojenog svijeta prema nama.“ (Kim 2021: 2)³¹

S druge strane, Sartre na apsurd gleda kao na „teorijsku nemogućnost da objasnimo slučajnost ili postojanje.“ (Ibid.) To implicira da ta temeljna pitanja za ljudski rod ostaju bez odgovora što je zapravo – apsurd (Ibid.). Čovjekov pothvat da pronade smisao u besmislenom svijetu je prema Sartreu unaprijed osuđen na neuspjeh, što rezultira osjećaj besmislenosti i krize. Ta spoznaja apsurdna, odnosno besmislenost svijeta, kod Sartrea izaziva mučninu, pa je Sartre opisao apsurdno stanje u istoimenom djelu koje se često naziva manifestom egzistencijalizma kroz glavnog protagonista djela Antoineta Roquentina. Mjesto radnje je lučki grad u kojem Roquentin uslijed otkrivanja apsurdna ispod njegove ustaljenice svakodnevice počne osjećati mučninu uzrokovanu tjeskobom te spoznaje:

„Bezrazložnost. Sve je bezrazložno, ovaj park, ovaj grad i ja sam. Kad čovjek to slučajno spozna, okrene mu se želudac i sve mu se zavrti pred očima, kao meni neku večer u „Klubu željezničara“: i eto vam Mučnine; eto onog što Gadovi – oni sa Zelenog brijega i drugi – nastoje

³⁰ „Ne, ja nisam egzistencijalist. Sartre i ja smo zaprepašteni kad vidimo naša imena povezana. Čak smo mislili jednog dana objaviti mali oglas gdje potpisujemo da nemamo ništa zajedničkog i da odbijamo platiti dugove za djela onog drugog. Zato što je to, konačno, šala. Sartre i ja objavili smo sve svoje knjige, bez izuzetka, i prije no što smo se sreli. Kad smo se sreli, bilo je to da utvrdimo razlike. Sartre je egzistencijalist, a jedina knjiga ideja koju sam objavio, *Mit o Sifuzu*, bila je usmjerena protiv filozofa koji se nazivaju egzistencijalisti“ (Camus 1967: 259). Camus, A. (1967). *Lyrical and Critical Essays*. London. H. Hamilton. str: 259.

³¹ Kim, Hannah H. 2021. Camus and Sartre on the Absurd. *Philosophers' Imprint* 21 (32).

svojom predodžbom o pravu sakriti pred samim sobom. Kakva bijedna laž: nitko nema tog prava; oni su posve bezrazložni, kao i drugi ljudi, ne polazi im za rukom da se ne osjećaju suvišni. U samima sebi, u potaji, suvišni su, što će reći amorfni i neodređeni, žalosni“. (Sartre 1938: 87)

Temeljni postulati egzistencijalizma na prvi su pogled teško spojivi s poviješću na način na koji to Sartre čini. Međutim, po izbivanju Hladnog rata, Sartre nije vidio alternativu zapadnom kapitalizmu osim one u vidu marksizma. *Kritika dijalektičnog uma* predstavlja Sartreov pokušaj pomirenja egzistencijalizma i marksizma nastao uslijed njegove uvjerenosti da je Marx svojom teorijom historijskog materijalizma³² ponudio jedini smisleni odgovor na pitanje kako bi egzistencijalna sloboda pojedinca mogla biti uparena s međuljudskom suradnjom u okolnostima određenima društvenom klasom i poviješću. (Michelman 2008: 108)

Unatoč svojoj poznatoj krilatici „egzistencija prethodi esenciji“, za koju se može reći da obuhvaća sva ona najbitnija načela egzistencijalizma – prije svega čovjekovu slobodu samoodređenja i vlastito kreiranje identiteta te odgovornost za vlastite postupke i posljedično kreiranje vlastitog životnog puta (Aronson 2007: 81) – Sartre je nastojao „pomiriti“ egzistencijalizam s marksizmom. Sartre je posebno naglašavao ljudsku slobodu, individualnu odgovornost i besmisao univerzalnih svrha, no s vremenom je njegova filozofska misao evoluirala te je zaključio da individualna sloboda ima svoje limite unutar društvenih i povijesnih struktura nakon što se aktivnije uključio u političko djelovanje. U specifičnim povijesnim okolnostima, on bira marksizam kao teorijsku osnovu ujedinjenja individualne slobode i kolektivnog djelovanja u svrhu društvenih promjena.

Camus se snažno usprotivio za njega nespojivoj kombinaciji egzistencijalizma i marksizma, odnosno povijesti i onoga što možemo nazvati egzistencijalističkom „afirmacijom radikalne ljudske slobode.“ (Foley 2014 : 3) Predstavljeno je što Camus zamjera Kierkegaardu

³² Marx je pod filozofskim pojmom historijskog materijalizma pretpostavljao da ljudska povijest prolazi kroz nekoliko faza te da je svaka od tih faza obilježena određenim materijalnim uvjetima koji diktiraju ljudske živote u toj fazi: „Materijalni uvjeti“ prvenstveno se odnose na ekonomske odnose i korelativne osnovne klasne podjele društva, kao što su razlike između muškaraca i žena, lovaca i sakupljača, kralja i podanika, vlasnika zemljišta i seljaka, ili vlasnika tvornica i radnika u tvornicama. Marxova teorija je materijalistička, a ne idealistička, u svom inzistiranju da su ideje, uključujući tehničke kao i obične teorije i sheme evaluacije, nusproizvodi temeljnih fizičkih i ekonomskih činjenica, a ne primarni uzroci ljudskog ponašanja. Ona je povijesna ili dijalektička u svom tvrdnji da društvene i ekonomske napetosti u postojećem društvu nužno proizvode nove oblike društva. Prema Marxu, cilj ovog dijalektičkog razvoja je proizvodnja besklasnog društva u kojem su ekonomski resursi i sredstva proizvodnje zajednički; pohlepa, zavist i ljudski sukobi su u velikoj mjeri ukinuti; i tako je otuđenje prevladano. Međutim, da bi se postiglo takvo komunističko društvo, potrebna je revolucija u kojoj radnici, ujedinjeni kao klasa koju Marx naziva proletarijat, sruše postojeće političke institucije, kao što je parlamentarna demokracija, koje usko služe interesima srednje i viših klasa na račun interesa radničkih klasa.“ (Michelman 2008: 180–181)

– a samim time i ostalima koji se svrstavaju pod teističku inačicu egzistencijalizma – s druge strane, Camus se oštro protivi apsolutiziranju povijesti po hegelijanskom receptu³³.

1.4 Camusov Mersault

Od cijelog Camusovog opusa, ne postoji njegovo raširenije i popularnije djelo od *Stranca*, knjige koja je odmah po svom objavljivanju 1942. stekla veliku slavu, a danas je na popisu lektire u zemljama diljem svijeta. Potrebno je istaći da je *Stranac*, baš kao i *Mit o Sizifu* objavljen u vrijeme nacističke okupacije Pariza 1942. godine. Naracija djela koju je Camus postavio u prvom licu prati život Mersaulta, mladog *pied-noira* čiji su život u romanu fundamentalno preoblikovala tri događaja na kojima se temelji i samo djelo: pogreb njegove majke koji razotkriva frapantni manjak osjećaja kod glavnog protagonista, ubojstvo Arapina u krajnje apstraktnim okolnostima i naposljetku suđenje i posljedično smrtna kazna. Mersault je osuđen na smaknuće giljotinom te se tek u tom trenutku suočava sa svojom sudbinom. Zanimljivo je i samo ime glavnog protagonista zbog metafora i motiva koji su kod Camusa veoma česti. Naime, prvi dio imena dolazi od francuskog glagola *mourir* (umrijeti), *mer* (more), *mère* (majka) i *sol* (sunce)³⁴.

„Danas je mama umrla. Ili možda jučer, ne znam. Dobio sam brzojav iz ubožnice:“ Majka je preminula. Ukop sutra. S poštovanjem.“ Ali to ništa ne znači. Možda je to ipak bilo jučer“. (Camus 2004: 7) To je indikativan početak romana koji ukazuje na osjećaje kojima je on prožet – u prvom redu su to Mersaultova nezainteresiranost, ravnodušnost i izgubljenost.

Kako primjećuje Foley, Camus je prožeo *Stranca* osjećajima koji dominiraju i u *Kaliguli* te *Mitu o Sizifu*, no u *Mitu o Sizifu* postoji stroga definicija apsurdna, dok je u *Strancu* ne nalazimo. (Foley 2014: 14)³⁵ Nadalje, Foley na idući način sažima *Stranca*:

„*Stranac* je apel za prava pojedinca u odnosu prema društvenom konformizmu i protiv države – i to na vrlo dubok način, unatoč statusu apsurdnog romana *par excellence* (...) *Stranac*

³³ Hegel je svojim „apsolutnim idealizmom“ pokušao ukazati kako je konačna priroda svega što postoji „racionalna“: „Reći da je svemir racionalan znači ne samo da je vođen razumljivim zakonima, već i da je vođen unutarnjom svrhom. Ova temeljna razumljivost i svrha, koju je Hegel nazvao „Ideja“, ostaje skrivena na razini ne-ljudske prirode. Međutim, u ljudskim bićima, Ideja postaje svjesna i aktivna. Kroz progresivni razvoj ljudske kulture, što je očito u praksi filozofije, znanosti, umjetnosti i religije, ljudi postepeno otkrivaju duboku razumljivost u stvarima i razumiju sebe kao nužne sudionike u otkrivanju istine. Proces prema kojem se stvarnost progresivno razumijeva, postepeno ali slijedeći nužnu logiku kroz ljudsku povijest, naziva se „dijalektika“. Dijalektika ljudske povijesti ujedno je i dijalektika razuma, ili alternativno „svijesti“, jer ista logika djeluje kako u objektivnom razvoju događaja tako i u našem subjektivnom shvaćanju tih događaja. Važno je napomenuti da je dijalektika kolektivno, a ne samo individualno postignuće; ona je pokrenuta karakterističnim načinom razumijevanja koji je tipičan za cijele kulture i epohe, i time podržava misli i djelovanja pojedinaca.“ (Michelman 2008: 168–169)

³⁴ Kaplan, A. Y. (2016). *Looking for the stranger: Albert Camus and the life of a literary classic*. Chicago, The University of Chicago Press. Str: 225

³⁵Foley J. (2014). *From the Absurd to Revolt*. New York. Routledge. str:14

se gotovo isključivo bavi konstruiranjem modela kako bi suočavanje s apsurdom moglo izgledati u društvenom ili političkom kontekstu. Camus teži razvijanju fiktivne ontološke slike koju diktira apsurd. Sukladno tome, iako je u romanu jasna dimenzija društvene kritike, u njemu nema pozitivne etike, osim u vidu osnovnog principa iskrenosti. S druge strane, dostojanstvenost Meursaulta koji se suočava sa svojom smrću, njegova potpuna odbijanja nade i očaja, predstavlja Camusovu negativnu etiku. Međutim, ostaje pitanje postoji li išta što bi spriječilo Meursaulta, kao apsurdnog heroja *par excellence*, nepokolebljivog pred prividnom besmislenošću ljudskog postojanja, da postane nihilist.“ (Foley 2014: 22)³⁶

Po izlasku romana, već tada proslavljeni Sartre biranim riječima piše o *Strancu*:

„Nema niti najsitnijeg nepotrebnog detalja, niti jednog na koji se nije vratio kasnije, a da je bio korišten kao argument. I kada zatvorimo knjigu, shvaćamo da nije bio moguć drugačiji završetak. U ovom svijetu koji je ogoljen od svojih slučajnosti i predstavljen kao apsurd, i najmanji incident ima težinu. Nema nijednog detalja koji pomaže da heroj ne postane kriminalac i ne bude kažnjen. *Stranac* je klasično djelo, uredan rad, strukturiran oko apsurdna i protiv apsurdna.“ (Sartre 1955)³⁷.

Međutim, zanimljiva je opservacija koju nudi Brombert kada kaže da je teško pronaći lika koji bi bio više u suprotnosti s egzistencijalističkom filozofijom od Meursaulta:

„Meursault osjeća svoju samoću, no ni ne pokušava pronaći smisao svog života. Prihvata uvjete kakvi jesu i ne pokazuje ni najmanju želju da ih promijeni. Svjestan je da ga sudbina nadvladava, no ne poduzima ništa da se oslobodi. Ne živi ni u prošlosti ni u budućnosti, stoga njegovo „sada“ nije ništa drugo nego vječna praznina. Ništa nema smisla, jer nema cilja.“ (Brombert 1948: 120)³⁸

Stranac nedvojbeno jest apsurdni tekst, no ne možemo reći da je u njemu sadržana Camusova zrela misao apsurdna. Camus ne slavi apsurd, već pokušava naći načine da ga nadiđe. Meursault karikira poznato, doživljava sam sebe kao stranca u svakodnevici i lišen je bilo kakve empatije, no taj senzibilitet Camus ne evocira kako bi postigao apsolut, već učinio ono zbog čega *Stranac* i jest dio školskih kurikuluma diljem svijeta – potaknuo na razmišljanje i preispitivanje postojećih vrijednosti. Osjećaj *stranosti* tek je zametak budućeg razvoja njegovih ideja o apsurd, ali i pobuni. Ovdje je još potrebno istaći elemente sunca i mora, odnosno

³⁶ Ibid., str:22

³⁷Sartre, J.P. (1955). *An Explication of The Stranger*. Librairie Gallimard, Rider Co., and Criterion Books, Inc.

³⁸Brombert, V. (1948). Camus and the Novel of the “Absurd.” *Yale French Studies*, 1, 119–123.
<https://doi.org/10.2307/2928869> str: 120

njihovog metaforičkog značenja koji su bitni u oblikovanju Camusove *Mediterranske misli*. S obzirom na to da se *more* i *sunce* većinski pojavljuju u književnom aspektu njegovog stvaralaštva, prigodno ih je obrazložiti na primjeru *Stranca*. Camus kao i Kierkegaard polazi od vlastitog iskustva na temelju kojeg tumači stvarnost. (Sagi 2002: 39) S obzirom na to da je rođen u Alžiru, Camusu su more i sunce obilježili život. Sunce u *Strancu* ima ključnu ulogu³⁹. Pri ubojstvu Arapina, Mersault opisuje ulogu sunca:

„Na leđa mi se bio navalio cijeli šal ustreptao od sunca (...) Sunce je peklo isto kao i onog dana kada smo pokopali mamu (...) Zbog tog žara koji više nisam mogao podnositi, koraknuo sam naprijed. Znao sam da je glupo, da se neću moći izbaviti od sunca ako se pomaknem za jedan korak (...) A tada, ne pridižući se, Arapin izvadi nož i pokaza mi ga na suncu. Svijetlo sijevnu na čeliku i kao da me duga svjetlucava oštrica pogodi u čelo (...) osjećao sam samo cimbale sunca na čelu i, nekako nejasno, blistavi mač uperen iz noža svejednako u mene (...) Zapahnu me težak i vreo dah mora. Učini mi se da se nebo širom otvorilo da pusti ognjenu kišu.“ (Camus 2004: 46–47)

Iz ovog opisa vidimo da Mersault za ubojstvo Arapina krivi sunce, a kasnije na sudu to i sam tvrdi: „Pokušao sam objasniti da je to bilo zbog sunca.“ (Ibid., str. 67)

Sunce dakle u *Strancu* odražava razlog nasilja prouzrokovanog nesporazumom. More je pak u opreci sa suncem. Naime, ono je metafora za harmoniju i svojevrsno mirenje ljudi s egzistencijom, ali i smrću. Tako na kraju *Stranca* čitamo:

„Do mene su dopirali glasovi iz polja. Sljepoočnice su mi osvježavali mirisi noći, zemlje i soli. Čudesni mir tog usnulog ljeta nadirao je u mene kao plima. U tom trenutku, na izmaku noći, oglašise se sirene. Naviještale su odlazak u svijet koji mi je postao zauvijek ravnodušan (...) osjećah da sam bio sretan i da sam još uvijek sretan.“ (Camus 2004: 94)

Zaključno, Camus u *Strancu* traga za načinima na koje čovjek može izaći na kraj s besmisлом. Iz posljednjeg citata vidimo da je Mersault tek na samom kraju, pred sam čin smaknuća, spoznao ravnodušnost svijeta i istinsku emociju. U *Mitu o Sizifu* uočavamo da Camusov pogled na apsurd evoluirao – naime, za razliku od rezigniranog Mersaulta, Sizif djeluje protiv apsurd. Mersault je utjelovljenje besmislenosti, a Sizif utjelovljenje reakcije na besmislenost – odnosno, on nastavlja svoju borbu aktivnim otporom i snagom koju nalazi u samom činu življenja.

³⁹ U kasnijoj fazi Camusovog stvaralaštva sunce ima pozitivnu konotaciju za razliku od negativne konotacije u *Strancu*.

2. CIKLUS APSURDA

Camus je namjeravao skupno objaviti tri ogleđa o apsurdu: *Stranac* koji je pisan u obliku romana, *Mit o Sizifu* kao filozofski esej te dramu *Kaligula*, no unatoč tome što su sva tri djela završena još 1941. godine te poslana iz Alžira u Francusku, izdavač je uslijed nestašice papira uzrokovane ratom te zbog komercijalnih razloga odlučio objaviti ova djela odvojeno⁴⁰. Absurd je riječ koja se, kako tvrdi Roth često može čuti u prostoru suvremene francuske književnosti, a može se reći da je to posljednji oblik koji je poprimila drevna izreka *Vanitas Vanitatum*. (Roth 1995: 294) U prijevodu na hrvatski, ta izreka bi glasila *Taština nad taštinama*, a skreće pozornost na izostanak utemeljenih argumenata u objašnjavanju svijeta odnosno poljuljanu vjeru u iste:

„Argument počiva na pretpostavci zajedničke valjanosti misaonih procesa i razumljivosti događaja o kojima se raspravlja; ali vjeru u valjano razmišljanje odavno su poljuljala istraživanja psihologa, a vjeru u razumljivost poljuljao je običan zdrav razum. Tako svijet, ispražnjen od inteligencije i razumljivosti, doista postaje prazna pustinja. To je zapravo, uzaludnost prikazana u pripovijesti *Stranac* i simbolizirana beskonačnim Sizifovom guranjem kamena koji se stalno vraća natrag. Ali ljudi ne mogu živjeti s idejom praznog svijeta, niti ta ideja opstaje pod testom stvarnosti.“⁴¹ (Roth 1995: 294)

Camus se vodi aristotelovskim načelom kako filozofija počinje čuđenjem, a u kontekstu modernosti čovjek postajući svjestan kolotečine svakodnevice može osjetiti apsurdnost svijeta: „Ustajanje, tramvaj, četiri sata u kancelariji ili fabrici, obrok, tramvaj, četiri sata rada, obrok, san i tako ponedjeljak, utorak, srijedu, četvrtak, petak i subota.“ (Camus 2013: 25)

Camusova filozofija apsurdna obilježena je proturječjem koje se sastoji od povlačenja granica u svijetu gdje vrijednosne granice nisu zadane. Podsjetimo da Camus sam sebe nije smatrao filozofom u akademskom smislu te riječi te da njega egzistencija ne zanima s teoretskog aspekta, već onog proživljenog:

„Njegovo egzistencijalno razmišljanje vrlo je slično onome Kierkegarda i Nietzschea, koji su se obojica bavili fenomenologijom postojanja, ali su na kraju težili donošenju odluke o tijeku djelovanja. Obojica su nastojala vratiti se konkretnom postojanju i ponovno ga proživjeti u svjetlu razuma koji su pronašli u postojanju (...) Poput Kierkegarda, Camus je shvatio da življenje ljudskog života zahtijeva čin samoobjašnjenja. Čak i ako je zaključak u *Mitu o Sizifu*

⁴⁰ Aronson, R. 2022. (URL : <https://plato.stanford.edu/entries/camus/#CamWorVio>)

⁴¹ Roth, L. (1955). A Contemporary Moralism: Albert Camus. *Philosophy*, 30(115), 291–303. <http://www.jstor.org/stable/3748771> str: 294.

kvantitativna etika koja se bitno razlikuje od etike angažmana, velikodušnosti i ljubavi u *Kugi* ili *Pobunjeniku*, obje etike dijele zajedničku značajku: filozofija završava s pravim postojanjem, s konkretnom akcijom koju moramo izabrati (...) Camusovo stvaralaštvo je nespekulativno objašnjenje koje treba kulminirati u akciji. Zbog naglaska na akciji, njegovo djelo uključuje moralističke elemente, barem u spisima nakon *Mita o Sizifu* koji afirmiraju ljudsku akciju i ljudsku solidarnost.“ (Sagi 2002: 28–29)

2.1 Apsurd kod Camusa

Za Camusa je jedna od najviših vrijednosti sloboda koja nastaje uslijed osvješćivanja apsurdna odnosno kao rezultat spoznaje o nedostatku nekog višeg smisla. On odbija Povijest iz razloga što ne smatra da ljudska povijest ima svoj smisao, početak i kraj. Također, on ne vjeruje u smisao povijesti u cjelini, kao ni u legitimnost pretpostavke da postoji neki konačni cilj koji čovječanstvo mora ostvariti. Do sada je navođeno kako Camus odbija odgovore na apsurd koje nude Kierkegaard i Sartre, no ako ne bira ni Boga ni Povijest, što on zapravo bira. Kako sam dijagnosticira, on bira put pun agonije:

„Kako izabrati između ovo dvoje? Nešto mi govori, uvjerava me da se ne mogu izdvojiti iz mog vremena bez kukavičluka, a da ne prihvatim ropstvo, da ne zaniječem svoju majku i svoju istinu. To ne mogu uraditi, ne mogu prihvatiti obvezu koja je u isto vrijeme iskrena i relativna, osim ako sam kršćanin. Ako nisam kršćanin, onda moram ići do kraja. Ali ići do kraja znači izabrati povijest u potpunosti, a s time i ubojstvo potrebno povijesti. U suprotnom, ja sam samo svjedok. To i jeste pitanje: mogu li biti samo svjedok? Drugim riječima: da li imam pravo biti samo umjetnik? To ne mogu vjerovati. Ako ne izaberem protiv Boga ili protiv povijesti, postajem svjedok čiste slobode čija je sudbina da bude ubijena od povijesti.“ (Camus 1976a: 273)

U prvoj fazi svoga stvaralaštva Camus sukob s apsurdnošću gotovo isključivo promatra na individualnoj razini. Apsurd je za njega, baš kao i nihilizam za Nietzschea dijagnoza stanja ljudskog života u 20. stoljeću. Camus ne želi pribjeći nekoj vrsti eskapizma, kao što to po njegovom mišljenju čini Kierkegaard – već pokušava iznaći odgovor na izazov života s apsurdom. Bitno je ovdje istaknuti još jednu nezaobilaznu komponentnu kod Camusovog poimanja apsurdna:

„Imam, dakle, osnove reći da se osjećanje apsurdnosti ne rađa iz jednostavnog ispitivanja neke činjenice ili dojma već da ono navire iz usporedbe jednog činjeničnog stanja i izvjesne stvarnosti, između jednog čina i svijeta koji ga nadrađa. Apsurd je, u suštini,

razdvajanje. On nije ni u jednom ni u drugom od uspoređivanih čimbenika. On je nastao iz njihova sučeljavanja. Na planu inteligencije mogu, dakle, reći da apsurd nije u čovjeku (ako bi uopće takva metafora mogla imati smisla), ni u svijetu, već u njihovoj zajedničkoj prisutnosti.“ (Camus 2013: 44)

Osim što nam Camus ovim citatom želi poručiti da ni čovjek ni svijet nisu apsurdni sami po sebi, već se apsurd rađa u ljudskim težnjama za pronalaskom odgovora u svemiru koji je hladan⁴² i lišen objektivnog smisla. Ovdje esencijalnu ulogu igra čovjekova svjesnost o prolaznosti, odnosno o vlastitoj smrti. Čovjek može „riješiti“ apsurd u svakom trenutku počinjenjem fizičkog samoubojstva, a Camus to pitanje ne smatra samo legitimnim, nego i najvažnijim pitanjem filozofije općenito:

„Postoji samo jedan doista ozbiljan filozofski problem: to je samoubojstvo. Suditi o tome vrijedi li ili ne živjeti, znači odgovoriti na osnovno pitanje filozofije. Ostalo, ima li svijet tri dimenzije, ima li duh devet ili dvanaest kategorija, dolazi potom.“ (Camus 2013: 15)

Osim fizičkog samoubojstva, prema Camusu moguće je počiniti i *filozofsko samoubojstvo*. Za Camusa počiniti filozofsko samoubojstvo znači točno ono što je učinio Kierkegaard – utjehu pronaći u transcendenciji, onostranosti, nečemu što nadilazi granice ljudskog razuma. Camus u poglavlju *Apsurdna sloboda* piše u prvom licu:

„Mogu nijekati sve osim onog dijela mene koji živi od izvjesnih čežnji, osim tog djela želje za jedinstvenom, gladi za rješenjem, tog zahtjeva za jasnoćom i kohezijom. (Ibid., str. 66)

Unatoč toj potrebi za jedinstvom, rješenjem, jasnoćom i kohezijom, Camus čitatelja poziva da svijet prihvati u upravo takvom kaotičnom obliku kakav on i jest. Dakle, Kierkegaard je pokušao životu dati nešto više od života, nešto što ga nadilazi – Camus nas s druge strane poziva da svoje živote oblikujemo u mogućnostima i granicama ovozemaljskog svijeta. Vidjeli smo da moderni čovjek apsurd može osvijestiti u primjerice uzaludnosti svakodnevnog rada. Taj je primjer dovoljan da još jednom upozorimo na dihotomiju između ljudske potrebe za smislom i besmislenosti svijeta.

Nedvojbeno je kako je *Mit o Sizifu* filozofski esej koji provocira samu filozofiju, pa tako i filozofiju egzistencije odnosno egzistencijalizam koji je u središtu Camusove kritike.⁴³ Camus

⁴² Camus neprestano koristi slikovitost kako bi oblikovao osjećaj apsurdna kod čitatelja. Metafore kod njega nisu samo stilski izraz, nego su kao osjetilna figura alat u shvaćanju apstraktne biti apsurdna i njegove kompleksne prirode. Također, one nam omogućuju da vizualiziramo Camusov pogled na svijet, odnosno dodatno istaknu učinke koje ima apsurd. (Bastien 2023: 93) Na tom tragu, kada Camus govori o „hladnom svemiru“, on želi naglasiti da u svemiru ne postoji inherentno značenje, svrha ili pak moralni poredak. On nije stvoren za ljudske potrebe – dapače, on je prema ljudskim patnjama, ali i životu, pa i smrti u potpunosti ravnodušan. Dakle, nije riječ o hladnoći u fizičkom smislu već je to metaforički izraz za njegovu ravnodušnost i odsutnost svake vrste značenja.

⁴³ Aronson, R. 2022. (URL : <https://plato.stanford.edu/entries/camus/#CamWorVio>)

kritizira Šestova, Kierkegaarda, Jaspersa i Heideggera, ali i fenomenologa Husserla. Camus se slaže s navedenim autorima u tome što na ovaj ili onaj način promatraju ljudsko stanje kao apsurdno, no njihove odgovore na to stanje doživljava kao jalove pokušaje bijega od stvarnosti odnosno stvaranje nade s religioznim obilježjima.

To vrijedi i za marksizam i komunizam s kojima je Camus imao iskustva, a posljedično i na temelju istih razvio svoju filozofiju apsurda. Ovdje Aronson ironizira s njegovim tadašnjim razumijevanjem politike:

„On razvija svoju apsurdističku filozofiju *nakon* što biva izložen marksizmu i komunizmu. Tridesetih godina susreće se s marksističkim naglašavanjem smisla i koherencije, no već prema četrdesetima odlučuje da svijet nema ni smisla ni koherencije. Živeći i radeći pod okriljem komunističke vizije ljudskog napretka, on zaključuje da istinsku sliku svijeta najbolje zahvaća Sizifov besplodni, beskonačni rad. Nakon što je bio iskusio Partijin smisao za društvenu povezanost, on odlučuje da je pojedinac osnovna točka mišljenja i djelovanja. Nakon što je živio pod ozračjem klasne borbe, zaključuje da je veliko pitanje čovječanstva počiniti suicid ili ne". (Aronson 2007: 119)⁴⁴

Time se još jednom dotiče paradoks koji prezentira Camus. Ponovimo, s jedne strane stoji snažna potreba za odgovorima o smislu života, a s druge strane tišina⁴⁵ na koju čovjek nailazi pri postavljanju tog pitanja. Upravo je fenomen opisanog paradoksa temeljna motivacija Camusove filozofije apsurda. Međutim, za Camusa jednom osviješteni apsurd predstavlja plod intelektualnog traganja na koji je potrebno odgovoriti lucidnošću⁴⁶:

„Stavljam svoju lucidnost u sredinu onoga što ga lomi i moja sloboda, moja pobuna i moja strast združuju se tada u toj napetosti, toj pronicljivosti i tom beskrajnom ponavljanju.“ (Camus 2013: 108)

Camus je autor koji riječ *granica* spominje nebrojeno puta, a u kontekstu apsurda ona je za njega posebno važna. Granica u ovom kontekstu označava trenutak kada se pojedinac

⁴⁴ Modificirani prijevod. Aronson, R. (2004.) *Camus and Sartre: The Story of a Friendship and the Quarrel that Ended It*. Chicago, University of Chicago Press. str: 73

⁴⁵ Tišina je još jedna metafora koju Camus često koristi kako bi naglasio odsutnost odgovora ili smisla na egzistencijalna pitanja. Osim što metaforom tišine Camus naglašava nešto slično opisano u pretposljednjoj fusnoti, tišina može označavati i izostanak komunikacije s etnitom koji bi ljudskom životu ukazao na smisao. S druge strane, upravo je ta tišina poziv na suočavanje s apsurdom i kreiranje vlastitog smisla unutar tog besmislenog okvira.

⁴⁶ U zapisima koje je Camus predano vodio od 1935. godine, vidimo zametke njegovih budućih radova, pogotovo onih iz stvaralačkog ciklusa posvećenog apsurd. Ovako je on u svojoj najranijoj fazi tumačio apsurd: „Ako je istina da je apsurd ostvaren (bolje reći otkriven), onda je istina da nijedno iskustvo nema samo po sebi nikakve vrijednosti, i da su sva djela u jednakoj mjeri poučna. Volja nije ništa. Prihvatanje je sve. Pod uvjetom da u najneznatnijem, kao i u najbolnijem iskustvu čovjek uvijek bude prisutan – i da ga podnosi spremno, oboružan svojom lucidnošću.“ (Camus 1976a: 114)

suočava s neizbježnim besmisлом postojanja i mora odlučiti kako će reagirati – hoće li se povući u nihilizam ili će prihvatiti apsurd i nastaviti živjeti s njim:

„Apsurd ne izbavlja, on veže. On ne odobrava sva djela. Sve je dopušteno ne znači da ništa nije zabranjeno. Apsurd samo izjednačava djela s njihovim posljedicama. On ne preporučuje zločin, to bi bilo djetinjasto, već utvrđuje beskorisnost grižnje savjesti. Također, ako sva iskustva jednako vrijede, tada je i iskustvo dužnosti isto tako opravdano, poput drugih. Čovjek može biti krjepostan iz hira.“ (Ibid., str. 87)

U ovom citatu sadržan je odgovor na apsurd koji nudi Camus. Naime, on počiva na pokušaju izgradnje vrijednosnog sustava u svijetu koji nema inherentno značenje, u okolišu u kojem primat imaju datosti apsurdna i smrti, a pronicljivost i pobuna postaju alati u očuvanju ljudske dostojanstvenosti i vrijednosti. Naposljetku, Camus u konačnici iz apsurdna izvodi tri zaključka, a to su: „moja pobuna, moja sloboda i moja strast.“ (Camus 2013: 79) Ti su zaključci „ciklusa apsurdna“ ujedno i svojevrsna najava za „ciklus pobune“. U jednom od intervjua koji su prethodili objavljivanju *Pobunjenog čovjeka* Camus upravo nagovještava taj pomak:

„Riječ „apsurd“ ima nesretnu povijest i priznajem da me sada prilično iritira. Kad sam analizirao osjećaj apsurdna u *Mitu o Sizifu*, tražio sam metodu, a ne doktrinu. Vježbao sam metodičku sumnju. Pokušao sam stvoriti *tabula rasu* na temelju koje bi onda bilo moguće dalje konstruirati. Ako pretpostavimo da ništa nema smisla, onda moramo zaključiti da je svijet apsurdan. Ali zar ništa nema smisla? Nikada nisam vjerovao da možemo ostati samo na tome. Još dok sam pisao *Mit o Sizifu* razmišljao sam o eseju posvećenom revoltu koji ću kasnije napisati, a u kojem ću pokušati, nakon što sam obradio različite aspekte osjećaja apsurdna, opisati različite stavove *Pobunjenog čovjeka* (ovo je naslov knjige koju dovršavam). A tu su i novi događaji koji obogaćuju ili ispravljaju ono do čega ste došli promatranjem, stalne lekcije koje život nudi, a koje morate uskladiti s onima iz svojih ranijih iskustava. To je ono što sam pokušao učiniti, iako naravno još uvijek ne tvrdim da posjedujem istinu.“ (Camus 1967: 267)⁴⁷

2.2 Mit o Sizifu

Ovom općepoznatom mitu o osnivaču Korinta i čovjeku koji je po mišljenju bogova bio i suviše lukav, Camus je udahnuo potpuno novo značenje. Sizif je osuđen na guranje kamene gromade uzbrdo, no to je posao koji nikada ne može biti dovršen jer se gromada po dolasku na vrh planine automatski spušta u podnožje. Sizif je osuđen na tu kaznu jer se usudio zatočiti

⁴⁷ Camus, A. (1967). *Lyrical and Critical Essays*. London. H. Hamilton. str: 267.

Tanatosa (Smrt) što je rezultiralo stanjem u kojem više nitko nije umirao sve do uplitanja boga Aresa. Prema drugoj najčešćoj konstrukciji iz antičkih izvora, Sizif je izdao Zeusa te je protivno njegovoj volji pobjegao s Eginom, kćeri riječnoga boga Azopa. U svakom slučaju, bogovi su Sizifa osudili na uzaludan posao smatrajući da ne postoji gora kazna od opetovanog ponavljanja radnje koja uslijed svoje prirode nikada ne može biti dovršena. Zbog toga je Sizif za Camusa prototip apsurdnog junaka:

„Razumije se već da je Sizif apsurdni junak, koliko po svojim strastima, toliko i po svojoj mucu. Njegovo preziranje bogova, njegova mržnja prema smrti i strast za životom, stajali su ga te neizrecive kazne u kojoj se cijelo tijelo upinje, a ništa ne postiže. To je cijena koju treba platiti za ovozemaljske strasti.“ (Camus 2013: 148)

Sizif se hipotetski u svakom trenutku može usprotiviti volji bogova i odbiti izvršavati svoju kaznu, no to bi impliciralo njegovu smrt odnosno on bi počinio samoubojstvo. Upravo samoubojstvo, kao što smo vidjeli, Camus koristi kao referentnu točku svoje filozofije apsurd.

Camus nas poziva da fundamentalno preispitamo Sizičovu sudbinu. Svijest o uzaludnosti njegovog zadatka ne znači manjak autonomije nad vlastitom sudbinom. Ne trebamo ići dalje od napora koji Sizif neprestano ulaže u usponu na stijenu – već je u tom činu dovoljno smislenog da nastavi s kaznenim procesom nametnutim od bogova: „Sama borba prema visinama dovoljna je da ispuni čovjekovo srce. Siziča treba zamisliti sretnim.“ (Camus 2013: 152) Camus putem empatičnog aforizma s kojim završava svoj esej šalje poruku da je apsurd moguće prevladati uzdajući se u vlastito djelovanje i strast koja ga prati. Uostalom, Camus već na samom početku *Mita o Siziču* tvrdi da je apsurd polazišna točka, a ne nikakav zaključak:

„Ali nije na odmet istodobno pripomenuti da se apsurd, uziman do sada kao zaključak, u ovom ogledu shvaća kao polazna točka. U tom smislu može se reći da ima nečeg privremenog u mom komentaru: ne bi se moglo unaprijed suditi o mjestu koje on zauzima. Ovdje ćemo samo naći opis jednoga duhovnog zla u njegovu čistu stanju. Nikakva metafizika, nikakvo uvjerenje nisu zasad tu upleteni. To su granice i jedino opredjeljenje ove knjige.“ (Camus 2013: 1)

2.2.1 Fizičko samoubojstvo

Spomenuli smo kako Camus započinje *Mit o Siziču* započinje postavljanjem pitanja samoubojstva koje označuje „najvažnijih filozofskim pitanjem“, no samoubojstvo veoma brzo odbacuje kao validan izbor:

„Živjeti, naravno, nikada nije lako. Nastavljamo se ponašati onako kako život od nas traži, iz brojnih razloga, a prvi je navika. Umrijeti od svoje volje znači da smo prepoznali, iako nagonski, podrugljivi značaj te navike, odsutnost svakog dubljeg razloga za život, besmisleni značaj svakodnevnih kretnji i uzaludnost patnje.“ (Camus 2013: 18)

Hochberg izvrsno rezimira Camusovo odbijanje samoubojstva:

„Camus odbacuje metafizičko samoubojstvo nakon što otkriva apsolutnu vrijednost promišljanjem apsurdnog stanja. Spomenuta vrijednost je život s obzirom na to da je očuvanje života potrebno kako bi se održala apsurdna polarizacija između svijeta i čovjeka. Camus negira transcendentni izvor vrijednosti, ali zato nalazi temeljnu vrijednost stvorenu od samog čovjeka. Uslijed toga, povećava se značaj čovjeka u svemiru kao stvaratelja vrijednosti. Camus na temelju te vrijednosti pokušava konstruirati etiku i odbaciti nihilizam, koji je za njega stalna prijetnja.“ (Hochberg 1965: 93)⁴⁸

Kod Camusa je tema samoubojstva u neraskidivoj vezi s problemima koje implicira apsurdno stanje, no on to ne temelji na uzročnosti – naime, samoubojstvo je samo jedan od mnogih izbora u „metafizici“ apsurdnosti. Ovdje je svrsishodno napomenuti da kod Camusa, kao i do svih do sada spomenutih autora, pojam autentičnosti zauzima važno mjesto. On ga rijetko spominje doslovno, no autentičnost prožima cijeli *Mit o Sizifu*. Osim toga, Camus se obilato koristi metaforama kako bi čitatelja pozvao na preispitivanje vlastite autentičnosti, odnosno upoznao ga s autentičnim načinom života i posljedicama koje takav život donosi. (Golomb 1995: 120) Nadalje, i samu apsurdnost možemo promatrati kao alat u razotkrivanju neautentičnosti:

„Apsurdnost je ekstremni egzistencijalni patos koji otkriva neautentično postojanje. Pobuna protiv tog osjećaja, s otporom prema traženju zaklona u „scenskim kulisama“, navodnih puteva do spasenja, omogućava trezven i autentičan stav. Fizičko samoubojstvo onemogućava usvajanje ovog čvrstog stava pred apsurdnim; stoga treba „očuvati duh pobune i sizifovski odnos prema svijetu, bez popuštanja pred njom (samoubojstvo) ili gubljenja zbog nje (predaja transcendentnom). Sama pobuna nema vrijednost, ali utjecaj pobunjenog stava na pobunjenika stvara autentičnost, slobodnu i hrabru odlučnost da se nastavi kreativno živjeti unatoč svemu.“ (Ibid., str. 46)

Camusove misaone konstrukcije često sadrže proturječja, baš kao i one koje nalazimo kod njegovog glavnog uzora Nietzschea. Ponekad ih se trudi objasniti, a ponekad ne, no

⁴⁸Hochberg, H. (1965). Albert Camus and the Ethic of Absurdity. *Ethics*, 75(2), 87–102.
<http://www.jstor.org/stable/2379406>

proturječje vezano za nastavak života u apsurdnom svijetu Camus detaljno objašnjava u poglavlju *Mita o Sizifu* pod naslovom *Apsurdna sloboda*:

„Prije se radilo o tome da saznamo treba li život imati smisla da bi ga se moglo proživjeti. Ovdje se, naprotiv, pokazuje da će biti toliko bolje proživljen koliko ne bude imao smisla. Doživjeti iskustvo, sudbinu, to znači prihvatiti je potpuno. A ta sudbina, za koju znamo da je apsurdna, neće se proživjeti ako se ne učini sve kako bi pred sobom zadržali taj apsurd koji je svijest otkrila. Nijekati jednu stranu suprotnosti od koje on živi, to znači izbjegavati ga. Uništiti svjesnu pobunu, to znači zaobići problem. Tema trajne revolucije prenosi se tako u individualno iskustvo. Živjeti, to znači učiniti živim apsurd. Dati mu živjeti, to je, iznad svega, promatrati ga. Za razliku od Euridike, apsurd umire samo onda kada mu se okrenu leđa. Jedan jedini smisleni filozofski stav je, dakle, pobuna.“ (Camus 2013: 69)

2.2.2 Filozofsko samoubojstvo

Camus fizičko samoubojstvo smatra neadekvatnim odgovorom na apsurdno stanje. Podsjetimo, za Camusa postoji ne samo fizičko, nego i filozofsko samoubojstvo.

U poglavlju *Mita o Sizifu* pod nazivom *Filozofsko samoubojstvo*, Camus oštro kritizira cijeli niz autora koji se vežu uz filozofiju egzistencije. Kierkegaardu, Chestovu i Jaspersu, autorima koji se mogu svrstati u teističke egzistencijaliste, zamjera tzv. eskapizam odnosno posezanje za transcendentalnom snagom što je udarac ljudskoj autonomiji, autentičnosti i put u determinizam koji ne može biti validan odgovor na apsurdno stanje:

„...Zadržavajući se kod egzistencijalnih filozofija, primijetit ću da mi sve, bez iznimke, predlažu bijeg. Sva razmišljanja ponaosob, polazeći od apsurdna na razvalinama razuma, u zatvorenom i ograničenom svijetu, kao što je ljudski, veličaju ono što ih uništava i nalaze razlog nadanja u onome što ih troši. Ta ishitrena nada kod njih je religiozne suštine. (Camus 2013: 46)

Camus smatra kako je iracionalno napraviti *skok vjere* jer time uništavamo osviješteni apsurd metodom koja je protivna ljudskom umu. Drugim riječima, za njega je to protivno logici i razumu koji su jedni od važnijih filozofskih alata. Camus odbacuje transcendenciju i poziva na pobunu protiv apsurdnosti ljudske sudbine bez nekog enigmatskog autoriteta.

Camus nije puno blaži ni prema ateističkim egzistencijalističkim misliocima. Naime, ateistički egzistencijalisti (na čelu sa Sartreom) čine sličnu pogrešku, samo što to ne čine, kao primjerice Kierkegaard, odlukom o smislu svog života koja ostaje fiksirana za individuu do njezine smrti – već umjesto kršćanstva, biraju transcendenciju putem povijesti. Osvrnuli smo se na najvažniji primjer opisanog koji je Camus oštro kritizirao, a riječ je o Sartreovom pokušaju

fuzije egzistencijalizma i marksizma⁴⁹. Intervju koji je Camus dao 1948. otkriva samu srž onoga što je za njega filozofsko samoubojstvo. Naime, Camus je diplomirao na temu svetog Augustina i neoplatonizma, a prigodom spomenutog intervjuja ukazao je na dihotomiju između tog alžirskog filozofa s prijelaza iz 4. u 5. stoljeće te Hegela:

„Više ne vjerujemo u Boga, ali vjerujemo u povijest. Što se mene tiče, shvaćam interes za religijsko rješenje te vrlo jasno vidim važnost povijesti. Ali ne vjerujem ni u jedno ni u drugo, barem ne u apsolutnom smislu. Preispitujem se i jako me nervira što se od nas traži da apsolutno biramo između svetog Augustina i Hegela. Imam dojam da sigurno postoji održiva istina između te dvije krajnosti.“ (Camus 1948: 9 u Foley 2008: 2–3)⁵⁰

Može se zaključiti kako Camus smatra da nijedan tip samoubojstva ne može biti adekvatan odgovor na apsurdno stanje. Okretanje leđa životu, kao ni zatiranje vlastite racionalnosti za Camusa nisu opcije. Međutim, za Camusa odbacivanje samoubojstva ujedno podrazumijeva i odbacivanje ubojstva:

„Ako je krajnji cilj odbaciti samoubojstvo da bi se podržalo suočenje, znači da treba implicitno priznati život kao jedinu pravu vrijednost, onu koja dopušta suočenje, koja *jest* suočenje „ono bez kojega nema ništa“. Odatle proizlazi da onaj tko prima tu apsolutnu vrijednost odbacuje samoubojstvo, a ujedno i ubojstvo. Naše doba je ono koje je, razvivši nihilizam do njegovih krajnjih granica, prihvatilo samoubojstvo.“ (Camus 1976a: 297)

Camus kao vrhovnu vrijednost uzima ljudski život, a to vidimo u njegovom odbacivanju fizičkog samoubojstva u *Mitu o Sizifu*, ali i ubojstva u *Pobunjenom čovjeku*:

„Posljednji zaključak apsurdnog rasuđivanja jest zapravo odbacivanje samoubojstva i podržavanje onog zdvojnog suočenja ljudskog pitanja i šutnje svijeta. Samoubojstvo bi značilo kraj tog suočenja i apsurdno rasuđivanje smatra da se ne bi moglo s time složiti a da ne zaniječe vlastite postavke (...) Da bi kazala kako je život apsurdan, svijesti je potrebno da živi. Kako sačuvati za sebe isključivu korist takva rasuđivanja? (...) Od časa kada je to dobro prepoznato kao takvo, ono pripada svim ljudima. Ne možemo pridati logiku ubojstvu ako je uskratimo samoubojstvu.“ (Camus 1976b: 10)

⁴⁹ Napomenimo kako se Sartreov pomak prema marksizmu dogodio uslijed zbivanja oko Drugog svjetskog rata. Naime, u njegovom predratnom stvaralaštvu ne nalazimo ništa o marksizmu, već u djelima poput *Transcendencije ega* obrađuje epistemološke probleme, kao i Husserl u *Ideji fenomenologije*. Sartre je bio pod snažnim utjecajem fenomenologije, čija je temeljna karakteristika polazak od konkretne svijesti pojedinca. Sartre je, dakle, prije Drugog svjetskog rata zaokupljen intelektualnim izazovima koji se primarno odnose na prirodu svijesti i odnosa između mašte i znanja.

⁵⁰ Interview in Servir, 20 December 1945 u Foley 2014 : 2–3

Ipak, Camus tvrdi da u činu samoubojstva čovjek ipak zadržava barem jednu vrijednost, a to je tuđi život. (Camus 1976b: 297) Camus tvrdi da su ljudi razvili logiku samoubojstva zbog sklonosti teroru do njegovih krajnjih granica, sve do kolektivnog samoubojstva, što potkrjepljuje zbivanjima na kraju Drugog svjetskog rata u Njemačkoj:

„Speerov iskaz na nirnberškom procesu pokazao je da je Hitler, premda je mogao zaustaviti rat prije totalne propasti, htio opće samoubojstvo, materijalno i političko uništenje njemačke nacije. Jedina vrijednost za njega je do kraja ostao uspjeh. Budući da je Njemačka gubila rat, ona je bila kukavica i izdajnik te je morala umrijeti. „Ako njemački narod nije sposoban pobijediti, on nije ni dostojan života.“ Hitler je stoga odlučio povući ga u smrt i učiniti od svojega samoubojstva apoteozu kada su ruski topovi već kršili zidove berlinskih palača.“ (Camus 1976b: 181)

2.3 Apsurdni čovjek

„Što je, zapravo, apsurdni čovjek? To je onaj čovjek koji, ne niječući je, ne čini ništa za vječnost. Njemu čežnja nije strana. Ali, on više od nje voli vlastitu hrabrost i svoje umovanje. Prva ga uči živjeti bez poziva i zadovoljiti se onim što ima, a drugo mu objašnjava njegove granice. Uvjeren u svoju ograničenu slobodu, u svoju pobunu bez budućnosti i u svoju kratkotrajnu svijest, on slijedi svoju pustolovinu u vremenu svojeg života. Tamo je njegovo polje, njegovo djelovanje koje se nastoji spasiti svakog suda, osim svojeg. Viši život za njega ne može značiti neki drugi život. To bi bilo nečasno.“ (Camus 2013: 85–86)

Mit o Sizifu naglašava individualnu težnju razumijevanja ljudske egzistencije odnosno vlastitog postojanja. Ponovno, smrt je ključna za Camusa u razmatranju apsurdna. Naime, to je neminovna datost koja može uslijediti u bilo kojem trenutku. Ona ima dvojak ulogu u ljudskim životima – s jedne strane, ona ljudski život čini apsurdnim – s druge strane, ona okončava apsurd:

„Božanska raspoloživost na smrt osuđenoga pred kojim se otvaraju vrata zatvora u praskozorje posljednjega dana, ona nevjerojatna ravnodušnost prema svemu, osim prema čistom plamenu života, smrt i apsurd su ovdje, to se dobro osjeća, načela jedine razumske slobode; one koje ljudsko srce može osjetiti i živjeti.“ (Ibid., str. 75)

Podsjetimo, Camus iz apsurdna izvodi tri zaključka: pobunu, slobodu i strast. Ti su zaključci međusobno čvrsto povezani. Naime, čovjekova sloboda ima težinu jedino u odnosu na smrt, koja je granica njegove sudbine. Da bi život održao živim, osim vlastitog života, čovjek mora živjeti u permanentnom stanju pobune. Smrt će sigurno uslijediti – no to nas ne smije

spriječiti da život provedemo u strastvenoj pobuni unatoč ograničenostima naše slobode. U *Mitu o Sizifu*, Camus ne ide dalje u traženju drugog oslonca osim individualne pobune koja predstavlja zalog proživljenog života unatoč ograničenostima slobode:

„Apsurdni čovjek tako nazire plamteći i ledeni svijet, proziran i ograničen, svijet gdje ništa nije moguće ali je sve dano, svijet iza kojega je propast i ništavilo. Tada može odlučiti prihvatiti život u jednom takvom svijetu i iz njega crpiti svoje snage, svoje odbijanje nade i tvrdoglavi dokaz života bez utjehe (...) Ali, što znači život u jednom takvom svijetu? Ništa drugo, trenutačno, osim ravnodušnosti prema budućnosti i strasti da se iscrpi sve što je dano.“ (Ibid.)

Međutim, Camus se ne zaustavlja na tome, već nastoji prijeći s pojedinca na kolektiv, i to na premisi solidarnosti. Pritom ostaje dosljedan svojoj odmjerivosti i jasno daje do znanja da nije prorok ili osoba koja je stigla do univerzalnog alata suočavanja s jednom osviještenim apsurdom:

„Sve što mogu učiniti jest odgovoriti u svoje ime, shvaćajući da je ono što kažem relativno. Prihvatanje apsurdnosti svega oko nas je faza, nužno iskustvo: ono ne bi smjelo postati slijepa ulica. To izaziva pobunu koja može postati plodna. Analiza koncepta pobune mogla bi nam pomoći otkriti pojmove koji su sposobni vratiti relativno značenje postojanju, iako bi to značenje uvijek bilo u opasnosti.“ (Camus 2012: 269)⁵¹

Ograničenoj slobodi opisanoj u *Mitu o Sizifu*, Camus suprotstavlja apsolutnu slobodu u *Pobunjenom čovjeku*:

„Apsolutna je sloboda pravo jačega da vlada. Ona dakle podržava sukobe koji koriste nepravdi. Apsolutna pravda ide putem ukidanja svake proturječnosti: ona uništava slobodu. Revolucija za pravdu putem slobode sukobljuje napokon pravdu i slobodu (...) Revolucija poduzima najprije da zadovolji duh pobune koji ju je rodio; ona se potom prisiljava da ga negira kako sama to bolje potvrdila. Postoji, čini mi se, nesvodljiva suprotnost između pokreta pobune i tekovina revolucije.“ (Camus 1976b: 281)

Sloboda je dakle pojam na kojem Camus gradi opreku između pobune i revolucije. Vidjeli smo da je pobuna za Camusa životna praksa, no barem onako kako je opisana u *Mitu o Sizifu*, ona ni pod kojim uvjetima ne podrazumijeva nasilje ili udarce na slobodu drugih ljudi. S druge strane, ideologije koje su obilježile 20. stoljeće provodile su nasilje u svrhu ostvarenja nekih budućih ciljeva. Dakle, pobuna Camusovom apsurdnom čovjeku označava temeljnu vrijednost. Ona je ograničena i moralna te ne prelazi u destruktivnu silu. Također, ona ljude

⁵¹Camus, A. (2012). *Lyrical and Critical Essays*. New York. Knopf Doubleday Publishing Group. str: 269

povezuje „lancem solidarnosti“ koji se pojavljuje na temelju međuljudskih sličnosti i zajedničke borbe protiv apsurd. Revolucija pak za Camusa implicira nešto u potpunosti suprotno:

„Na ljestvici apsurdnog, ubojstvo je izražavalo samo logična proturječja; na ljestvici pobune ono je nutarnja raskidanost. Jer riječ je o tome da se odluči je li moguće ubiti onoga, bilo koga, čiju smo sličnost upravo prepoznali i čiji smo identitet ustanovili. Moramo li se definitivno naći u samoći koju smo jedva bili prerasli opravdavajući čin koji isključuje iz svega? Prisiliti na samoću onoga koji je doznao da nije sam, nije li to konačni zločin protiv čovjeka?“ (Ibid., str. 275)

2.4 Od „ja“ do „mi“ na valu solidarnosti

Mit O Sizifu karakterizira naglašena individualnost odnosno ozračje u kojem praktički možemo osluhnuti Sizifa kako u samoći podnosi sudbinu koju su mu namijenili bogovi. Međutim, pri prijelazu u ciklus pobune, Camus na valu pojma solidarnosti prelazi iz individualne perspektive na kolektivnu, pritom ne odbacujući individualizam koji je preduvjet svakog zajedništva koje ne prelazi u ropstvo to jest totalitarizam⁵². Za Camusa je temeljna karakteristika totalitarizma kroz povijest sistematska sveprisutnost ubijanja i represije, no već u samom uvodu *Pobunjenog čovjeka* on ističe specifičnost svog vremena:

„Ima zločina iz strasti i zločina iz logike. Kazneni ih zakonik dosta lagodno razlikuje po predumišljaju. Mi smo u vremenu predumišljaja i savršenog zločina. Naši zločinci nisu više ona razoružana djeca što se pozivahu na izgovor ljubavi. Oni su, naprotiv, odrasli i njihov je alibi nepobitan: to je filozofija koja može služiti svemu, čak pretvaraju ubojice u suce.“ (Camus 1976b: 7)

Unatoč tome što naslov djela *Pobunjeni čovjek* ne sugerira tako, upravo je kolektivna pobuna na valu solidarnosti tema tog važnog eseja. Solidarnost je nužna na razini društva zato što bez ostalih ne možemo nadvladati razne oblike ugnjetavanja. Camusova osobna iskustva, kao i aktivno sudjelovanje u otporu protiv nacističke okupacije, odigrala su krucijalnu ulogu u formiranju njegovog stava o solidarnosti. Naime, upravo je vrijeme okupacije pokazalo koliko je duboki osjećaj ljudske solidarnosti bitan u borbi protiv ugnjetavanja, kao i pozitivna

⁵² Camus u *Pobunjenom čovjeku* pojam totalitarizma koristi na sebi svojstven način. Naime, on najprije uspoređuje fašizam, nacizam i ruski komunizam (Camus 1976b: 173). Potom tvrdi kako sustavi građeni na premisi o totalitetu ili dovršenju zapravo tek skup „načela svojevoljnosti i terora“ (Ibid, str. 217). Nadalje, pod nazivnik svodi kapitalističko i revolucionarno društvo s obzirom na to da „robuju istom sredstvu i obećanju, industrijskoj proizvodnji“ (Ibid, str. 266). Zaključuje kako je bezobzira na to radi li se o lijevom ili desnom totalitarizmu riječ o proizvodnim, a ne stvaralačkim društvima (Ibid.)

artikulacija ljudskih osjećaja protiv totalitarizma koristeći potencijal vjere u druge. Upravo su to, kako navodi (Willhoite 1961: 402) osjećaji koji su se kod Camusa probudili ili dodatno artikulirali u vrijeme nacističke okupacije.

Solidarnost za Camusa od krucijalne važnosti. Ona je za njega intersubjektivnog karaktera, a to obrazlaže u poglavlju *Pobunjenog čovjeka* pod naslovom *Metafizička pobuna*:

„Opazit ćemo najprije da poriv pobune nije u svojoj biti egoistički poriv. (...) Primijetimo zatim da se pobuna ne rađa samo, i nužno, u potlačenom nego da se ona također može roditi gledajući tlačenje kojega je žrtva netko drugi. U tom slučaju zbiva se dakle poistovjećenje s drugim individuumom. (...) Nije niti riječ o osjećaju zajedništva interesa. Mi možemo smatrati revoltirajućom nepravdu zadanu ljudima koje smatramo protivnicima. Postoji samo poistovjećivanje sudbina i odluka. Individuum nije sam po sebi ona vrijednost koju on hoće braniti. Potrebni su mu u najmanju ruku svi ljudi da bi je sačinili. U pobuni čovjek se nadilazi u drugom i s toga gledišta ljudska je solidarnost metafizička.“ (Camus 1976b: 20)

Preglednom Camusovih likova jasno je kako su oni arhetipovi apsurdnih junaka koji su izražene individue – nije potrebno ići dalje od Meursaulta, Kaligule ili Sizifa. Otkrivanje apsurdna jest plod individualnog ljudskog traganja, no što više razmišljamo o tom stanju shvaćamo da u tome nismo sami – već je to stanje zajedničko svim ljudima. Upravo je u tom zajedništvu temelj kolektivne borbe protiv nihilizma odnosno apsurdna, a solidarnost je vezivno tkivo pobune protiv tog stanja. Camus je duboko preispitao povijesne revolucije odnosno razloge njihovih često nesretnih epiloga. Naime, često su se ljudi ujedinjavali oko opravdanih ciljeva – no jednom kada su oni bivali ostvareni, zaboravljali su se elementarni osjećaji koji su tu pobunu i omogućili na kolektivnoj razini od kojih je najistaknutiji osjećaj solidarnosti. Solidarnost je za Camusa štit individualnosti i poveznica s ostalima. Tu poziciju Camus naziva *novim individualizmom*:

„Na toj granici, „mi jesmo“ definira paradoksalno neki novi individualizam. „Mi jesmo“ pred poviješću, a povijest mora računati s tim „Mi jesmo“, koje se pak mora održati u povijesti. Meni su potrebni drugi kojima sam potreban i ja i svatko. Svaki kolektivni čin, svako društvo pretpostavlja disciplinu i individuum je bez toga zakona samo stranac koji se sviđa pod teretom neprijateljske zajednice. Ali društvo i disciplina gube svoj pravac, zanijeću li „Mi jesmo“. Ja sam podržavam u stanovitom smislu zajedničko dostojanstvo i ne mogu dopustiti da se ono u meni i drugima umanjí. Taj individualizam nije užitak, on je uvijek borba a ponekad radost bez premca na vrhuncu ponosne sućuti.“ (Camus 1976b: 290)

3. CIKLUS POBUNE

Prijelaz iz faze apsurdna u fazu pobune predstavlja kapitalno djelo zrelog Camusovog stvaralaštva *Pobunjeni čovjek*. I taj je esej, kao i *Mit o Sizifu* istovremeno fokusiran na kritiziranje tadašnjih poredaka, ali i poziv na angažman i posljedično transformaciju društva. Konkretnije, Camus u *Pobunjenom čovjeku* pokušava objasniti stanje i porijeklo modernih ideologija. Naglasimo kako je pristup toj problematici primarno umjetnički, no svejedno je riječ o djelu koje je dalo doprinos političkoj filozofiji. Sam naslov eseja sugerira da se Camus nastavlja na svoju misao o pobuni protiv apsurdna iz *Mita o Sizifu*. Već je konstatirano kako je Camus u fazi apsurdna fokusiran na individualnu borbu na polju shvaćanja egzistencije, to jest na kreiranje dostatne strategije u prevladavanju stanja apsurdna.

Međutim, u *Pobunjenom čovjeku* Camus prelazi iz „ja“ u „mi“ što se može dijelom protumačiti i burnim okolnostima koje su prethodile izlasku ovog djela 1951. godine. Drugi svjetski rat devastirao je Europu u fizičkom, ali i moralnom smislu. Camus je bio angažirani intelektualac u pravom smislu te riječi te je osjećao potrebu reagirati s ciljem smanjenja ljudske patnje koja je u 20. stoljeću uslijed razornosti dva svjetska rata dosegla svoj povijesni vrhunac.

Temeljni cilj *Pobunjenog čovjeka* jest ukazati na međuovisnost prirode, povijesti, ljudske pobune i političke revolucije. *Pobunjeni čovjek* je djelo koje oštro kritizira Europu odnosno neodgovorno upravljanje ideološkim konstrukcijama koje je eskaliralo u 20. stoljeću. Camus je kao što smo definirali u samom uvodu „osobni mislioc“ koji konstantno poseže za riznicom vlastitih iskustava. Ona su obilježena kolonijalizmom, nacizmom, a u poslijeratno doba i staljinizmom. Otvaranje radnih logora, odnosno gulaga u SSSR-u predstavlja točku razlaza između Camusa i Sartrea, ali i mnogih lijevih francuskih intelektualaca:

„Od trenutka kada Camus otkriva stvarnost koncentracionih logora – stvarnost za koju je on mislio da isključivo pripada nacizmu – čitava njegova politička misao, čitavo njegovo viđenje povijesti organizira se, podešava se, artikulira se oko tog otkrića. (...) 1952. godine on postavlja opasno i presudno pitanje: u ime čega se to dopušta da Sovjetski Savez zatvara milijune građana u koncentracione logore ako ne stoga što Sovjetski Savez figurira kao jedini i pravi instrument ostvarivanja u Povijesti?“ (Tarle 1991: 72)

Camus istražuje granice političkog angažmana te nikako ne zagovora odsustvo iz povijesti i politike, već zagovara jasno postavljene granice. Da bi objasnio nit svoje misli u kontekstu 20. stoljeća, Camus se vraća u povijest i na cijelom nizu primjera u rasponu od onih stvarnih do onih fiktivnih – od Grka, ranog kršćanstva, preko romantizma, *Braće Karamazovih*,

Hegela, Marxa, Nietzschea i nekolicine ostalih pokreta ili osoba nastoji pokazati da se pobuna s vremenom transformira u nihilizam.

3.1 Pobunjeni čovjek

„Što je pobunjeni čovjek? Čovjek koji kaže ne. Ali, ako i odbija, on ne odustaje: to je također čovjek koji kaže da, već pri najspontanijem reagiranju. Rob koji je čitavog života primao zapovijedi odjednom smatra novu zapovijed neprihvatljivom. Koji je sadržaj toga „ne“? Ono znači, na primjer: (...) „Ima granica koju ne smijete prijeći.“ Jednom riječju, to „ne“ potvrđuje postojanje neke granice. Istu ideju granice nalazimo u onom pobunjenikovu dojmju da drugi „pretjeruje“, da širi svoje pravo preko granice od koje mu se suprotstavlja i ograničava ga neko drugo pravo. Tako se poriv pobune oslanja istodobno na kategoričko odbijanje nekog upada smatrana nepodnošljivim i na nejasnu izvjesnost nekog osnovnog prava. (...) U tom smislu pobunjeni rob kaže ujedno da i ne. Dok potvrđuje granicu, on istodobno potvrđuje sve ono što naslućuje i hoće sačuvati s ove strane granice.(...) Istodobno s odbojnošću prema uljezu, ima u svakoj pobuni neko potpuno i trenutačno pristajanje čovjeka uz neki dio sebe.“ (Camus 1976b: 17)

Camus teži k dokazivanju mogućnosti ostvarenja pozitivne vrijednosti unatoč apsurdnom stanju. Pobuna doduše nikad ne smije postati predmet idealiziranja, bezobzira na prioritetnu ulogu koju ona ima u Camusovom odgovoru na absurd. Težnja za nekim budućim rajem na zemlji tako je kroz povijest od strane raznih aktera bila dovoljna da pod izlikom tzv. pravde i istine neselektivno koriste sredstva na putu do svojih ciljeva. Sprintzen na idući način sažima Camusov povijesni pregled dominantnih pokreta na Zapadu:

„Prema Camusu, tri pokreta su dominirala zapadnom scenom u posljednjih 150 godina: buržoaski formalizam i liberalno uzdizanje napretka; marksistička revolucija, mit o društvu bez klasa i uzdizanje proletarijata; te fašizam ili nacizam i uzdizanje naroda kroz akciju. Svaki od njih se, u svoje vrijeme, predstavio kao instrument ljudskog spasenja, bilo kao duhovni nasljednik ili radikalna alternativa propadajućem kršćanskom poretku. Za proročku tradiciju marksizma, to uzdizanje bilo je "racionalni" proizvod znanstvene analize povijesnog procesa koja je otkrila misiju jedne klase i neizbježnost njezina uspona. Za fašiste, to se pojavljuje kao mistična unija čiste krvi naroda u akciji, utjelovljene u naciji. S druge strane, za uzlazeću buržoaziju, njihov revolucionarni mesijanizam neprimjetno postaje ugovorna racionalnost

svakodnevnih prakse, dok je zapadni svijet sve više oblikovan logikom profitabilnosti.“ (Sprintzen 1988: 49)⁵³

Camus vjeruje da je pobuna jedna od "bitnih dimenzija" čovječanstva. Beskorisno je poricati njezinu povijesnu stvarnost – umjesto toga, moramo u njoj tražiti načelo postojanja. No priroda pobune u naše vrijeme se radikalno promijenila. Više nije riječ o pobuni roba protiv gospodara, niti čak o pobuni siromašnih protiv bogatih; to je metafizička pobuna, pobuna čovjeka protiv uvjeta života, protiv samog stvaranja. Metafizička pobuna za Camusa predstavlja pobunu čovjeka protiv cjelokupnog stanja u kojem se nalazi čovjek. (Camus 1976b: 17)

U isto vrijeme, to je težnja prema jasnoći i jedinstvu mišljenja – čak, paradoksalno, prema redu. To je, barem, ono što ona postaje pod intelektualnim vodstvom Camusa. Težnja za nekim budućim rajem na zemlji tako je kroz povijest od strane raznih aktera bila dovoljna da pod izlikom tzv. pravde i istine, koje će se pojaviti nakon cijelog mučnog procesa protkanog ubojstvom, lažima i nepravdom, naturaliziraju korištenje svih alata na putu do ostvarenja ciljeva.

Podcrtava se ovdje važnost razlike između Nietzscheovog čvrstog *da* životu i Camusove neprestane tenzije između *da* i *ne* životu. Nietzsche je autori čije je stvaralaštvo iznimno teško podrediti sintezi, stoga ćemo na ovom mjestu istaknuti isključivo Camusovom odmak od Nietzscheovih tekstova koji kulminiraju u *Volji za moć*. Naime, u tom stadiju svog stvaralaštva Nietzsche artikulira snažno *da* životu i svijetu, što je za Camusa problematično zbog zabrinutosti da to implicira i nasilje, odnosno ubojstvo koje za njega središnji problem, barem u *Pobunjenom čovjeku*:

„Primijetit ćemo također da ubojstvo ne nalazi opravdanje u ničeovskom odbacivanju idola, nego u pomamnom pristanku što kruni Nietzscheovo djelo. Kazati da svemu pretpostavlja da se kaže da ubijanju.“ (Camus 1976b: 69)

U kontekstu pobune, u njoj samoj je sadržano nešto odbijajuće, no istovremeno pobunjeni čovjek mora imati razlog zbog kojeg se buni što implicira i ono afirmirajuće. U poglavlju *Pobunjenog čovjeka* pod naslovom *Nihilizam i povijest* Camus konstatira kako se Nietzsche pobunio protiv Boga, no istovremeno nije utazio želju prema jedinstvu ili pronalasku sveobuhvatnog odgovora koji bi objasnio totalitet ljudskog života odnosno ono dobro i ono loše. Spomenuta Nietzscheova težnja nije problematična sama po sebi, već je problematična opsjednutost doseganjem stadija nadčovjeka, što implicira odbacivanje starih vrijednosti, no ne donosi nove, pozitivne vrijednosti. Negacija Boga je nešto odakle i sam Camus kreće i to ne

⁵³ Sprintzen, D. (1988). *Camus, a Critical Examination*. Philadelphia, Temple University Press. str: 49.

shvaća problematičnim. Ono što je za njega problematično jest što se pod razvalinama religijskih dogmi i moralnih granica ocrtanih kršćanskim pravilima zločin javlja kao hir, kao karta u ludost ili pak nihilizam. Camus analizira kako su filozofi i književnici, u pobuni protiv osjećaja besmisla, pokušavali stvoriti vlastita načela ili vrijednosti kao odgovor na tu besmislenost. Iako su se trudili boriti protiv nepravde i nedostatka smisla, njihova nastojanja da pronađu red i moral zapravo samo naglašavaju osjećaj apsurdna i duboku potrebu za razumijevanjem svijeta:

„Sto pedeset godina metafizičke pobune i nihilizma vidjeli su kako se pod različitim maskama uporno vraća isto unakaženo lice ljudskog prosvjeda. Svi koji su se digli protiv svog položaja i njegova tvorca potvrđivali su samoću stvorenja, ništavnost svakog morala (...) Ti suparnici Stvoritelja bili su logički navedeni da za svoj račun obnove stvaranje (...) Ali Sade i romantičari, Karamazov i Nietzsche ušli su u svijet smrti samo zato što su htjeli pravi život, tako da, po obrnutom učinku, ovim suludim svemirom odjekuje raskidani zov za pravilom, redom i moralom. (...) Ono što u očima pobunjenoga nedostaje boli svijeta, kao i u trenucima njegove sreće, jest načelo njihovog tumačenja. (...) On je i ne znajući u potrazi za nekim moralom ili nečim svetim.“ (Camus 1976b: 100–101)

Camus polazi od argumenta nalik Descartesovom: „ono što je za Descartesa u ljudskom iskustvu *cogito*, to je za Camusa pobuna, a polazišna točka do pobune je apsurd, ekvivalent Descartesove metodičke sumnje.“ (Williams 1964: 115)⁵⁴ *Bunim se, dakle jesam*. – rečenica je koja najbolje sumira *Pobunjenog čovjeka*, djelo koje je obilježeno pitanjima poput opravdanosti ljudskog djelovanja i vrijednosti na kojima temeljimo svoje postupke. Individualna patnja koju Camus obrađuje u *Mitu o Sizifu* prelazi u kolektivnu na valu spoznaje da je ona zajednička svim ljudima, a Camus tu tvrdnju iznesenu u *Pobunjenom čovjeku* gradi izjednačavajući *cogito* s pobunom. Pritom Camus jedva argumentira prijelaz iz individualne perspektive u kolektivnu, iznoseći to kao nešto što je samorazumljivo:

„U svakidašnjoj našoj kušnji pobuna igra istu ulogu kao *cogito* u poretku misli: ona je prva očitost. Ali ta očitost izvlači individuuma iz njegove samoće. Ona je opće mjesto koje zasniva prvotnu vrijednost na svim ljudima. *Ja se bunim, dakle mi jesmo*.“ (Camus 1976b: 25)

Camus želi postaviti jasne granice pobune koju u *Mitu o Sizifu* naznačuje ključnim odgovorom na apsurd. Pobuna za Camusa, jednom kada odlučimo ne počinuti samoubojstvo, postaje nužnost koja nije obojena egoizmom, već solidarnošću. Dakle, pobunjenik se suprotstavlja nepravdi, ali pritom poštuje živote drugih ljudi i ne traži da se svijet

⁵⁴ Williams, T. A. (1964). Albert Camus and the two Houses of Descartes. *Romance Notes*, 5(2), 115–117. <http://www.jstor.org/stable/43800187> str. 115.

fundamentalno promjeni već traga za pravdom u postojećem okviru. Pobuna je dakle afirmacija unutar ljudskog stanja odnosno unutar ljudske bijede, granica onog što čovjek kao biće jest i pokušaj ispravljanja onoga što se može ispraviti. Solidarnost kod pobune igra ključnu ulogu jer je to osjećaj koji okuplja ljude, a samim time ih poziva na suradnju. Revolucija je pak lišena moralnih vrijednosti te nužno prerasta u nihilizam pretvarajući svoja sredstva u ciljeve. (Camus 1976b: 217) Camus kao primjer koristi, između ostalog, ruski komunizam:

„Svojom oštrom kritikom svake formalne vrline, ruski komunizam dovršava djelo pobune 19. stoljeća, nijećući svaki viši princip. Kraljoubojice 19. stoljeća nasljeđuju bogoubojice 20. stoljeća koji idu do kraja logike pobune i hoće da od zemlje stvore carstvo u kojemu će čovjek biti bog.“ (Ibid., str. 131)

3.2 Angažman

Camus je već u vrijeme Drugog svjetskog rata igrao zapaženu ulogu na francuskoj intelektualnoj sceni te je stekao status angažiranog intelektualca s obzirom na bitnu ulogu u Pokretu otpora te uređivačku funkciju u listu *Combat* (Tarle 1991: 12). *Combat* su bile najsnažnije dnevne novine proizašle iz Pokreta otpora karakteristične po autonomiji, odbijanju podilaženja ukusima mase i podbočivanja komercijalizmu inače tipičnom za dnevne novine. (Aronson 2007: 79) O tome koliki je već tada bio Camusov značaj, dokazuje Sartreov istup u vremenu dok su još prijateljevali. Sartre je konstatirao kako je nova generacija francuskih pisaca uslijed rata odnosno otpora protiv okupatora, na čelu s tridesetogodišnjim Camusom kao najboljim predstavnikom, „ponovno povratila snagu pisane riječi“ (Ibid., str. 90). Spomenuvši Sartrea, a u kontekstu angažmana, nužno je istaknuti da Camus nije zagovarao revolucionarni angažman poput Sartrea, već je naglašavao potrebu relativiziranja takve vrste angažmana ističući primarno moralne zahtjeve⁵⁵. Camus nije jasno definirao svoju etiku, no njegovi politički stavovi bili su iznimno etički motivirani. Sagledamo primjerice njegovu reakciju na

⁵⁵ Sartre je u nekrologu posvećenom Camusu unatoč njihovom burnom razlazu i brojnim neslaganjima biranim riječima sazeo Camusovo ustrajanje: „On je u naše vrijeme predstavljao najnoviji primjer one duge linije moralista čija djela možda čine najoriginalniji element u francuskoj književnosti. Njegov tvrdoglavi humanizam, uski i čisti, strogi i senzualni, vodio je nesigurnu borbu protiv masivnih i neodređenih događaja toga vremena. Ali, s druge strane, kroz svoja uporna odbijanja, on je u srcu naše epohe, protiv makijavelista i protiv idola realizma, ponovno potvrdio postojanje moralnog pitanja. Na neki način, on je bio ta odlučna afirmacija. Svatko tko je čitao ili razmišljao susreo je ljudske vrijednosti koje je on čvrsto držao; on je dovedio u pitanje politički čin. Morao si ga izbjeći ili se boriti protiv njega – bio je neophodan za onu napetost koja intelektualni život čini onim što jest. Njegova šutnja, posljednjih nekoliko godina, imala je nešto pozitivno u sebi: Ovaj Descartes Apsurda odbio je napustiti sigurno tlo morala i krenuti nesigurnim stazama praktičnosti. Osjećali smo to, kao i sukobe koje je skrivao, jer etika, sama po sebi, i zahtijeva i osuđuje pobunu.“ (Sartre 1962: 173–175)

američko atomsko bombardiranje Hirošime i Nagasakija. Camus je upotrebu nuklearnog oružja dočekao kao glavni urednik *Combata*. Camusov tekst na naslovnici *Combata* 8. kolovoza 1945., prije nego li je uopće bačena druga atomska bomba na Nagasaki, izražava duboku zabrinutost za budućnost čovječanstva. Osim toga, otkriva da je Camus sebi svojstvenu terminologiju koristio i u novinarskom poslu:

„Oni su nam, u suštini, usred mnoštva entuzijastičnih komentara, rekli da se sada bilo koji prosječno velik grad može potpuno srušiti sa zemljom bombom veličine nogometne lopte. Američke, engleske i francuske novine bile su preplavljene elegantnim raspravama o budućnosti, prošlosti, izumiteljima, troškovima, miroljubivom zvanju i ratnim učincima, političkim posljedicama, pa čak i jedinstvenim svojstvima atomske bombe. Sve to možemo sažeti u jednu rečenicu: mehanicistička civilizacija došla je do svoje posljednje faze divljaštva. U relativno bliskoj budućnosti mora se donijeti izbor između kolektivnog samoubojstva ili inteligentne upotrebe znanstvenih osvajanja.“⁵⁶

Camus, koji je i inače sklon zvučnim uvodnim rečenicama, na tragu spomenute upotrebe atomskog oružja otvara zbirku eseja koji su izlazili u *Combatu*, a objavljeni su skupno 1946. godine pod nazivom *Ni žrtve ni krvnici* na idući način:

„17. stoljeće bilo je stoljeće matematike, 18. stoljeće fizike, a 19. stoljeće biologije. Naše 20. stoljeće je stoljeće straha. Bit će rečeno da strah nije znanost. No, znanost mora biti donekle uključena budući da su njezina najnovija teorijska dostignuća dovela do točke negiranja same sebe, dok njezina usavršena tehnologija prijeti samom globusu uništenjem. Štoviše, iako strah sam po sebi ne može biti smatran znanostu, svakako je tehnika.“ (Camus 1968: 1)⁵⁷

Camusa se retrospektivno promatra, između ostalog, i kao mislioca vođenog etičkim i moralnih principima unutar moderne humanističke tradicije. Ovdje smo se dotakli još jednog kompleksnog pitanja vezanog za Camusovo stvaralaštvo. Naime, čitajući Camusa ne nalazimo na teoretski moralni okvir, kao ni okvir za brojne druge teme koje obrađuje. Napomenimo još jednom da je Camus primarno književnik koji je daleko od klasičnih filozofa. On konstantno govori o raznim temama platonističkog prizvuka koje se dotiču etike poput sreće, pravde ili istine, no to nikad ne formalizira, već dapače odbija to učiniti. (Chaykowski 2020: 5)

Napomenuli smo u uvodu da je Camus prije svega „osobni mislioc“, što je ovdje bitno napomenuti u kontekstu njegovog stava da sustav misli, ako je vrijedan pažnje, ne smije biti

⁵⁶ Camus, A. (1945). *Albert Camus: Reaction to the Atom Bomb, August 8, 1945*. (URL: <https://dennisriches.wordpress.com/2019/08/05/albert-camus-reaction-to-the-atom-bomb-august-8-1945/>)

⁵⁷ Camus, A. (1968). *Neither Victims nor Executioners*. str: 1

odvojen od njegovog tvorca⁵⁸. S obzirom na to da je Camus bio svjedok jednih od najmračnijih vremena u povijesti čovječanstva, on je svoju etiku gradio u kontekstu tog vremena. Camus dakle ne predstavlja teoriju morala ili sustav normi, već nastoji dijagnosticirati bolesti suvremenog društva i posljedično iznaći rješenja na aktualne probleme. Vidjeli smo da je solidarnost pojam na kojem Camus prelazi iz faze apsurdna u fazu pobune. Pobunjeni čovjek, za razliku od apsurdnog čovjeka, nastoji biti aktivan sudionik društva što podrazumijeva angažman. Dakle, dok *Mit o Sizifu* kao zadatak ima opovrgnuti metafizička rješenja ili načine na koji egzistencijalistički autori pronalaze utjehu za apsurdno stanje, *Pobunjeni čovjek* djeluje u harmoniji s drugima poštujući moralna načela. Ponovno, za Camusa je glavno moralno pitanje ono koje se odnosi na ubojstvo. Zlo, nepravda i kaos koji su neminovna realnost života izazivaju pobunu koja mora biti konstantno izložena propitkivanju kako ne bi i sama bila put u legitimaciju ubojstva:

„Pobuna se rađa iz prizora nerazumnosti, pred nepravednim i neshvatljivim položajem. Ali njezini slijepi polet ište red usred kaosa i jedinstvo u srcu onoga što izmiče i nestaje (...) Ona je zaokupljena preobrazbom. Ali preobražavati znači jest djelovati, a djelovati sutra će biti ubijati, dok ona ne zna je li umorstvo opravdano. Ona rađa upravo one činove što se od nje traži da ih opravda. Treba dakle da pobuna nalazi svoje razloge u sebi samoj, jer ih ne može naći ni u čemu drugom. Ona mora pristati na samopreispitivanje kako bi se naučila ponašati.“ (Camus 1976b: 14)

S obzirom na to da Camus inzistira na angažmanu, i sam je politički bio iznimno aktivan. Doduše, nije bio najsretniji zbog toga, o čemu svjedoči i govor koji je održao po dobitku Nobelove nagrade 1957. godine:

„Usred te buke pisac se više ne može nadati da će ostati po strani baveći se mislima i slikama do kojih mu je stalo. Sve do današnjih vremena, u većoj ili manjoj mjeri, uvijek je bilo moguće ne sudjelovati u povijesti. Kad se netko ne bi slagao, često je mogao šutjeti ili pak govoriti o nečemu drugom. Danas je sve drukčije, čak i šutnja ponekad poprima zastrašujući smisao. Dočim se i samo nesudjelovanje smatra kao izbor – bilo da se odbacuje ili hvali – umjetnik se, htio on to ili ne, ukrcan s ostalima na isti brod. Čini mi se da je točnije reći ukrcan nego angažiran. Naime, nije riječ o tome da se umjetnost angažira svojevrijedno, nego je ovdje

⁵⁸ Camus je u početnoj fazi poznanstva biranim riječima pisao o Sartreu. Kako prenosi Aronson, a pri ovoj tezi zanimljivo je istaknuti dio recenzije koji se odnosi na Sartreovu zbirku kratkih eseja *Zid*: „Sartre je opisao jedno apsurdno ljudsko stanje, ali je odbio ustuknuti pred njim. Filozofija i slike su sada uravnoteženi (...) veliki pisac uvijek uvrštava svoj vlastiti svijet i svoju poruku. Sartre nas vodi do ništavila, ali i do lucidnosti. A slika koju ponavlja kroz svoje likove, ona čovjeka koji sjedi pod ruševinama svog života, dobra je ilustracija veličanstvenosti i istinitosti njegov rada“ (Camus 1970: 100: u Aronson 2007: 30)

riječ o nekoj vrsti obvezatnog vojnog roka. Danas je svaki umjetnik ukrcan na galiju svoga vremena. (...) Umjetnik poput ostalih mora veslati kad na njega dođe red, pokušavajući pritom ne skončati, to jest pokušavajući i dalje živjeti i stvarati.“ (Camus 1995: 316–317)

Još za života u Alžiru 1935. godine, prije objavljivanja djela zahvaljujući kojima je stekao svjetsku slavu, Camus je postao članom Komunističke partije uvjeren da je to pravi put u borbi protiv fašizma, no njegovo članstvo u partiji nije potrajalo dugo te je izbačen 1937. godine nakon što je izrazio sumnjičavost prema ideološkom okviru partije odnosno manifestacijama te ideologije na lokalnoj, ali i međunarodnoj razini⁵⁹. Camus se nije slagao s dominantnim pogledom partije prema kolonijalizmu u Alžiru. Kao dijete radničke klase, imao je razvijen osjećaj za socijalnu pravdu i zalagao se za radnička prava, i to neovisno radi li se o Arapima ili Francuzima. Članovi partije su kroz kolonijalnu prizmu ocijenili da se potrebno okupiti što više *pied-noira* u svrhu stvaranja širokog antifašističkog fronta i suprotstaviti se nacionalizmu Narodne fronte. (Aronson 2007: 50) Camus je vjerovao da odgovornost partije prema alžirskim Arapima treba prethoditi toj strategiji:

„Tridesetih godina u Alžiru bilo je gotovo nemoguće biti mladi, ljevičarski Europljanin, željan radikalnih promjena koji nije bio povezan s PCF-om (...) Kao organizator kazališne trupe i time jedan od najeksponiranijih članova Partije u Alžiru, odbacio je ublaženu kritiku kolonijalizma koja je služila samo tome da bi se održala koalicija s protuarapskim europskim radnicima (...) Partija je presudila Camusu i on je bio izbačen iz nje pod optužbom da je „trockist.“ (Ibid., str. 199)

Camusov stav prema komunizmu, komunističkoj partiji, ali i Francuskoj i Sovjetskom Savezu važan je zato što se on razvijao u političkom, intelektualnom i osobnom smislu upravo u odnosu prema zbivanjima unutar i oko navedene ideologije, stranke i država. Upravo je uslijed izbacivanja iz partije Camus počeo promišljati o temama koje obrađuje u *Mitu o Sizifu*. Unatoč tome što se komunizam ili partija ni na jednom mjestu u tom eseju ne spominju eksplicitno, kritike usmjerena prema toj ideologiji i stranci je i više nego očita. Primjer nalazimo u poglavlju *Oslobađanje*:

„Ne smijemo zaboraviti da su sve Crkve protiv nas. Jedno tako pozorno srce otima se vječnosti, a sve Crkve, božje ili političke, streme vječnosti. Sreća i hrabrost, plaća ili pravda, za nju su od drugorazrednog značenja. One donose svoje doktrine i zahtijevaju da budu prihvaćene. No, ne znam što bih s idejama ili vječnošću. Istine koje su po mojoj mjeri mogu dohvatiti rukom.“ (Camus 2013: 110)

⁵⁹Raymond, G.C. 2021. *Albert Camus Collect*. URL: <https://www.uflib.ufl.edu/findingaids/Supplements/camus/default.pdf>

Ovdje će biti navedeno nekoliko pitanja za koja se Camus gorljivo borio. Klasificirat ćemo ih u dva tabora: jedan je onaj vidljiviji, a odnosi se na Camusov *angažman protiv*: „protiv Franca kojeg smatra tiraninom starog kova, zatim protiv represije u istočnom Berlinu 1953. godine te Poznanju i Budimpešti 1956. godine.“ (Tarle 1991: 137) Što se tiče *angažmana za*, istaknimo: „borbu za sindikalna prava, borbu za federalističku Europu ujedinjenu u poštovanju ljudskih prava i sloboda te borbu za ukidanje smrtne kazne.“ (Ibid., str. 140) Veliki dio njegova angažmana bio je vezan uz anarhistički pokret, te je podržao stavove anarhista vezane za maloprije spomenute situacije u Berlinu, Poznanju i Budimpešti, a napomenimo i kako je 1955. podržao Pierrea Moraina, člana federacije anarhista koji je postao prvi Francuz pritvoren zbog antikolonijalističkog stava o Alžiru⁶⁰.

Međutim, Camus se možda i najgorljivije borio za ukidanje smrtne kazne. Naime, kako konstatira Morisi, za Camusa je smrtna kazna tek institucionalizacija ubojstva:

„Za njega smrtna kazna predstavlja legalizaciju naših (inače kontroliranih) ubilačkih ili destruktivnih nagona, a šire gledano, legalizaciju ekstremnog nasilja. Ovaj skok s pojedinca na kolektiv, od izoliranog čina do legalne prakse, za Camusa je neprihvatljiv iz nekoliko razloga. (...) Na kraju, smrtna kazna ima nepodnošljivu osobitost, rekao je Camus, da mirno opravdava svoje krajnje nasilje pred društvom koristeći se ritualom, racionalizacijom i jezikom koji joj dalje privid legitimiteta.“ (Morisi 2014: 47)⁶¹

3.3 Nasilje

„Od časa kada ne prihvaćam čistu i jednostavnu negaciju (nihilizam ili historijski materijalizam) „kreposne savjesti“ kako kaže Hegel, moram pronaći drugi termin. Da li je moguće i zakonito biti u povijesti, a pozivati se na vrijednosti što nadmašuju povijest? (...) Ako je tijek povijesti zaista takav, ako nema oslobođenja nego postoji samo ujedinjavanje, zar ja onda spadam među one koji koče povijest? Nema oslobođenja bez ujedinjavanja kažu oni, pa mi onda, ako je to istina, zaostajemo. Ali da bismo napredovali treba prihvatiti jedva prihvatljivu hipotezu, koju je *povijest* već strahovito opovrgla, umjesto stvarnosti kakva su nesreća, ubojstvo i izgnanstvo za dvije ili tri generacije. Izbor tako pada na hipotezu. Nije dokazano da oslobođenje zahtijeva prvenstveno ujedinjenje. Također nije dokazano da ono

⁶⁰ Heath, N. (2007). *Camus, Albert and the anarchists*. URL: <https://libcom.org/article/camus-albert-and-anarchists>

⁶¹ Morisi, È. (2014). *To Kill a Human Being: Camus and Capital Punishment*. *South Central Review*, 31(3), 43–63. <http://www.jstor.org/stable/44016864>.

može biti bez njega. Ali nije rečeno da se ujedinjenje mora provesti nasiljem. Nasilje uglavnom donosi razdor pod prividnim jedinstvenom.“ (Camus 1976a: 305)

Za razliku od Sartrea, kod kojeg je također nasilje središnje političko pitanje i može biti opravdano, Camus ga snažno odbacuje. (Aronson 2007: 62) Camus već u samom uvodu *Pobunjenog čovjeka* spominje *logičan zločin*, aludirajući na spremnost raznih pokreta da odbijanjem aktualne opresivne situacije – često legitimirajući i nasilje u tu svrhu – zamjene pobunu revolucijom odnosno jedan opresivni režim drugim. Camus se oštro protivi revolucionarnom nasilju te pristaje uz reformizam. U *Combatu* 1944. godine piše o komunistima, pogledima koje s njima dijeli, ali i onaj ključni u kojem se s njima razilazi:

„Najveći dio kolektivističkih ideja i društvenog programa naših drugova, njihov ideal pravde, njihovo gađenje prema društvu u kojem su novac i privilegije na prvom mjestu, sve nam je to zajedničko. Jednostavno, a naši drugovi to drage volje priznaju, oni u veoma cjelovitoj filozofiji povijesti nalaze opravdanje za politički realizam, kao metodu koja ima prvenstvo u kretanju prema pobjedi ideala zajedničkog mnogim Francuzima. Na toj se točki, i to veoma jasno, od njih odvajamo. Već smo mnogo puta rekli da ne vjerujemo u politički realizam.“ (Camus 1944: 63)⁶²

Ustanovili smo kako je pobuna Camusov odgovor na apsurd, koji je polazišna, a ne odredišna točka. Međutim, pobuna nužno vodi ka djelovanju, a Camusovo središnje pitanje djelovanja u *Pobunjenom čovjeku* odnosi se na legitimnost ubojstva:

„Čovjek je jedino stvorenje koje odbija da bude ono što jest. Pitanje je da se sazna može li ga to odbijanje dovesti samo k uništenju drugih i njega sama, mora li se svaka pobuna završiti u opravdanju općeg umorstva ili, naprotiv, ne težeći prema nemogućoj nevinosti, ona može otkriti načelo neke razumne krivnje.“ (Camus 1976b: 14)

Pobuna je za Camusa, za razliku od apsurd, moralni koncept. Također, ona je i politički koncept kolektivnog karaktera. Nadalje, u povijesnom pregledu pobune koju iznosi u *Pobunjenom čovjeku*, Camus između ostalog na primjerima revolucija u Francuskoj i Rusiji konstatira kako je kroz povijest pobuna imala tendenciju prelaska u metafizičku pobunu. Spomenute primjere, ali i mnoge druge, Camus koristi u svrhu prikaza pokušaja raznih aktera da transformiraju društvo u odsustvu božanskog autoriteta po načelima ideologije koje obećavaju prosperitet u nekoj daljnjoj budućnosti:

⁶² Camus, A. (2006) *Camus at Combat: Writing 1944–1947*. Princeton, Princeton University Press. str: 63.

„Dok odbija svoj smrtni položaj, pobunjeni istodobno odbija da prizna moć što ga sili da živi u tome položaju. Metafizički pobunjenik nije dakle, sigurno ateist, kao što bi se moglo misliti, već je nužno hulitelj. On naprosto huli i to ponajprije u ime reda (...) U početku, barem, on ne ukida Boga, on s njim naprosto govori kao sa sebi ravnim (...) Tada će započeti očajni napor da se, ako uredba i po cijenu zločina, utemelji carstvo ljudi.“ (Camus 1976b: 30–31)

Središnja Camusova briga je poveznica pobune i pitanja ubojstva, odnosno treba li ono biti opravdano u ime nekog političkog cilja:

„Ako se složimo da smo živjeli deset godina u stanju terora i da još uvijek tako živimo, te da je upravo taj teror izvor naše tjeskobe, onda moramo razmisliti o tome što suprotstaviti tom teroru. To dovodi do pitanja socijalizma. Jer teror je legitiman samo ako pristanemo na princip: „cilj opravdava sredstvo“. A ovaj princip se može prihvatiti samo ako učinkovitost akcije postane apsolutni cilj, kao u nihilističkim ideologijama (sve je dopušteno, uspjeh je jedino o čemu vrijedi razgovarati), ili u onim filozofijama koje čine Povijest apsolutnim ciljem (Hegel kojeg slijedi Marx: cilj je besklasno društvo, sve što mu vodi je opravdano).“ (Camus 1968: 5–6)⁶³

Camus političko nasilje opravdava u nekoliko scenarija, barem u Foleyjevoj interpretaciji. On je u potrazi za opravdanjima ubojstva posegao izvan *Pobunjenog čovjeka* smatrajući kako je Camus u drami *Kaligula*, unatoč tome što je riječ o kazališnom komadu postavio okolnosti u kojima je nasilje odnosno ubojstvo neizbježno, tj. može biti opravdano. Prvi kriterij odnosi se na ljude poput naslovnog lika te kazališne drame odnosno na tiranine. Drugi scenarij se odnosi na osobu koja je počinila zločin vrijedan ubojstva, no pritom ne smije biti civilnih, nedužnih žrtava. Treći je scenarij onaj u kojem je ubojica spreman prihvatiti sve posljedice svog čina uz preduvjet da je izvršio taj čin iz neposredne blizine. Posljednji razlog odnosi se na političku situaciju u kojoj ne postoje demokratski uvjeti, što je povezano s prvim argumentom. (Foley 2014 : 93)

Ovi krajnje ekstremni primjeri, istina, dolaze iz kazališne predstave, a ne nekog političkog manifesta i nisu toliko relevantni u kontekstu dominantnog mišljenja o nasilju koje ima Camus. Ipak, znakoviti su u kontekstu uvida da Camus ipak ne teži apsolutnom dokidanju nasilja. Naime, on je još jednom reformator koji se bori protiv legitimiziranja nasilja:

„Sve u svemu, ljudi poput mene ne traže svijet u kojem se više ne ubija (nismo tako ljudi), nego svijet u kojem ubijanje ne bi bilo ozakonjeno.“ (Camus 1968: 3)⁶⁴

⁶³Camus, A. (1968). *Neither Victims nor Executioners* (URL : <https://archive.org/details/nehithervictimsn0000albe/page/n1/mode/2up?q=save&view=theater>). str: 5–6

⁶⁴ Ibid., str: 3

Vratimo se u 1946. godinu kada je dobar dio europske javnosti, pa samim time i francuske javnosti, zahvalan na sovjetskom obolu u pobjedi nad nacističkom Njemačkom. S druge strane, sve su glasniji bili oni koji su upozoravali na postojanje logora smrti u koje su bivali smještenima svi oni koji su bili nepodobni po Staljinovim kriterijima. Arthur Koestler je iste godine objavio roman pod nazivom *Pomračenje u podne* te esej *Jogi i komesar* u kojem se spominje i do petnaest milijuna žrtava Staljinovog terora. (Tarle 1991: 128) Camus je bio snažno inspiriran Koestlerom, a upravo su logori bili prekretnica u njegovom odnosu prema komunizmu, ali i Sartreu.

U razdoblju Drugog svjetskog rata Camus piše četiri pisma svome njemačkom prijatelju s kojim se nije susreo pet godina. U tim pismima, koja se zajednički pojavljuju pod naslovom *Pisma jednom njemačkom prijatelju*, Camus gradi novi francuski nacionalni mit. Možda je preciznije reći da se zapravo u tim pismima ističe francuska moralna i nacionalna superiornost u odnosu prema Njemačkoj što je očekivano od štiva koje je pisano, između ostalog, za dodatnu legitimaciju Pokreta otpora unutar kojeg je Camus djelovao. Ta četiri pisma od izrazite su važnosti za shvaćanje Camusa kao mislioca koji stavlja naglasak na sadašnjost, no iz njih izvire i filozofija apsurdna koja ga prati i u političkom djelovanju. Pisma obiluju komparacijama između Nijemaca i Francuza koji su prema Camusu krenuli s iste početne točke, a to je spoznaja o svjetskom apsurd. Ono što je problematično, odgovor je na to stanje. Naime, njegov njemački prijatelj, a po tonu pisama moglo bi se reći i svi Nijemci, odlučuju nadvladati apsurd bezgraničnim gomilanjem moći sve do trenutka kada u potpunosti zagospodare svijetom. Između ostalog, ta pisma oštro osuđuju njemačko neselektivno biranje sredstava na putu do ostvarenja njihovih ciljeva odnosno nasilje koje oni smatraju neminovnim. Camus, kao što je viđeno u drami *Kaligula*, nasilje opravdava u izrazito specifičnim okolnostima. Uvijek je to pod ograničenjima i u nedostatku bilo kakve alternative. Nasilje je za njega, a samim time i za Francuze, barem kako on to demonstrira u *Pismima jednom njemačkom prijatelju*, posljednje utočište u trenucima kada drugog izbora nema:

„Želim odmah da vam kažem kakvoj veličini stremimo. A to znači reći vam kakvu hrabrost cenimo i da to nije ona kojom se vi hvalite. Jer, ne znači mnogo biti spreman jurišati prema puščanoj vatri kada ste za to oduvek pripremali i kad vam je takav juriš prirodni od razmišljanja. Nasuprot tome, velika je stvar ići ususret mučenjima i smrti znajući pouzdano da su mržnja i nasilje sami po sebi besmisleni. Podvig je boriti se prezirući rat, prihvatiti da izgubite sve da biste sačuvali smisao za sreću, krenuti u uništenje zbog ideje o jednom boljem

društvu. To je ono što naš učinak čini većim od vašeg, jer moramo preuzeti odgovornost.“
(Camus 1998: 16)⁶⁵

3.4 Mediteranska misao

Vidjeli smo da Camus odbija prihvatiti religiju i povijest, no ipak je odlučio ponuditi svoj lijek za nihilizam koji je prema njemu obilježio 20. stoljeće. On se na tragu Nietzschea vraća klasičnoj grčkoj vrlini umjerenosti, koja se prema njemu definira kao: „sposobnost života utemeljenog na prihvaćanju ljudskih ograničenja, umjesto njihovog negiranja. To uključuje prihvaćanje patnje i smrti kao sastavnih dijelova sreće i života te afirmaciju konkretnog, prirodnog svijeta kao temelja za svijet ideja i ljudske kulture.“ (Michelman 2008: 178)⁶⁶

U svom eseju *Helenino progonstvo* Camus na sebi svojstven način izražava divljenje starim Grcima odnosno umjerenosti kao takvoj:

„Mi smo izgnali lepotu, Grci su ustali na oružje zbog nje. To je prva razlika, ali koren joj je dubok. Grčka misao se uvek čvrsto držala pojma granice. Ona ništa nije isterivala do kraja, ni svetinju, ni razum, jer ništa nije ni poricala, ni svetinju, ni razum. Ona je uključivala sve, uravnotežujući svetlost senkom. Naša Evropa, naprotiv, koja se bacila na osvajanje svega, kćerka je neumerenosti. Ona poriče lepotu, kao što poriče i sve ono što ona sama ne uzdiže. I mada na različite načine, ona uzdiže samo jednu stvar, a to je buduće carstvo razuma (Camus 2019: 34)

Mediteran je za Camusa mjesto specifične političke misli, ali i umjetničkog izražaja. Vidjeli smo da i da Camus suprotstavlja kršćanstvu, ali i hegelijansko-marksističkoj filozofiji. Također, naznačen je njegov primat na svakodnevicu u odnosu na budućnost, a bitno je ovdje istaći i njegovu naklonost prirodi:

„Postavivši istoriju na mesto Boga, idemo ka teokratiji, kao oni koje su Grci nazivali Varvarima i protiv kojih su se borili do smrti u vodama Salamine. Ako neko želi da pravilno shvati našu razliku, onda treba da se okrene onom našem filozofu koji je pravi rival Platonu. „Samo moderni grad“, usuđuje se da napiše Hegel, „pruža duhu polje na kojem može da postane svestan sebe.“ I tako živimo u doba velikih gradova. Svetu smo namerno amputirali ono što mu daje trajnost: prirodu, more, breg, večernju meditaciju. Svesti više nema nigde, osim na ulicama, jer se i istorija zbiva samo na ulicama; tako je rešeno dekretom (...) Istorija ne

⁶⁵ Camus, A. (1998). *Pisma nemačkom prijatelju*. Beograd, Clio Clio. str. 16

⁶⁶ Michelman, S. (2008). *Historical dictionary of existentialism*, Lanham, MD. Scarecrow Press. str: 178

objašnjava ni prirodni svet koji je postojao pre nje, niti lepotu, koja je iznad nje. I ona je prosto rešila da ih ignoriše. Dok je Platon obuhvatao sve, besmisao, razum i mit, naši filozofi znaju ili samo za besmisao ili samo za razum, zato što su zatvorili oči pred ostalim.“ (Camus 2019: 35)

Činjenice da je Camus rođen u Alžiru te da je diplomirao na temu filozofskih klasika sačinjavaju presudne faktore pri oblikovanju njegove *Mediterranske misli*. Camusov humanizam inspiriran Mediteranom ogleda se u poimanju ljudskog života kao najvećeg dobra utemeljenog na umjerenosti. Pritom su mu glavna inspiracija su pejzaži njegovog rodnog Alžira koji se provlače kroz većinu njegovih djela. Već u svojoj ranoj fazi stvaralaštva, uslijed potrebe bolje povezanosti s Arapima, Camus piše putopis iz alžirske regije Kabilija koji govori puno o utjecaju alžirskog načina života, ali i krajolika na njegovu etiku:

„Da su Kabilci spremni za veću neovisnost i samoupravu, postalo mi je jasno jednog jutra kada sam se, nakon povratka iz Oumaloussa, upustio u razgovor s gospodinom Hadjeresom (...) Moj suputnik mi je imenovao razna sela i objasnio kakav je život u svakom od njih. Opisao je kako selo nameće solidarnost svakom od svojih članova, prisiljavajući sve stanovnike da prisustvuju svakom sprovodu kako bi se osiguralo da sprovod siromaha ne bude manje impresivan od sprovoda bogataša. Također mi je rekao da je progon iz zajednice najgora moguća kazna koju nitko ne može podnijeti. Dok smo s vrtoglave visine promatrali tu ogromnu, suncem opaljenu zemlju, drveće je izgledalo poput oblaka pare koji se dižu iz vrućeg tla, i shvatio sam što povezuje te ljude jedne s drugima i zašto se drže svoje zemlje. Također sam razumio kako im malo treba da žive u skladu sa samima sobom. Pa kako onda ne bih razumio njihovu želju da preuzmu kontrolu nad vlastitim životima i njihovu glad da konačno postanu ono što uistinu jesu: hrabri, savjesni ljudi od kojih bismo ponizno mogli učiti o dostojanstvu i pravdi?“ (Camus 2013: 47–48)⁶⁷

U poglavlju *Pobunjenog čovjeka* na koje se ovdje dominantno referiramo, Camus gotovo isključivo nastupa kao književnik i pjesnik. On idealizira mladost, mediteranske pejzaže, more i sunce. Međutim, moramo se ovdje zapitati tko su ti „Grci“ koje on stalno spominje. U preposljednjem citatu se referira na Platona, a spomenuli smo da je Camus diplomirao na temu dvojice mislilaca izniknulih na području Mediterana, a to su Augustin i Plotin. Ottmann konstatira kako su potonji neprimjerena inspiracija za Camusovo omiljeno slavljenje prirode i njene ljepote s obzirom na to da su, baš kao i prije spomenuti Platon, težili odvrćanju pogleda od svijeta osjetilnog iskustva prema svijetu ideja (Ottmann 2015:50)

⁶⁷ Camus, A. (2013). *Algerian Chronicles*. str: 47–48

Ipak, Camusov glavni uzor je Epikur, filozof iz helenističko-rimskog razdoblja. Epikur je tvrdio kako niti jedna božanska sila ne može intervenirati u ljudskom svijetu jer se bogovi ne bave ljudskim stvarima, a samim time ni ne nagrađuju ili kažnjavaju čovjeka po njegovim zaslugama. (Lanzillotta 2020: 54) Epikur je time težio eliminirati strah i nadu, posebno na polju smrti, što Camus interpretira više kao prihvaćanje ljudskog stanja nego prijezirnog odbacivanja. On Epikura koristi kako bi potkrijepio poziciju između svetosti ljudskog života i potrebe za revolucijom, ističući njegovo uspješno odbacivanje apstrakcije i ispravnog traženja smisla u pojedincu, ali posljedično na korist drugih. Camus se divi Epikurovom stavu prema boli i njegovoj formuli za duševni mir koja zapravo čovjeka poziva da živi realističnu egzistenciju, fokusiranu na sadašnji trenutak i u granicama ljudske spoznaje:

„Budući da nam smrt prijeti, treba dokazati da smrt nije ništa. Poput Epikteta ili Marka Aurelija, Epikur progoni smrt iz bitka (...) Da bi izmakao sudbi, u divnom porivu koji ćemo naći i u naših klasika, Epikur ubija osjetljivost; a ponajprije prvi krik osjetljivosti koji je nada (...) sva nesreća ljudi potječe od nade što ih otima šutnji tvrđave, što ih baca na zidine na iščekuju spasenje (...) Zato Epikur ne niječe bogove, on ih udaljuje, ali tako vrtoglavo brzo da duši nema drugog izlaza nego da se opet zazida (...) Epikur smatra, kad već treba umrijeti, da čovjekova šutnja bolje priprema na tu sudbinu od božanskih riječi.“ (Camus 1976b: 35–37)

Camusova *mediteranska misao* ujedno je i sinteza većine tema koje se provlače kroz *Pobunjenog čovjeka*. Istaknimo za ovaj rad njegove najrelevantnije kritike usmjerene prema fašizmu, a posebno staljinizmu. Ovdje, možda i više nego li na bilo kojem drugom mjestu Camusovog stvaralaštva zahvaćenog u ovom radu, izvire njegova filozofska inferiornost u odnosu na književne sposobnosti koje su mu ipak puno jača strana. Camus uopće ne razmatra bjelodane činjenice da je fašizam nastao u srcu Mediterana, da su njegovi sunarodnjaci Francuzi, baš kao i Talijani i Španjolci stoljećima provodili agresivne kolonijalne politike, a konstantno prebacivanje krivice na Hegela za „imperijalne snove“⁶⁸ Njemačke, uz druge primjere namjernih ili nenamjernih simplifikacija, razotkrivaju Camusovo površno poznavanje povijesti filozofije. (Ottmann 2015:51)

Ipak, unatoč tome što bi se to lako dalo zaključiti, kod Camusove mediteranske misli nije riječ o ideologiziranoj geografiji, niti zaziva neku eventualno podjelu na globalni Sjever i Jug. Tome u prilog ide i pohvala koju uputio skandinavskim demokracijama u poglavlju

⁶⁸ „U Njemačkoj nacionalni osjećaj od početka nedostaje. Njega je nadomjestila svijest o rasi, koju su zbrda-zdola stvorili njemački intelektualci. Daleko otrovnije, Nijemca zanima vanjska politika – Francuza unutarnja.“ (Camus 1976a: 159)

Pobunjenog čovjeka pod nazivom *Sredozemna misao*, gdje Camus ističe skandinavske demokracije kao primjer uspješnog pomaka prema pravednijem društvu:

„Današnje skandinavske države, da damo samo jedan primjer, pokazuju koliko ima umjetnog i ubitačnog u posve političkim suprotnostima. Najprirodniji sindikalizam pomiruje se tu s ustavnom monarhijom i ostvaruje približenje jednom pravednom društvu. Povijesna i racionalna Država, naprotiv, nastojala je najprije uništiti zauvijek ćeliju zvanja i općinsku samostalnost.“ (Camus 1976b: 291)

Camus ne čini veliku razliku između dominantnih politika Istoka i Zapada u drugoj polovici 20. stoljeća. I na jedno i drugo gleda kao na povredu mediteranskog načina života odnosno onoga što on implicira – krenuvši od ravnoteže života i prirode, pa do svega onoga što nalazimo na posljednjim stranicama *Pobunjenog čovjeka*:

„U podne mišljenja⁶⁹ pobunjenik tako odbija božanstvenost kako bi podijelio zajedničke borbe i zajedničku sudbinu. Mi se odlučujemo na Itaku, vjernu zemlju, odvažno i skromno mišljenje, oštrouman čin, velikodušnost čovjeka koji zna. U svjetlosti svijet ostaje prva i posljednja ljubav. Naša braća dišu pod istim nebom kao i mi, pravda živi. Tada se budi čudna radost koja pomaže živjeti i umirati, pa ćemo otad odbijati da je odgađamo za poslije. Na bolnoj zemlji ona je žilav korov, gorka hrana, surov vjetar s mora, stara i nova zora. S njezinom ćemo pomoću obnoviti za vrijeme bitaka dušu ovoga doba i Europu koja neće ništa isključivati: ni onu utvaru, Nietzschea (...) ni onog proroka pravde Marxa. (...) Svatko kaže drugom da on nije Bog; tu se završava romantizam.“ (Camus 1976b: 299)

Već je bilo riječi o govoru koji je Camus održao povodom dodjele Nobelove nagrade 1957. iz kojeg se jasno iščitava njegov stav kako je primoran sudjelovati u politici⁷⁰, možda čak i protiv svoje volje. Naime, on u politici ne vidi ispunjenje čovjekove sudbine, već to vidi u prirodi. Ranije u radu ukazano je na značaj koji Camus pridaje prirodi, kao i na njegovo inzistiranje na primatu sadašnjeg trenutka u odnosu prema prošlosti i/ili budućnosti. Zato je Camus bijesan na političare s desnog i lijevog spektra – umjesto da se odmah koncentriraju na smanjenje patnje, oni je samo povećavaju, pritom legitimizirajući nasilje:

⁶⁹ Ovdje se Camus referira na Nietzschea, odnosno trenutak iz *Kako je govorio Zaratustra*: „Veliko podne“ (ili „sredina dana“) označava trenutak kada je akumulacija znanja i uvida dostigla svoj vrhunac.“ (Burnham 2015: 236)

⁷⁰ Camus još u kolovozu 1937. godine zapisuje zanimljivu opasku o politici u svom dnevniku: „Svaki put kad čujem politički govor ili pročitam što pišu oni koji nama upravljaju, već godine i godine hvata me užas, jer ni u čem ne čujem ljudski prizvuk. To su uvijek iste riječi kojima se kazuju iste laži. A u tome što se ljudi tome prilagođavaju i što bijes naroda još nije rastrgao marionete, vidim dokaz da ljudi ne pridaju nikakvu važnost svojoj vladi i da se poigravaju čitavim jednim dijelom svog života i svojih takozvanih životnih interesa.“ (Camus 1976a: 40)

„S desna na lijevo, svi, s izuzetkom nekoliko prevaranata, vjeruju da je njihova specifična istina ta koja će učiniti ljude sretnima. A ipak, kombinacija svih tih dobrih namjera stvorila je sadašnji pakleni svijet, gdje se ljudi ubijaju, prijete im i deportiraju ih, gdje se priprema rat, gdje se ne može slobodno govoriti a da se ne bude vrijeđan ili izdan.“ (Camus 1968: 4)⁷¹

4. POLITIKA

„Ideološki je imperij vratio socijalizam natrag i uništio većinu tekovina sindikalizma. Jer, sindikalizam je polazio od konkretne osnove, zvanja, koje je u gospodarskom poretku ono što je općina u političkom; živa stanica na kojoj se izgrađuje organizam, dok cezarska revolucija polazi od doktrine i u nju silom uvodi stvarnost. (...) Revolucija 20. stoljeća tvrdi, naprotiv, kako se oslanja na gospodarstvo, ali ona je prije svega politika i ideologija. Ona po svojoj prirodi ne može izbjeći strahovladu i nasilje nad stvarnim.“ (Camus 1976b: 290–291)

Već se iz ovog citata naziru Camusovi politički stavovi⁷². Naime, on ih gradi u opreci s fašizmom, nacizmom i komunizmom u Rusiji. Revolucionarni teror postaje institucionaliziran kroz uspostavu i jačanje države, bilo u iracionalnom obliku Mussolinijevog fašizma i Hitlerovog nacizma ili kroz racionalnu državu izgrađenu u komunističkoj Rusiji. Međutim, za razliku od iracionalne nacističke revolucije, koja je težila osvajanju novih teritorija bez namjere stvaranja svjetskog carstva⁷³, ruski komunizam je, nakon "smrti Boga", ambiciozno namjeravao pokrenuti svjetsku revoluciju s ciljem konačne izgradnje savršene svjetske države, u kojoj će čovjek biti uzdignut do božanskog statusa.“ (Ibid., str. 181–182)

Međutim, Camus kritizira i liberalno-demokratsko poimanje politike. U predavanju povodom dodjele Nobelove nagrade 1957. godine na idući je način opisao svoj pogled na moderno društvo:

⁷¹ Camus, A. (1968). *Neither Victims nor Executioners*. Str: 4.

⁷² Camus nije tajio da je pobornik „socijalizma s ljudskim likom“, no baš kao i Hannah Arendt veoma rano počinje promišljati nacizam paralelno sa staljinizmom svodeći ih na zajednički nazivnik „totalitarnih teokracija“. Doduše, Camus u *Pobunjenom čovjeku* posvećuje odvojena poglavlja nacizmu i staljinizmu. U trećem djelu knjige pod nazivom *Povijesna pobuna* nalazimo poglavlje pod naslovom *Državni teror i iracionalni teror* posvećen nacističkom totalitarizmu, a odmah iza toga poglavlje *Državni teror i racionalni teror* posvećen staljinizmu: „Camus podcrtava da ih prožima srodna logika: zajednička im je zaslijepljenost i robovanje ideologijama koje u oba slučaja funkcioniraju na način religija oboružanih divovskim državnim i policijskim aparatima.“ (Tarle 1991: 132)

⁷³ „Ali iako su malo-pomalo težili da vode svijet, fašistički mistici nisu nikada imali zbiljskih pretenzija na svjetski imperij. Zaučuden svojim pobjedama, Hitler je u najboljem slučaju od provincijskih izvora svojeg pokreta skrenuo prema neodređenu snu o nekom imperiju Nijemaca koji nije imao veze s univerzalnim carstvom.“ (Camus 1976b: 181)

„Već otprilike čitavo jedno stoljeće živimo u društvu koje nije društvo novca u smislu zlata i srebra – ti plemeniti metali, naime, i te kako mogu pobuđivati putene strasti – nego je društvo njihovih apstraktnih simbola. Društvo u kojem vladaju trgovci može se definirati kao društvo u kojem stvari uzmiču pred znakovima. Kada jedna vladajuća klasa više ne mjeri svoja bogatstva jutrima zemlje ili zlatnim polugama nego brojkama koje idealno odgovaraju određenom broju operacija razmjene, onda ona u središte svoga iskustva i svijeta neizostavno postavlja stanovitu mistifikaciju. Društvo zasnovano na znakovima po svojoj je biti artificijelno društvo u kojem je zamagljena istina čovjekove utjelovljenosti. Stoga ne čudi da je to društvo usvojilo – promičući ga u vlastitu religiju – takav moralni sustav koji se zasniva na formalnim načelima pa onda riječi kao što su sloboda i jednakost ispisuje kako po svojim tamnicama tako i po svojim novčarskim hramovima.“ (Camus 1957b: 317)

Na ovom mjestu, ključno je ukazati na distinkciju koju Camus čini između „politike odozgo“ i „politike odozdo“. Camus na razliku u ova dva pristupa ukazuje u zbirci eseja *Ni žrtve ni krvnici*, gdje tvrdi da se svijet može ujediniti „odozgo“ isključivo posredstvom tadašnjeg SSSR-a ili SAD-a. (Camus 1968: 11) Camus tu ideju naziva „odvratnom“, primarno iz uvjerenja da taj cilj ne može biti postignut bez razornog rata koji bi za čovječanstvo bio poguban. (Ibid.) Camus pritom konstatira kako Marx nije predvidio strelovit razvoj tehnologije oružja, pa unatoč tome što je mogao opravdati Francusko-pruski rat 1870. godine koji se vodio *Chassepot* puškama i „zažmiriti“ na sto tisuća leševa u svrhu ostvarenja sreće stotina milijuna ljudi, u njegovom vremenu bi eventualni rat podrazumijevao preveliki rizik:

„U Marxovoj perspektivi, sto tisuća leševa nisu ništa ako su cijena sreće stotina milijuna ljudi. No, sigurna smrt milijuna ljudi za hipotetičku sreću preživjelih čini se prevelikom cijenom. Nevjerojatna brzina kojom su se oružja razvijala, povijesna činjenica koju je Marx ignorirao, prisiljava nas da ponovno postavimo cijelo pitanje sredstava i ciljeva. A u ovom slučaju, sredstva nam ne ostavljaju mnogo sumnje o cilju. Bez obzira na željeni cilj, ma koliko uzvišen i potreban bio, bilo da je riječ o sreći, pravdi ili slobodi – sredstva koja se koriste za postizanje tog cilja predstavljaju toliki rizik i toliko su nerazmjerna skromnim nadama za uspjeh, da, u svoj trijeznoj objektivnosti, moramo odbiti preuzeti taj rizik.“ (Ibid., str. 12)⁷⁴

S druge strane, veoma je rano postao procesa globalizacije koji implicira nužnost međudržavne suradnje na raznim poljima. Zato u „politiku odozdo“, barem u globalnim razmjerima, ne polaže previše nade jer se gibanja u suvremenom društvu međusobno pokreću

⁷⁴ Camus, A. (1968). *Neither Victims nor Executioners*. Str: 12.

„domino efektom“, a patnje i nasilja ima posvuda⁷⁵. Ipak, Camus lokalne zajednice (općine) postavlja u suprotnost apstraktnoj državi, a objašnjenje još jednom možemo pronaći u solidarnosti. Pobunjeni čovjek kojeg smo ranije opisali prelazi iz apsurdnog čovjeka u pobunjenog čovjeka na valu zajedničke borbe protiv nepravde i patnje te gradi lanac solidarnosti s drugima, što se najbolje očituje u malim sredinama. Camus nastoji naglasiti važnost moralnog djelovanja jer harmonija je za njega harmonija s drugima. Lokalna zajednica za Camusa je „živa stanica na kojoj se izgrađuje organizam, dok cezarska revolucija polazi od doktrine i u nju silom uvodi stvarnost“. (Camus 1976b: 290) Drugim riječima, lokalna zajednica je za Camusa mjesto bliskih ljudskih odnosa, a država sinonim za birokraciju i kontrolu masa:

„Općina „protiv Države, konkretno društvo protiv apsolutističke tiranije, promišljena sloboda protiv racionalne tiranije, altruistički individualizam protiv kolonijalizacije masa, jesu dakle antonimije koje još jednom izražavaju suočenje mjere i nedostatka mjere koje ispunja povijest Zapada od antičkog svijeta.“ (Ibid., str. 292)

Prikazano je kako se Camus u *Strancu* kroz lik Mersaulta dotaknuo teme ubojstva, kao i u *Kaliguli* i *Pismima jednom njemačkom prijatelju*. Tu Camus objašnjava okolnosti u kojima bi ono bilo opravdano, no osim tih primjera većina njegovog političkog angažmana imala je za cilj eliminaciju političkog nasilja. Zbog svog stava prema marksizmu i komunizmu, Camus je na sebe navukao bijes lijeve pariške obale. Spomenimo dva primjera Camusovih suvremenika koji su se teško obrušila na njega, i to tek nakon njegove smrti. Knjiga Anne Durand (pseudonim nepoznate osobe) iz 1961. godine pod nazivom *Slučaj Albert Camus* etiketira Camusa kao „buržuskog pisca“, za razliku od Sartrea koji se uspio otrgnuti svom buržujskom podrijetlu (Tarle 1991: 19) Takvo etiketiranja Camusa teško može biti opravdano s obzirom na to da je odrastao u ekstremnom siromaštvu. Autorici ili autoru te knjige očito je Camusovo odbacivanje revolucionarnih ideja dovoljno da ga se nazove „buržujskim piscem“, što je sasvim neutemeljeno (Ibid.) Međutim, puno je jače odjeknula knjiga Jean-Jacquesa Brochiera *Albert Camus – filozof za završne razrede gimnazije* objavljena 1970. godine. Kao što je razvidno već iz samog naslova, Brochier banalizira Camusovu misao, dovodeći u pitanje njegov intelektualni kredibilitet potkrjepljujući to Camusovim bavljenjem „trivijalnim temama“ poput morala i formalne demokracije (Ibid., str. 17–18)

⁷⁵ „Danas znamo da više nema otoka, da su granice samo crte na karti. Znamo da smo u svijetu koji se sve brže ubrzava, gdje se Atlantik prelazi za manje od jednog dana, a Moskva razgovara s Washingtonom u nekoliko minuta, prisiljeni na bratstvo – ili na suučesništvo. Četrdesete su nas naučile da ozljeda nanescena studentu u Pragu istovremeno pogađa radnika u Clichyju, da krv prolivena na obalama srednjoeuropske rijeke tjera teksaškog farmera da prolije vlastitu krv u Ardenima, koje prvi put vidi. Nema patnje, nema mučenja nigdje u svijetu koje ne utječe na naše svakodnevne živote.“ (Camus 1976b: 10)

U radu je već navedeno da Camus gradi odbijanje svake vrste totalitarnog razmišljanja na pobuni protiv apsurd, ali i nepravde i smrti. Njegova pobuna započinje individualnim odgovorom, no bez kolektivnog konsenzusa odnosno zajedničkog stavljanja primata na pobunu, nemoguće je nadvladati nihilističko stanje koje prijete „post-kršćanskom čovjeku“:

„Iako Camusova metoda nije u cijelosti vjerna kanonima logike – ili doista empirijskoj stvarnosti – vjerovao je da je uspio ovjeriti osnovne vrijednosti izgradnjom na temelju osobnog iskustva (...) pokušao je pokazati svojim sunarodnjacima da je njihova revolucionarna tradicija djelomično odgovorna za izdaju čovjeka u suvremenom svijetu, ali da se u njoj i dalje mogu pronaći resursi, koji ako se kombiniraju s njihovom instinktivnom pobunom protiv nehumanosti, mogu dovesti modernu Europu do izgradnje civilizacije u kojoj će se ljudska priroda kultivirati, a ne kontrolirati.“ (Willhoite 1961: 414)⁷⁶

Camus nije tajio da je pobornik „socijalizma s ljudskim likom“, no baš kao i Hannah Arendt veoma rano počinje promišljati nacizam paralelno sa staljinizmom svodeći ih na zajednički nazivnik „totalitarnih teokracija“⁷⁷. Doduše, Camus u *Pobunjenom čovjeku* posvećuje odvojena poglavlja nacizmu i staljinizmu⁷⁸. U trećem djelu knjige pod nazivom *Povijesna pobuna* nalazimo poglavlje pod naslovom *Državni teror i iracionalni teror* posvećen nacističkom totalitarizmu, a odmah iza toga poglavlje *Državni teror i racionalni teror* posvećen staljinizmu:

„Camus podcrtava da ih prožima srodna logika: zajednička im je zaslijepljenost i robovanje ideologijama koje u oba slučaja funkcioniraju na način religija oboružanih divovskim državnim i policijskim aparatima.“ (Tarle 1991: 132)

Bitno je istaći i Camusovu kritiku kako kapitalističkog modela razvoja tako i određene inačice marksističke teorije povijesti koju nalazimo u zbirci eseja *Ni žrtve ni krvnici*:

„Priznajmo, dakle, da nas naše odbijanje legitimiranja ubojstva prisiljava na preispitivanje cjelokupne ideje utopije. Ovo se čini jasnim: utopija je sve što je u suprotnosti sa stvarnošću. S tog stajališta, potpuno bi utopijski bilo željeti da ljudi više ne ubijaju jedni druge. To bi bila apsolutna utopija. Ali puno je zdravija utopija koja inzistira da se ubojstvo više ne

⁷⁶ Willhoite, F. H. (1961). Albert Camus' Politics of Rebellion. *The Western Political Quarterly*, 14(2), 400–414. <https://doi.org/10.2307/443596> str: 414

⁷⁷ Unatoč tome što je Camus mnoge Marxove uvide smatrao korisnima i ispravnima, uslijed njegovih vlastitih životnih iskustava njegova percepcija marksizma postaje podosta iskrivljena: „Njegovi susreti s komunističkim autoritarnim manipulacijama radničko-seljačkih borbi u Alžiru 1930-ih godina, kao i u neposrednom poslijeratnom razdoblju u Francuskoj i tijekom hladnog rata u nastajanju, doveli su ga do povezivanja marksizma sa staljinističkim izopačenjima. Čini se da je to oblikovalo horizont kroz koji je proučavao Marxovu misao, što ga je zaslijepilo u kontekstu Marxove filozofske antropologije.“ (Spritzen 1988: 76)

⁷⁸ Ipak, nemoguće je ne primijetiti da Camus u ogromnom dijelu knjige vodi bitku s „racionalnim ubojstvima“ počinjenim od strane komunista.

legitimira. Zapravo, marksistička i kapitalistička ideologija, obje temeljene na ideji napretka, obje sigurne da će primjena njihovih principa neizbježno dovesti do skladnog društva, utopijske su.“ (Camus 1968: 4)

Zaključno, Camusovo političko djelovanje može se interpretirati kao snažna osuda totalitarizama koji dolaze i s lijevog i desnog političkog spektra, kao i poziv na suzdržanost i razum. Smatrao je da je potrebno oružjem krenuti u borbu protiv nacizma, no nakon Drugog svjetskog rata, unatoč tome što je i sam kao ljevičar pomogao u razvijanju ideologije jedne strane, nije deklarirano stao ni na stranu Zapada ni na stranu Istoka. Camus je smatrao da je polarizacija Istok-Zapad otišla predaleko u generiranju suprotstavljenih političkih realizama te da je ostao samo mali prostor za njegov više idealistički pristup. Ipak, on je inzistirao da se taj prostor koristi i uveća, kako iz perspektive filozofa, tako i iz perspektive umjetnika. U tekstu *Umjetnik i njegovo vrijeme*, Camus govori o posljedicama političkog realizma na umjetnost:

„Da, socijalistički realizam morao bi priznati da je srodnik, da je blizanac političkog realizma. On žrtvuje umjetnost zbog cilja koji je umjetnosti stran ali mu na ljestvici vrijednosti izgleda viši. Jednom riječju, on privremeno dokida umjetnost da bi najprije gradio pravdu. Kada pravda bude uspostavljena, u neodređenoj budućnosti, umjetnost će uskrsnuti (...) Barbarstvo nikad nije privremeno, Ne da se ono ograničiti na neko područje pa je normalno da s umjetnosti proširi na običaje i mentalitete. Tada vidimo kako se iz ljudske nesreće i krvi rađa beznačajna književnost, dodvorničko novinarstvo, službeni foto-portret i umjetnost jeftinog ćudoređa gdje mržnja nadomješta religiju.“⁷⁹ (Camus 1995a: 326)

4.1 Kritika marksizma

Camus je puno kritičniji prema marksizmu nego prema samom Marxu. Naime, on je njegovu kritičku metodu u dekonstrukciji kapitalizma kao ekonomskog modela veoma cijenio, nazivajući ga „neusporedivim opametiteljem“ i nenadmašivim analitičarom.“ (Tarle 1991: 133) O tome piše i u poglavlju *Pobunjenog čovjeka* pod naslovom *Revolucionarno proročanstvo*:

„Njegov je napor bio najplodniji u razotkrivanju zbilje skrivene iza formalnih vrijednosti svojega doba. Njegova teorija mistifikacije još vrijedi, svakako zbog toga što je

⁷⁹ Napomenimo da Camusovoj kritici ne izmiču ni umjetnici s desnog političkog spektra: „Obje te estetike koje su dugo bile u sukobu, i ona što preporuča potpuno odbijanje sadašnjosti kao kao i ona što tobože odbacuje sve što nije sadašnjost, na koncu se sastaju – daleko od stvarnosti – podudarajući se u laži i dokidanju umjetnosti. Desni akademizam zatvara oči pred ljudskom nesrećom, a lijevi se akademizam njome pokušava okoristiti. U oba slučaja nesreća je uvećana dok je umjetnost zanijekana.“ (Camus 1957: 327)

općevažeca te se može također primijeniti na revolucionarne mistifikacije.“ (Camus 1976b: 195)

S druge strane, Camus je u sukobu s proročanskim aspektom kod Marxa, odnosno utopističkom dimenzijom njegove filozofije koju su dodatno produbili njegovi sljedbenici:

„U Engleskoj 19. stoljeća, sred patnje i užasne bijede što ih je izazvao prijelaz od zemljišnog kapitala na industrijski, Marx je našao mnogo elemenata da razvije uzbudljivu analizu prvotnog kapitalizma. Što se tiče socijalizma, osim pouka, uostalom suprotnih njegovim doktrinama koje je mogao izvući iz francuskih revolucija, bio je prisiljen govoriti o njemu u futuru i apstraktno. Nećemo se stoga začuditi što je što je u svojem nauku mijesao najispravniju kritičku metodu s najspornijim utopijskim mesijanizmom. Nesreća je u tome što se kritička metoda, koja bi se po definiciji bila prilagodila stvarnosti, sve više odvajala od činjenica što je je vjernija htjela ostati proročanstvu (...) Za Marxa se može reći da se većina njegovih predviđanja sukobila s činjenicama u isto doba dok je njegovo proročanstvo bilo predmetom sve veće vjere.“ (Camus 1976b: 183–184)

Dalje nastavlja: „Razlog tome je jednostavan: predviđanja bijahu kratkoročna i mogla su se provjeriti. Proročanstvo je veoma dugoročno i ima na svojoj strani ono što utemeljuje čvrstoću religija: nemogućnost da se dokaže. Kada su se rušila predviđanja, proročanstvo je ostajalo kao jedina nada. Iz toga proizlazi da jedino ono vlada nad našom poviješću. Marksizam i njegovi sljedbenici ispitivat će se ovdje samo s gledišta proročanstva.“ (Ibid.)

U kontekstu Camusove analize Marxa, najveću pažnju u *Pobunjenom čovjeku* plijeni poglavlje pod nazivom *Promašaj proročanstva*⁸⁰. Camus ovdje s primjetnom dozom humora započinje povijesni pregled raznih „proročanstava“:

„Hegel veličanstveno završava svoju povijest godinom 1807, Sensimonisti smatraju da su revolucionarni potresi iz 1830. i 1848. posljednji. Comte umire 1857. pripremajući se da se popne na katedru odakle bi propovijedao pozitivizam čovječanstvu koje se napokon odvratilo

⁸⁰ „S obzirom na to da se u *Pobunjenom čovjeku* opisuje pozadina devijacija suvremene revolucionarne politike, on je postao glavni politički događaj. Pa čak i oni koji nisu slijedili Camusa stranicu po stranici teško da su mogli predvidjeti njegov opis kako se impuls za emancipaciju pretvorio u organizirano, racionalno ubojstvo. Od svoje prve pojave do danas, mnogi čitatelji *Pobunjenog čovjeka* vidjeli su se u jalovom pokušaju pobunjenika da stvori red u apsurdnom univerzumu. Snaga knjige leži u njenom istraživanju polazišnih točaka, projekata, slabosti, iluzija i iskušenja nedavnih generacija. Kako je tradicionalna religija izgubila svoju snagu, mladi ljudi su odrasli s osjećajem da je sve moguće. Moderni sekularizam ide k nihilističkom stanju uma jer mu nedostaje ono što Camus smatra da spašava duše: život je apsurd, pa iako se moramo pobuniti, ništa ne može stvoriti red ili ukloniti obilježja smrti.“ (Aronson 2007: 188)

od svojih zabluda. S istim slijepim romantizmom Marx prorokuje besklasno društvo i rješenje tajne povijesti. On je ipak razboritiji pa ne utvrđuje datum⁸¹ (Ibid., str. 204)

Camus ne pristaje na Povijest kao apsolut, a pogotovo na korištenje svih sredstava (uključujući i nasilje) u ime neke uzvišene budućnosti koja bi trebala uslijediti. On je dakle postavio s jedne strane logiku povijesti prema kojoj bi marksizam i nasilje bili opravdani – a s druge moralne vrijednosti koje postoje neovisno o povijesti. (Aronson 2007: 144) Camus je zaključio da je ispravno ovo drugo, počevši od toga nastoji pronaći reformsko rješenje za hladnoratovsku podjelu koja bi spriječila eventualnu eskalaciju novog rata. Rješenje je za njega odbacivanje pomisli o bilo kakvoj revoluciji, no inzistira na međunarodnoj demokraciji i zajedništvu. Podsjetimo i da je Camus opravdao nasilje u slučaju oslobađanja Francuske od nacističke okupacije u *Pismima jednom njemačkom prijatelju* kao posljednje rješenje, no u kontekstu Hladnog rata on je zauzeo jedno „antihladnoratovsko, antikomunističko, reformističko ljevičarstvo“ koje u samom srži ima odbijanje upotrebe oružja protiv SSSR-a čime je zapravo ponovno odabrao „treći put“. (Ibid., str. 144) Istaknimo ovdje još jednom Camusov skepticizam prema uvođenju apsoluta u politički sustav, što je za njega put u represiju i dogmatizam. Camus O tome piše u *Pobunjenom čovjeku*, točnije u poglavlju *S onu stranu nihilizma*:

„Ima, dakle, za čovjeka neki čin i neko mišljenje koji su mogući na njemu pripadnoj srednjoj razini. Svaki ambiciozniji pothvat otkriva svoju proturječnost. Apsolutno se ne dostiže, a pogotovo se ne stvara kroz povijest. Politika nije religija, ili je onda inkvizicija. Kako bi društvo definiralo neki apsolut? Svatko možda ima traži taj apsolut za sve. Ali društvo i politika imaju samo zadatak da se ravnaju poslovima svih kako bi svatko imao dokolicu i slobodu od te zajedničke potrage. Povijest se tada više ne može uzdići u predmet kulta.“ (Camus 1976b: 295)

Camus smatra da je Marx istovjetan kršćanstvu utoliko što zagovara utopijski mesijanizam. Naime, od odbija „carstvo ciljeva“ na koje gleda kao na suvremenu inačicu „nebeskog carstva“, odnosno alat društvene mistifikacije. Za njega su takvi ideali, uključujući i marksizam, tek supstituti religijskog obećanja nebeskog kraljevstva. Kako bi potkrijepio svoju tvrdnju, on povijesnim presjekom prikazuje kako je od 19. stoljeća nadalje i znanost korištena kao podrška utopijskim vizijama. Međutim, umjesto „kraljevstva čovjeka“, svijet je u međuvremenu prošao kroz razorne ratove, a ideal totalne pravde nije se ni približno ostvario :

⁸¹ Ukratko, Camus ukazuje na neke aspekte Marxovog „proročanstva“ koji se nisu ostvarili. On između ostalog tvrdi da ekonomske krize koje su prema Marxu trebale biti sve češće uslijed kapitalističkog ovladavanja tajnama planirane proizvodnje postaju sve rjeđe te da su sindikati i razne reformske inicijative postigli opipljive uspjehe po pitanju životnog standarda i poboljšanja radnih uvjeta. (Camus 1976b: 206–207)

„Carstvo ciljeva koristi se kao vječni moral i carstvo nebesko u svrhe društvene mistifikacije (...) Marksizam će se ubuduće očitovati, protiv sebe sama i neizbježnom logikom, u intelektualnom cezarizmu koji treba da sada opišemo (...) Narodima koji su gubili nadu u kraljevstvo nebesko oni su obećali kraljevstvo čovjeka. Propovijedanje čovjekove države postajalo je sve ustrajnije do kraja 19. stoljeća, kada je postalo u pravom smislu vizionarsko te je stavilo izvjesnost znanosti u službu utopije. Ali kraljevstvo se udaljilo, golemi su ratovi opustošili najstariju od svih zemalja, krv pobuna prekrila je zidove gradova, a totalna se pravda nije približila.“ (Camus 1976b: 217–218)

Međutim, kako vrsni Camusov biograf Ronald Aronson ističe, pitanje je koliko je Camus uopće čitao, odnosno razumio Marxa, barem 1945. godine. Naime, već smo upozorili da su Camusove simplifikacije Marxove misli poprilično učestale. U kontekstu ovog rada, posebno je bitno ukazati na Camusovo olako izjednačavanje marksizma i ubojstva:

„Camusovo sustavno uparivanje marksizma i ubojstva još je jedna dalekosežna i nepotvrđena tvrdnja. Camus je možda mislio na opravdanja koja su članovi partije imali za Staljinove zločine, ali oskudno izjednačavanje marksizma i ubojstva nema nikakvog smisla, što mu je pripadnik SFIO-a Guy Mollet, marksist i umjereni socijalist, i rekao. Camus je dotaknuo neke propuste marksizma, ali je nejasan način na koji je to učinio. Problem u njegovim tvrdnjama o Sartreu i marksizmu nije samo u njegovom argumentiranju, nego prije u odsustvu bilo kakvih argumenata.“ (Aronson 2007: 136)

Camus zaziva kraj ideologija odnosno ideoloških utopija, a francuske socijaliste poziva da upravo u tom svjetlu koriste i marksizam. Drugim riječima, Camus aludira da bi marksizam trebao biti primarno kritička metoda, a ne apsolutna filozofija koja legitimira nasilje. On marksizmu zamjera utopijsku dimenziju, i ponovno poziva na moralno prihvatljive pristupe u političkom djelovanju:

„Oni će ili priznati da cilj opravdava sredstva, u tom slučaju se ubojstvo može legitimirati; ili će odbaciti marksizam kao apsolutnu filozofiju, ograničavajući se na njegov kritički aspekt, koji je često vrijedan. Ako odaberu prvo, njihova moralna kriza će biti završena, a njihova pozicija nedvosmisljena. Ako odaberu drugo, oni će predstavljati primjer kako naše razdoblje označava kraj ideologija, odnosno apsolutnih utopija koje se uništavaju u povijesti zbog cijene koju na kraju zahtijevaju. Tada će biti potrebno odabrati skromniju i manje skupu utopiju. Barem se u tim terminima, odbijanje da se legitimira ubojstvo, prisiljava nas da postavimo problem.“ (Camus 1968: 7–8)⁸²

⁸² Camus, A. (1968). *Neither Victims nor Executioners*. str: 7–8.

Camus kao primjer neprihvatljivog političkog djelovanja neumorno ističe sovjetske koncentracijske logore. To je i točka razlaza njega i Sartrea, koja je uvjetovala Camusa i njegovo stvaralaštvo. Ovdje nije cilj veličati Camusovu „moralnu pobjedu“ u odnosu na Sartrea. To bi bez pravog konteksta bilo u potpunosti pogrešno barem u istoj mjeri koliko i nazvati Camusa „buržujskim piscem“. Sartre se opredijelio za marksizam, no nije oduvijek bio marksist, a Camus nikad nije bio kapitalist, no zbog iskrivljenje percepcije uslijed hladnoratovskih zbivanja, njih se u literaturi često suprotstavlja na suprotne strane što lako dovodi do ishitrenih zaključaka. Sartre je puno manje kritizirao logore nego Camus, no to ne znači da nije kritizirao određene politike SSSR-a. Sartre je smatrao da kritiziranje logora daje dodatni legitimitet Zapadu, a Camus je progovarao iz perspektive ljevičarske, sekularne inteligencije o carstvu zatvorskih logora koji su za njega bili neprihvatljivi. (Tall 1979: 247)

Na kraju pregleda Camusovog odnosa prema Marxu, marksizmu, komunizmu i staljinizmu možemo konstatirati da Camus nije bio toliko žustri protivnik Marxa, koliko Sartrea i staljinizma. Najgora Camusova pogreška je olako izjednačavanje marksizma i ubojstva bez jasnog iščitavanja Marxa. S druge strane, Camus je blizak Marxu po pitanju kritike kapitalizma i borbe za pravdu. Camusovo moralno i filozofsko gnušanje prema nasilju i samim time njegova pozicija prema slobodi i utopijskim ideologijama rezultirala je mjestimičnom simplifikacijom ili potpunim iskrivljavanjem Marxove misli. U skladu s tim, Aronson s pravom postavlja iduća pitanja:

„Stvarajući veliki problem od nuklearnog oružja i marksističkog nasilja, Camus je rijetko kad primjećivao nasilje koje je prakticirala francuska vlada preko mora ili kod kuće. I dok je trošio ogromnu energiju da analizira ono što je smatrao kao stvarno komunističko nasilje, posebice *tamo* u Sovjetskom savezu, gdje je trijumfiralo, napravio je nekoliko kritičkih komentara na državno i sustavno nasilje, i to samo onda kada se radilo o posebnim slučajevima, koja su potjecala *odavde*, iz Francuske. Pa ipak, tijekom posljednjih godina Camusovog života, Francuska je bila zaglibljena u kolonijalnim ratovima. Kako je onda Camus mogao reći da je marksizam jednak ubojstvu ali kapitalizam ili kolonijalizam nisu?“ (Aronson 2007: 146)

4.2 Anarho-sindikalizam

Camus poglavlje *Mediteranska misao*, pretposljednje u *Pobunjenom čovjeku*, započinje pohvalom sindikalizma. Naime, na granici *mi jesmo*, spomenutoj u poglavlju ovog rada posvećenom Camusovom prelasku iz individualne u kolektivnu perspektivu na valu

solidarnosti, Camus obrađuje revolucionarni sindikalizam nastao u Španjolskoj. U suprotnost mu postavlja cezarsku revoluciju u Rusiji. Camus navodi da se duh španjolskog, talijanskog i francuskog sindikalizma može zajednički nazvati *sunčanom mišlju* nastalu na starogrčkoj ravnoteži prirode i postojanja (Camus 1976b: 291). Ponovno, Camus u suprotnost *Mediterranu* postavlja njemačke ideologije povijesti, ovaj put u nešto kompleksnijem međuodnosu:

„Pravi sukob ovog stoljeća nije toliko između njemačkih ideologija povijesti i kršćanske politike, koje su na stanovit način sukrivci, koliko između njemačkih snova i sredozemne tradicije, vječnog mladićstva i muževne snage, čežnje, podjarene spoznajom i knjigama, i hrabrosti otvrdle i obasjane u životnom toku, i napokon između povijesti i prirode.“ (Camus 1976b: 292)

Camus nastavlja objašnjavati kako je kršćanstvo doseglo svoju univerzalnost crpeći inspiraciju od Grka, no s vremenom se odrekla svoga sredozemnog naslijeđa i odbacila prirodu u korist povijesti. (Ibid.) Camus se u cijelom poglavlju referira na prostor *Juga*, no podsjetimo, taj prostor kod njega nije neka vrsta ideologizirane geografije, što smo vidjeli na primjeru pohvale skandinavskih demokracija.

Camus u svojem stvaralaštvu nije ustupio značajniji prostor ekonomiji ili konkretnije kritici kapitalizma, no nedvosmisleno se zalagao za demokratsko socijalističko društvo, zastupao egalitarističke i socijalne vrijednosti koje su bile „nekonformističke, demokratske, individualističke i anti-autoritativne.“ (Aronson 2007: 78) Zanimljiva je opaska koju bilježi u svome dnevniku između 1948. i 1951. godine:

„Intelektualci stvaraju teoriju, mase ekonomiju. Na kraju intelektualci koriste mase, a preko njih teorija koristi ekonomiju. Zato moraju održavati opasno stanje i ekonomsku podređenost – da mase ostanu mase za manevar. Prava je istina da ekonomija predstavlja građu povijesti. Ideje se zadovoljavaju time da je vode.“ (Camus 1976a: 403)

Čini se da Camus ovdje ukazuje da su masama često neshvatljive teorije koje stvaraju intelektualci, čime te iste teorije postaju vodiči za mase, a posljedično i sredstva manipulacije. „Opasno stanje“ podrazumijeva mase koje su ekonomski ovisne, a samim time i kontrolirane za političke ciljeve intelektualaca. Nadalje, Camus ukazuje na jaz između kreativnog i manualnog rada koji je karakterističan za moderno doba. Naime, on smatra da je industrijsko društvo radniku oduzelo dostojanstvo prisilivši ga da zatomi svoje interese, kreativnost i inteligenciju – kako u odnosu na sam rad – tako i na ono što proizvodi:

„Industrijsko će društvo otvoriti putove civilizaciji jedino kada bude vratilo radniku dostojanstvo stvaraoca, tj. kada bude usmjerilo svoj interes i svoje mišljenje isto toliko na sam rad koliko i na njegov proizvod. Od sada nužna civilizacija neće moći odijeliti, u

klasama kao i u individuumu, radnika i stvaraoaca, jednako kao što umjetničko stvaranje ne misli odijeliti formu i sadržaj, duh i povijest. Tako će ona svima priznati dostojanstvo koje je potvrdila pobuna. Bilo bi nepravedno i uostalom utopijski da Shakespeare upravlja udruženjem cipelara. Shakespeare bez cipelara služi kao alibi tiraniji. Cipelara bez Shakespearea guta tiranija ako ne pridonese njezinu širenju. Svako stvaranje nijeće u sebi svijet gospodara i roba. Odvratno društvo tirana i robova u kojemu mi sebe nadživljujemo naći će smrt i preobražaj jedino na razini stvaranja.“ (Camus 1976b: 267)

Camus je još od rane faze svog života pokazivao simpatije prema anarhizmu odnosno fragmentima anarhističkih ideja koje iznosi u svojim djelima kao što su: *Kuga*, *Opsadno stanje* i *Pravednici*. Još 1938. godine, u periodu rada u novinama *L'Alger Republicaine*, Camus iskazuje divljenje prema anarhistima i revolucionarnim sindikalistima, a anarhist Andre Prudhommeaux ga je na sastanku Anarhističkog studentskog kruga predstavio kao čovjeka koji je upoznat s anarhističkom mišlju⁸³. Također, Camus je stao uz pripadnike skupine *Groupes de Liaison Internationale* koja je osnovana 1947. godine s primarnom zadaćom pružanja materijalne potpore žrtvama fašizma i staljinizma, a skupina je odbacila i američki kapitalizam⁸⁴. Tematici sindikalizma namijenio je pozamašan prostor u *Pobunjenom čovjeku*. Idući citat nalazimo na posljednjim stranicama *Pobunjenog čovjeka*, nakon dugog i iscrpnog pregleda o pobuni i nihilizmu. Apostrofirali smo važnost solidarnosti za Camusa, koja u fuziji s ograničenjima može nadvladati apstraktni i birokratski centralizam, a ovdje Camus to eksplicitno ističe:

„Nije li i sam taj sindikalizam nedjelotvoran? Odgovor je jednostavan: on je za jedno stoljeće izvanredno poboljšao položaj radnika od šesnaestosatnoga radnoga dana do tjedna od četrdeset sati. Ideološki je imperij vratio socijalizam natrag i uništio većinu tekovina sindikalizma. Jer sindikalizam je polazio od konkretne osnove, zvanja, koje je u gospodarskom poretku ono što je općina u političkom; živa stanica na kojoj se izgrađuje organizam, dok cezarska revolucija polazi od doktrine i u nju silom uvodi stvarnost. Sindikalizam je kao i općina, negacija birokratskog i apstraktnog centralizma u korist zbiljskog.“ (Camus 1976b: 290–291)

⁸³ Heath, N. (2007). *Camus, Albert and the anarchists*. URL: <https://libcom.org/article/camus-albert-and-anarchists>

⁸⁴ Ibid.

4.3 Angažirana umjetnost

Camus je imao prijedlog za poslijeratnu Europu odnosno za promjene koje ne bi bile samo kozmetičkog karaktera, već bi predstavljale uistinu pozitivne pomake na kontinentu opustošenom ratom, i to ne samo u materijalnom, već i duhovnom smislu. U svom eseju *Razmišljanja o giljotini*, Camus u ukidanju smrtne kazne vidi prvi korak u ujedinjenu Europu⁸⁵. Ujedinjena Europa za Camusa predstavlja lijek za pustoš koja je zavladała Europom za vrijeme i nakon Drugog svjetskog rata. Također, veoma je rano postao svjestan neizbježnog procesa globalizacije koji implicira nužnost međudržavne suradnje na raznim poljima: „Da bi se izbjegle strahote poput dva svjetska rata, potrebno je da „riječi postanu moćnije od streljiva.“ (Camus 1968:19)

Kao što je ranije utvrđeno, Camus je nacizam, fašizam, a najeksplicitnije staljinizam postavio u odnos suprotnosti prema svojoj politici. On u svome eseju *Ni žrtve ni krvnici* ističe da je prioritet poslijeratne Europe, kako sugerira naslov jednog od eseja, „spasiti tijela“:

„Zaključimo da se u idućim godinama borba neće voditi između snage utopije i snage stvarnosti, već između raznih utopija koje pokušavaju zaživjeti u stvarnosti. Bit će stvar odabira one koja je najmanje skupa. Uvjeren sam da više ne možemo realno očekivati da spasimo sve, ali barem možemo predložiti da spasimo naše živote, kako bi budućnost ostala mogućnost.“ (Camus 1968: 5)⁸⁶

U *Pismima jednom njemačkom prijatelju* primjetna je i doza patriotizma koja je za njega kao angažiranog intelektualca u tom trenutku bila nužnost – naime, tada je bio prioritet osloboditi Francusku i ostale okupirane dijelove Europe. Međutim, u tim istim pismima Camus nikad ne postavlja istinu i pravdu u inferioran položaj prema patriotizmu. Na tom je primjeru vidljivo kako unatoč tome što se veoma rano snažno ogradio od egzistencijalizma, Camus ovdje razmišlja u manirima toga filozofskog pravca. Naime, stvaranje sebe, a posljedično i utjecaj na okolinu dolazi putem konstantnog preispitivanja samoga sebe jer je to proces koji završava tek našom smrću. Mi u svakom trenutku imamo slobodu izbora, no prioritet je sačuvati ljudsko dostojanstvo, pogotovo u trenutcima katastrofa poput ratova. Još jednom, nasilje je za Camusa posljednja opcija.

⁸⁵ „U ujedinjenoj Europi budućnosti, svečano ukidanje smrtne kazne trebalo bi biti prvi članak Europskog kodeksa kojemu svi težimo“ (Camus 1961: 230)

⁸⁶ Camus, A. (1968). *Neither Victims nor Executioners*. str: 5.

Camus je mnoge stavove dijelio s još jednim francuskim piscem 20. stoljeća i dobitnikom Nobelove nagrade za književnost 1947. godine, Andréom Gideom. Gidea spominje u tekstu *Umjetnik i njegovo vrijeme* što je važno zbog činjenice da se Camus vodi Gideovim primjerom kako na umjetničkom planu, tako i na onom koji se odnosi na društveni angažman:

„Postoji jedna Gideova uzrečica koju sam uvijek odobravao, iako ona može izazvati nespornazume. *Umjetnost živi od prisile, a umire od slobode*. To je istina. Ali iz toga se ne smije zaključiti da se umjetnošću može rukovoditi. Umjetnost živi samo od stega koje samoj sebi nametne: od drugih umire. Naprotiv, ako sama sebe ne savlada, ona tada mahnjita, bunca i robuje sjenama. Najslobodnija pa i najbuntovnija umjetnost bit će tako i najklasičnija; okrunit će najveći napor. Dokle god neko društvo i njegovi umjetnici ne pristanu na taj dugi i slobodni napor, dokle god se oni prepuštaju tek komforu zabave ili konformizma, igrarijama larparlartizma ili propovijedima realističke umjetnosti – takvo društvo i umjetnici ostaju u nihilizmu i neplodnosti. Drugim riječima, renesansa danas ovisi o našoj hrabrosti i upornosti naše lucidnosti.“ (Camus 1995a: 331)

Iz ovog citata izvire i Camusovo stajalište o umjetnosti koja je za njega krucijalna po pitanju slobode s obzirom na to da je stvaralačka sloboda ujedno i vid pobune – pobune protiv opresije, političke neodgovornosti, predrasuda i svega onoga protiv čega se borio svojim kreativnim izražavanjem. Camus ideju klasicizma koristi kako bi argumentirao svoj stav autonomije umjetnosti, odnosno njenih vrijednosti:

„Tako poiman klasicizam omogućuje mu da brani stvaralaštvo kao rasadište podjednako slobode i odgovornosti, to jest vrijednosti blagotvornih i za uspostavu dostojanstva pojedinca i za njegovo skladno integriranje u društvo. Drugim riječima klasicizam mu pomaže da paralelno promišlja autonomiju umjetničkog angažmana kao i blagotvorno djelovanje – njegovim vlastitim sredstvima posredovano – stvaralačkog angažmana na društveno okružje.“ (Tarle 1991: 137)

Ovdje se bitno još jednom vratiti Nietzscheu kao Camusovom glavnom uzoru. Naime, obojica su iznimno cijenili umjetnost⁸⁷, a činjenici koliko je Camus uvažavao Nietzschea, govori u prilog govor 10. prosinca 1957. godine u Stockholmu povodom primitka Nobelove nagrade za književnost:

⁸⁷ Hochberg na idući način rezimira Camusov pogled na umjetnost, ali i odnos prema zanimanjima koja se nominalno ne smatraju umjetničkim: „Camus prikazuje gotovo utopijsku zajednicu u kojoj su svi umjetnici. Njegov je obrazac jednostavan. Prisjetimo se da apsolutna vrijednost života podrazumijeva jednakost svih života. (...) Budući da moramo imati vodoinstalatore kao i slikare, Camusovo rješenje leži u tome da se vodoinstalatera pretvori u umjetnika. Kao umjetnik, on će se ponositi svojim radom i postići jednakost sa svim drugim umjetnicima. Tako umjetnost ili obrt, umjesto diktature proletarijata, postaje snažan parametar i nada za budućnost.“ (Hochberg 1965: 97)

„Ja osobno ne mogu živjeti bez svoje umjetnosti. Ali nikada tu umjetnost nisam postavio iznad svega ostaloga (...) Ja ne vidim umjetnost kao radost samotnika. Ona potiče ganutost što je moguće većeg broja ljudi tako što im nudi povlaštenu sliku zajedničkih patnji i radosti (...) Umjetnika se kuje u tom neprestanom odlaženju drugima i povratku sebi, na pol puta između ljepote bez koje se ne može i zajednice iz koje se ne može istrgnuti. Stoga pravi umjetnici ne preziru ništa; na njima je da razumiju umjesto da sude. A ako se na ovom svijetu moraju za nešto opredijeliti, opredijelit će se – kako je to sjajno kazao Nietzsche – za društvo u kojem više neće vladati sudac nego stvaralac, pa bio on radnik ili intelektualac.“ (Camus 1995b: 312)

Da bi čovjek uopće imao vremena za slobodno kreativno izražavanje, društvo mu to nekako treba omogućiti. Camus u trećem djelu *Pobunjenog čovjeka*, točnije u poglavlju pod naslovom *Revolucionarno proročanstvo* odaje još jedno priznanje Marxu na borbi koja je za cilj imala upravo ostvarenje uvjeta za kreativno stvaralaštvo:

„On je stavio rad, njegov nepravedni pad i njegovo duboko dostojanstvo u središte svojeg razmišljanja. On se digao protiv svođenja rada na robu i radnika na predmet. On je podsjetio povlaštene da njihove povlastice nisu božanske i da vlasništvo nije vječno pravo. On je pobudio nečistu savjest u onima koji nisu imali pravo da im ona ostane mirna te je s neusporedivom dubinom mišljenja pokazao klasu koje zločin nije toliko što je imala vlast, nego što ju je opravdavala za postizanje ciljeva nekog osrednjeg društva bez istinske plemenitosti. (...) Zahtijevajući za radnika ono istinsko bogatstvo koje se ne sastoji u novcu, nego u slobodnom vremenu i stvaralaštvu, on je usprkos prividnostima zahtijevao ljudsku vrijednost. Time on nije htio, to se može naglasiti, dodatnu degradaciju kojoj izvirgavaju čovjeka u njegovo ime. Jedna njegova rečenica, taj put jasna i odsječna, zauvijek odriče njegovim učenicima veličinu i ljudskost koje mu bijahu svojstvene: „Cilj kojemu su potrebna nepravedna sredstva nije pravedan cilj“ (Camus 1976b: 203)

4.4 Alžirsko pitanje

Camusov odnos prema Alžiru je izrazito kompleksan. Prvo, iz nekolicine političkih stavova u ovome radu jasno je da su njegova rješenja često idealistička, mogli bismo reći i utopijska. Tome u prilog govori i činjenica da se Camus strastveno protivio političkom realizmu te se nije libio napustiti aktualnu političku „stvarnost“ i unatoč mnogim kritičarima tražiti treći put. Također, ukazano je na to kako za Camusa ni povijest ni politika nisu najvažnije, već se on vodio primarno osjećajem koji je bio uz njega od samog djetinjstva koje je proveo u teškom

siromaštvu, a riječ je o solidarnosti. Potrebno je skrenuti pozornost na sve navedeno kako bismo na kraju rada sagledali poziciju Camusa prema Alžiru, možda i najproblematičniji aspekt njegovog političkog angažmana. Ovdje se ne radi o procjeni je li Camus u pravu ili ne – ni što se tiče u ovom radu izloženih stavova prema egzistencijalizmu, Nietzscheu, Povijesti ili religiji – tako ni po pitanju Alžira koje je Camusa proganjalo čitavog života.

Jedan od ključnih trenutaka po ovom pitanju zbio se na javnoj raspravi povodom dodjele Nobelove nagrade za književnost Camusu 1957. godine u Stockholmu. Naime, tom je prigodom jedan alžirski student, ujedno i simpatizer Alžirske nacionalne fronte (u nastavku teksta FLN) izazvao Camusa s nekoliko teza. Komunikacija njega i ostalih simpatizera FLN-a bila je sve samo ne dostojna takve prigode te se od početnih pitanja poput: „Zašto ste se tako strastveno borili za istočne Europljane, a nikad niste potpisali peticiju u korist Alžiraca?“ pretvorili iz dijaloga u monolog pristaša FLN-a uz popratno izvikivanje parola i neartikuliranih optužbi na Camusov račun. Jednom kada je Camus konačno uspio doći do riječi, izgovorio je ključnu stavku svog stava prema Alžiru:

„Šutio sam godinu i osam mjeseci, što ne znači da sam prestao raditi. Bio sam i još uvijek jesam pobornik pravednog Alžira u kojem oba naroda moraju živjeti u miru i jednakosti. Opetovano sam ponavljao da je potrebno biti pravedan prema alžirskom narodu kojemu se mora omogućiti potpuno demokratska vlada i to sam govorio sve dok mržnja s obje strane nije dosegla takve razmjere da je postalo nepromišljeno da intelektualac intervenira kako ne bi svojim izjavama dodatno pogoršao teror. Smatrao sam da je bolje čekati pravi trenutak za ujedinjenje nego za podjelu. (...) Uvijek sam osuđivao teror. Moram osuditi slijepi terorizam koji se, na primjer, može vidjeti na ulicama Alžira, a koji bi jednog dana mogao pogoditi moju majku ili obitelj. Vjerujem u pravdu, ali ću prije braniti svoju majku nego pravdu.“ (Camus 2013: 128)⁸⁸

Ponovno je potrebno konstatirati da je Camus rođen u Alžiru, kao *pied-noir*, odnosno kao pripadnik skoro milijun francuskih Alžiraca od kojih se većina bavila poljoprivredom i baš kao i njegova obitelj živjela u siromaštvu⁸⁹. Dakle, većinski nije bilo riječi o eksploatatorima,

⁸⁸Camus, A. (2013). *Algerian Chronicles*. London, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts. str. 128

⁸⁹ Većina od oko 1.2 milijuna *pied-noira* koji su tada živjeli u Alžiru bili su francuskog porijekla, od kojih su mnogi bili potomci izbjeglica stravičnog francusko-pruskog rata 1871. godine. Camus je vjerovao da su i njegovi preci potomci izbjeglica iz tog rata. Kako navodi Foley, institucionalni rasizam francuske vlasti u Alžiru je neosporan, no okolnosti su ipak mnogo kompliciranije. (Foley 2014: 142) Naime, Germaine Tillion je u svom istraživanju naveo kako je u Alžiru 1958. godine živjelo oko 1.2 milijuna nemuslimana, od čega sve 45.000 „naseljenika“, odnosno vlasnika zemljišta (Tillion 1958a: 4–5 u Foley 2014: 142) Dakle, preostalo europsko stanovništvo pripadalo je radničkoj klasi. Točnije, radilo se između ostalog o taksistima, mehaničarima, medicinskim sestrama, poljoprivrednicima itd. (Ibid.) Podsjetimo, Camus je u ranom djetinjstvu ostao bez oca koji je poginuo u Prvom svjetskom ratu te ga je odgojila majka koja je bila nepismena čistačica (Ibid.) Dakle, Camus i njegova obitelj

već o siromašnim seljacima. Camusove riječi možemo protumačiti i kao nadu da će glasovi sukobljenih strana koji su skloniji demokratskim rješenjima uspjeti u zaustavljanju krvoprolića.

Doduše, Camus je izrekao i neke stvari koje su izazvale lavinu reakcija u Alžiru. U prvom redu su to tvrdnje kako su „zahtjevi za neovisnošću Alžira emocionalna reakcija na situaciju“ ili ona kako „alžirska nacija nikada nije postojala“, kao i izjava iz 1958. u kojoj je rekao kako su Francuzi nakon 130 godina postali „autohtono stanovništvo u Alžiru“ (Kaplan 2013: 8). Ne može se reći da Camus nije pokušao pacificirati sukob, no nakon što je FLN počeo s napadima na Alžirce koji su bili dio administracije, kao i nad pripadnicima pied-noira, bilo je prekasno da poruka mira padne na plodno tlo. Camus, koji je kao što je razvidno na primjerima angažmana protiv nacističke okupacije i staljinističkog terora po pitanju Alžira ipak nije bio toliko ažuran. Doduše, 1955. godine on piše kako gaji više sličnosti s „arapskim seljakom, pastirom iz Kabilije nego poslovnim čovjeku iz naših sjevernih gradova.“ (Camus 1955: 4 u Aronson 2007: 284) U istom članku, Camus predlaže mirovnu konferenciju na kojoj bi trebali sudjelovati razni akteri iz alžirskog društva – od religioznih do nacionalnih organizacija – no nigdje ne spominje da bi na istoj trebao sudjelovati i FLN koji je već tada oko sebe okupljao sve važnije opozicijske struje u Alžiru. (Aronson 2007: 285) I dok je Camus nastavio inzistirati na rješenjima poput civilnog primirja, rat je sve više bjesnio. Camus nije samo pisao – naime, 22. siječnja 1956. godine odletio je u Alžir gdje je u Cashbahu održao govor pred 1200 ljudi, podjednako Alžiraca i Francuza. (Ibid., str.287) Camusa je dočekala masa bijesnih prosvjednika koji su demonstrirali ispred dvorane gdje se konferencija održavala, bacajući kamenje i uzvikujući parole poput: „Camus na vješala.“ (Ibid., str. 288) Pod pritiskom događaja izvan dvorane, bio je primoran požuriti s govorom u kojem je još jednom pozvao na solidarnost, dijalog i stvaranje mogućnosti „tamo gdje ih nema.“ (Ibid., str. 288–289)

Može se, dakle, zaključiti da je Camus po pitanju Alžirskog rata bio ekstremno rastrgan. Još u *Strancu* možemo iščitati kritiku odnosa prema Alžircima, no ono što se proteže kroz cijeli ovaj rad, a to je njegovo snažno protivljenje revoluciji i nasilju, postavilo ga je u iznimno nezahvalnu poziciju po pitanju Alžirskog rata. Potrebno je ovdje ponoviti važne odrednice: po početku sukoba 1954. godine on je izabrao tišinu, nakon čega je u skladu sa svojom filozofijom pozvao na primirje između zaraćenih strana. Pritom je izjednačio nasilje FLN-a s kolonijalnim nasiljem Francuza koje je trajalo od prve polovice 19. stoljeća pa sve do druge polovice 20.

nalazili su se na samom dnu opisane ekonomske ljestvice, Na tragu toga Foley zaključuje: „Iako je siromaštvo među najugroženijim Barbarima i Arapima bilo još gore od onog koje su trpjeli europski pripadnici radničke klase, teško je vjerovati da je Camus, odbijajući zahtjeve Alžiraca za nezavisnošću, bio zabrinut za obranu ekonomskih i političkih prava parazitske klase bogatih zemljoposjednika. (Ibid.)

stoljeća. Zbog svojih pacifističkih stavova na sebe je navukao bijes pied-noira koji su to smatrali jalovim skrivanjem iza humanosti u trenucima kada je potrebno „obraniti“ francuski Alžir. S druge strane, izjavom kako je alžirska neovisnost produkt emocionalnih reakcija i predlaganjem kompromisa koji podrazumijeva veću političku moć Alžiraca, ali i dalje pod francuskom upravom, razbjesnio je Alžirce i postao *persona non grata* u zemlji u kojoj je rođen. Ono što su mu najviše zamjerali su stavovi o alžirskoj neovisnosti. Naime, Camus je u *Alžirskim kronikama* direktno i nedvosmisleno rekao kako su arapski zahtjevi oko prestanka zloupotrebe institucionalnog kolonijalizma apsolutno legitimni, kao i želja za stvarnom asimilacijom, a ne „asimilacijom“ kakva rezultira namještanjem izbora poput onih 1948. godine. (Camus 2013: 106) Kako piše Camus, upravo su spomenuti izbori bili prekretnica: „Do tada, svi su Arapi htjeli biti Francuzi. Nakon toga, mnogi od njih više nisu.“⁹⁰ (Ibid.) Nadalje, za Camusa je apsolutna činjenica da je distribucija po pitanju zemlje i prihoda nepravedna, a da je ta nepravda dodatno pojačana naglim rastom stanovništva. (Ibid.) Sve su to faktori koji su po njemu utjecali da se Arapi osjećaju poniženo, što je osjećaj zbog kojeg je, prema njemu, Alžirski rat i eskalirao.“ (Ibid.)

Njegova želja da Alžir bude uređen po federalnim načelima u kojem bi jednaka prava imali Alžirci, Kabili i Francuzi nije se ostvarila, a nije dočekao ni kraj Alžirskog rata 1962. s obzirom na to da je poginuo u prometnoj nesreći dvije godine ranije.

⁹⁰Camus, A. 2013. *Algerian Chronicles*. London, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts. str: 106.

ZAKLJUČAK

Camus raznim povijesnim, ali i teorijskim problemima pristupa prije svega kao književni umjetnik, odnosno umjetnik riječi koji nastoji osobnim pristupom ukazati na probleme s kojima se Europa suočavala u burnom 20. stoljeću. Stvaralačka sloboda je za njega istinska sloboda, prije svega zato što ona nije nasilna ili rušilačka. Ona je čin pobune, pobune protiv cijelog niza tema kojih smo se dotakli u ovom diplomskom radu – od samog apsurd, preko nasilja, nacizma i staljinizma. Nadalje, Camus je mislilac granica i morala – od tuda njegovo oštro protivljenje historicizmu koji prema njemu zamućuje razlikovanje sredstava i ciljeva. Camus granicu postavlja na nasilju – koje za njega nikad, osim u nekolicini ekstremnih slučajeva, nije opcija. Naime, on ne vjeruje u revolucionarne nade odnosno težnje za uklanjanjem svih društvenih nepravdi. Zato je naglasak na pobuni, a ne revoluciji – odnosno primarno stvaranju preduvjeta za inkluzivnije društvo. Kod Camusa je već u *Mitu o Sizifu* pobuna zastupljena kao individualistički odgovor na apsurdno stanje, a od *Pobunjenog čovjeka* nadalje ona na moralističkom elementu solidarnosti prerasta u kolektivnu pobunu. Za njega je solidarnost i politički, društveni i ekonomski pojam. Upravo je solidarnost izabrana kao točka prijelaza Camusa iz faze apsurd u fazu pobune jer je solidarnost ujedno i osnova za ljudsku povezanost u Camusovoj filozofiji apsurd. Njegov jedinstveni spoj književnog stvaralaštva i filozofskog promišljanja, koji se fokusira na moral, solidarnost i granice ljudske slobode, pruža ključan uvid u brojne etičke dileme. Kao kritičar apsurd i nasilja, Camus upozorava na opasnost ideologija koje opravdavaju nasilje u ime viših ciljeva, čime anticipira brojne povijesne tragedije. Njegov otpor historicizmu i revolucionarnom nasilju, kao i naglasak na solidarnosti i osobnoj odgovornosti, čini ga važnim kritičarem modernih totalitarizama, ali i misliocem čije ideje mogu poslužiti kao temelj za promišljanje pravednijeg društva u današnjim globalnim okolnostima.

LITERATURA

- Aronson, R. (2004), *Camus and Sartre: The Story of a Friendship and the Quarrel that Ended It*. Chicago, University of Chicago Press.
- Aronson, R. (2007). *Camus&Sartre: Priča o jednom prijateljstvu i njegovom kraju*. Zagreb. Euroknjiga.
- Balta P. (2000). Pogovor u *Strah i drhtanje* (Søren Kierkegaard). Split. Verbum
- Barbarić, D (2019). *Pristup Nietzscheovu Zaratuštri // S onu stranu metafizike? Friedrich Nietzsche: Tako je govorio Zaratuštra*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Bastien, J. (2023). *The Metaphorical Language of the Absurd* u Francev, P., Kaluža. M. (2023). *Coming Back to the Absurd*. Boston. Brill
- Burnham, D. (2015). *The Nietzsche Dictionary*. London, Bloomsbury Publishing Plc.
- Camus, A. (1957a). *Govor 10. prosinca 1957.* u Tarle, J. (1995) *Albert Camus Nobelova nagrada za književnost*. Zagreb, Školska knjiga
- Camus, A. (1957b). *Predavanje 14. prosinca 1957. godine* u Tarle, J. (1995) *Albert Camus Nobelova nagrada za književnost*. Zagreb, Školska knjiga
- Camus, A. (1961). *Reflections on the guillotine* u *Resistance, rebellion, and death*. New York, Alfred A. Knopf
- Camus, A. (1964) *Carnets II*, Pariz, Gallimard. u Tarle, J. (1991). *Albert Camus – književnost, politika, filozofija*. Zagreb. Hrvatsko filozofsko društvo
- Camus, A. (1970). *On Jean Paul Sartre's La Nausée, in Lyrical and Critical Essays*. New York, Doubleday Publishing Group. u Aronson, R. (2007). *Camus&Sartre: Priča o jednom prijateljstvu i njegovom kraju*. Zagreb. Euroknjiga.
- Camus, A. (1976a). *Zapisi*. Zagreb, Zora
- Camus, A. (1976b). *Pobunjeni čovjek*. Zagreb, Zora
- Camus, A. (1998). *Pisma nemačkom prijatelju*. Beograd, Clio Clio
- Camus, A. (2004). *Stranac*. Zagreb. Globus Media
- Camus, A. (2006). *Camus at Combat: Writing 1944–1947*. Princeton, Princeton University Press.
- Camus, A. (2012). *Lyrical and Critical Essays*. London. H. Hamilton.
- Camus, A. (2013). *Algerian Chronicles*. London, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts.
- Camus, A. (2013). *Mit o Sizifu*. Kostrena. Lektira d.o.o

- Camus, A. (2022). *Leto*. Beograd, Anarhistička biblioteka
- Foley J. (2014). *From the Absurd to Revolt*. New York. Routledge
- Gill, J.H.(1969). *Essays on Kierkegaard*. Minneapolis, Burgess Publishing Company
- Golomb, J. (1995). *In Search of Authenticity: Existentialism From Kierkegaard to Camus (Problems of Modern European Thought)*. New York. Routledge
- Hannay, A., Marino, G.D. (1998). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Hervé, P. (1945). Où amène le résistancialisme? *Action*, 7. lipanj 1945. u Aronson, R. (2007). *Camus&Sartre: Priča o jednom prijateljstvu i njegovom kraju*. Zagreb. Euroknjiga.
- Jeffrey, I. (1992). *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*. New Haven. Yale University Press.
- Kahlin, B. (1998) *Povijest filozofije*. Zagreb. Školska knjiga
- Kaplan, A. Y. (2016). *Looking for the stranger: Albert Camus and the life of a literary classic*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Kaufmann, W. (1956). *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York. Meridian books.
- Kim, H. H. (2021). Camus and Sartre on the Absurd. *Philosophers' Imprint* 21 (32).
- Lizarzaburu J. (2012). *Albert Camus and Absurd Communication: From Undecidability to Übercommunication*. Boulder, University of Colorado.
- Michelman, S. (2008). *Historical dictionary of existentialism*, Lanham, MD. Scarecrow Press.
- Nietzsche F. (2006). *Volja za moć & Slučaj Wagner*. Zagreb, Naklada Ljevak
- Rasel, B. (1970): *Mudrost Zapada*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Sagi, A. (2002). *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*. New York, Rodopi.
- Sartre, J.P. (1938) *Mučnina*. Zagreb, Konzor.
- Sartre, J.P. (1955). *An Explication of The Stranger*. Librairie Gallimard, Rider Co., and Criterion Books, Inc.
- Sprintzen, D. (1988). *Camus, a Critical Examination*. Philadelphia, Temple University Press
- Tarle, J. (1991). *Albert Camus – književnost, politika, filozofija*. Zagreb. Hrvatsko filozofsko društvo
- Tillion, G. (1958) *Algeria: The Realities*. Michigan, The University of Michigan u Foley J. (2014). *From the Absurd to Revolt*. New York. Routledge

- Žmegač, V. (2010). *Prošlost i budućnost 20. stoljeća*. Zagreb, Matica hrvatska

Internet

- Ačanski, N. (2020). *Teskoba apsurdna i apsurdnost teskobe: egzistencijalni položaj čoveka u filozofijama Albera Kamija i Žan-Pola Sartra*. Čemu, XVI (27), 38–51. URL: <https://hrcak.srce.hr/255623> (datum pristupa: 10.7.2024.)
- Aho, K. (2023). „Existentialism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL : <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/existentialism> (datum pristupa: 24.7.2024.)
- *Albert Camus*. URL : <https://www.biography.com/authors-writers/albert-camus> (datum pristupa 22.7.2024)
- Aronson, R. (2022). "Albert Camus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL : <https://plato.stanford.edu/entries/camus/#CamWorVio> (datum pristupa: 22.6.2024.)
- Brombert, V. (1948). *Camus and the Novel of the "Absurd."* *Yale French Studies*, 1, 119–123. URL : <https://doi.org/10.2307/2928869> (datum pristupa 10.8.2024.)
- Camus, A. (1945). *Albert Camus: Reaction to the Atom Bomb, August 8, 1945*. (URL: <https://dennisriches.wordpress.com/2019/08/05/albert-camus-reaction-to-the-atom-bomb-august-8-1945/> (datum pristupa 10.9.2024.)
- Camus, A. (1968). *Neither Victims nor Executioners*. Berkeley, World Without War Council. URL: <https://archive.org/details/neithervictimsno0000albe/page/n1/mode/2up?q=save&view=theater> (datum pristupa 1.8.2024.)
- Cruickshank, J. (2024). *Albert Camus*. URL : <https://www.britannica.com/biography/Albert-Camus> (datum pristupa 14.7.2024.)
- Heath, N. (2007). *Camus, Albert and the anarchists*. URL: <https://libcom.org/article/camus-albert-and-anarchists> (datum pristupa 15.7.2024.)
- Hochberg, H. (1965). *Albert Camus and the Ethic of Absurdity*. *Ethics*, 75(2), 87–102. URL: <http://www.jstor.org/stable/2379406> (datum pristupa: 5.7.2024.)
- Kaufmann, W. (1959). Existentialism and Death. *Chicago Review*, 13(2), 75–93. URL: <https://doi.org/10.2307/25293517> (datum pristupa 25.7.2024.)
- Kvočić, A. (2020). Uloga i značenje vjere u kontekstu viteza vjere kao paragona Kierkegaardove filozofije religije. *Studia lexicographica*, 14 (26), 131–146. URL: <https://doi.org/10.33604/sl.14.26.5> (datum pristupa 20.6.2024.)
- Lippitt J., Evans S. (2023). *Søren Kierkegaard*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/> (datum pristupa 11.6.2024.)

- Lunić, A. (2015). Između književnosti i filozofije: egzistencijalizam mediteranskog kruga. Albert Camus i Antun Šoljan. *Filozofska istraživanja*, 35 (1), 67–87. URL: <https://hrcak.srce.hr/158719> (datum pristupa 15.7.2024.)
- Macan, I. SØREN ABYE KIERKEGAARD (1813. – 1855.) (URL : https://www.filozofija.org/wpcontent/uploads/Povijest_fil.org/suvremena_2_pdf/Kierkegaard-final.pdf) (datum pristupa 17.6.2024.)
- Michalski, K. (1995). *Nietzsche and the nihilism of history*. *Cemu*, II (6), 89–101. Retrieved from <https://hrcak.srce.hr/61824> (datum pristupa 10.9.2024.)
- Mikics, D., Zaretsky, R. (2013). *From Solitude to Solidarity: How Camus Left Nihilism Behind*. *The Virginia Quarterly Review*, 89(2), 201–204. URL: <http://www.jstor.org/stable/26446761> (datum pristupa: 28.6.2024.)
- Morisi, È. (2014). *To Kill a Human Being: Camus and Capital Punishment*. *South Central Review*, 31(3), 43–63. URL: <http://www.jstor.org/stable/44016864> (datum pristupa 16.7.2024.)
- Ottmann, H. (2015). Mediteransko mišljenje. *Filozofska istraživanja*, 35 (1), 49–52. Preuzeto s <https://hrcak.srce.hr/153658> (datum pristupa 8.9.2024.)
- Raymond, G.C. (2021). *Albert Camus Collection*. URL: <https://www.uflib.ufl.edu/findingaids/Supplements/camus/default.pdf> (datum pristupa 15.7.2024.)
- Roig Lanzillotta, L. (2020). *Albert Camus, Metaphysical Revolt, Gnosticism and Modern Cinema*. *Gnosis: Journal of Gnostic Studies*, 5(1), 45–70. <https://doi.org/10.1163/2451859X-12340076> (datum pristupa 11.9.2024.)
- Roth, L. (1955). *A Contemporary Moralism: Albert Camus*. *Philosophy*, 30(115), 291–303. <http://www.jstor.org/stable/3748771> (datum pristupa: 15.7.2024.)
- Tall, E. (1979). *Camus in the Soviet Union: Some Recent Emigrés Speak*. *Comparative Literature Studies*, 16(3), 237–249. <http://www.jstor.org/stable/40245761> (datum pristupa: 11.9.2024.)
- Willhoite, F,H (1961). *Albert Camus Politics of Rebellion* URL: journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/106591296101400202 (datum pristupa: 12.7.2024.)
- Williams, T. A. (1964). *Albert Camus and the two Houses of Descartes*. *Romance Notes*, 5(2), 115–117. URL: <http://www.jstor.org/stable/43800187> (datum pristupa: 15.7.2024.)