

# Mariusz Salamon

---

## Albert Camus i filozofia sensu

---

Collectanea Theologica 58/4, 63-85

---

1988

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. MARIUSZ SALAMON SJ, KRAKÓW

## ALBERT CAMUS I FILOZOFIA SENSU

*Wraz z ateistą chrześcijanin musi stać czoło absurdowi. Wiara nie jest zaprzeczeniem absurdu, lecz jedynie sposobem podejścia do niego.<sup>1</sup>*

Mało który pisarz powojennej Europy może się poszczycić równą popularnością jak twórca *Dżumy*<sup>2</sup>. Czy to jest sukces, można jednak wątpić, biorąc pod uwagę ilość nieporozumień interpretacyjnych, w które obrasta autor i jego dzieło.

Kiedy w czerwcu 1943 roku Camus zapoznał się osobiście z Jean-Paul Sartrem i Simone de Beauvoir, nie przypuszczał, jak dalece ta znajomość zaważy na jego dalszych losach. Był wówczas twórcą stawiającym pierwsze kroki na paryskiej scenie literackiej. Niemniej miał już za sobą druk czterech książek: dwóch u Charlóta w Algierze — *L'Envers et l'endroit* (*Dwie strony tego samego* w 1937 r. i *Noces* (*Zaślubiny*) w 1939 r., oraz dwóch w poważnym paryskim wydawnictwie Gallimarda — *L'Étranger* (*Obcy*) i *Le Mythe de Sisyphe* (*Mit Syzyfa*) w 1942 roku. Znaleźć się w kręgu bliskich znajomych sztandarowego egzystencjalisty oznaczało, z jednej strony, uzyskać szybki rozgłos, ale zarazem groziło zaszeregowaniem do tego samego nurtu filozoficznego. To co faktycznie łączyło Camusa i twórcę *Mdłości* to kontaktywność, olbrzymi polot literacki, szerokość spojrzenia na palące kwestie polityczne i społecz-

<sup>1</sup> P. Talec, *Wiara jest wyborem*, Warszawa 1984, 176—177.

<sup>2</sup> W artykule niniejszym stosuję w przypisach skróty bibliograficzne prac Alberta Camusa: AJE — *Artysta i jego epoka* (w: *Eseje*, PIW, Warszawa 1971, 375—393); CZ — *Człowiek zbuntowany* (Instytut Literacki „Kultura”, Paryż 1958); D — *Dżuma* (w: *Obcy. Dżuma. Upadek*, WL, Kraków 1972, 93—341); DSTS — *Dwie strony tego samego* (w: *Eseje*, PIW, Warszawa 1971, 39—86); I — *Intuitions* (w: *Cahiers Albert Camus*, 2, Éditions Gallimard, Paris 1973, 177—197); LPN — *Listy do przyjaciela Niemca* (w: *Eseje*, PIW, Warszawa 1971, 207—220 — fragmenty); MS — *Mit Syzyfa* (w: *Eseje*, PIW, Warszawa 1971, 86—206); N — *Notatki* (w: *Eseje*, PIW, Warszawa 1971, 395—555 — wybór); P — *Publicystyka* (w: *Eseje*, PIW, Warszawa 1971, 221—259 — wybór); U — *Upadek* (w: *Obcy. Dżuma. Upadek*, WL, Kraków 1972, 343—433); Z — *Zaślubiny* (w: *Zaślubiny. Lato*, WL, Kraków 1981, 5—50).

Warto zaznaczyć, że 7 listopada 1988 r. minęła 75 rocznica urodzin Alberta Camusa.

ne i na problemy filozoficzne. Można się nawet doszukiwać znacznych podobieństw językowych w książkach obu autorów. Być może właśnie to terminologiczne i stylistyczne pokrewieństwo ostatecznie przesądziło o tym, iż znajomość z Sartrem w przyszłości okazała się ślepa uliczką.

Już u progu swej kariery Camus poszukiwał własnego ujęcia problemów egzystencjalnych. Wychowała go francuska Algieria, kraj biedoty, bogaty jednak słońcem i morzem. Życie na pewno nie rozpieszczęło go, choć dzięki temu smak jego poznawał nie tyle w racjonalnych dociekaniach, ile w pełnej oddania pasji codziennych zmagani z naturą. Nic dziwnego, że nawet najbardziej fundamentalne kwestie filozoficzne w książkach Camusa przybierają szatę obrazu, zgodnie zresztą z przekonaniem autora, iż „myśli się tylko obrazami. Jeśli chcesz być filozofem, pisz powieści”.<sup>3</sup>

Praca licencjacka z filozofii, którą pisze na Uniwersytecie Algierskim, nosi notę Renee Poiriera: „Bardziej pisarz niż filozof”<sup>4</sup>. A więc i pisarz, i filozof. Zresztą filozof oryginalny, podejmujący kluczowe wątki myślowe swej epoki i przedstawiający je odmiennie niż wielu współczesnych.

Żyjąc w przyjacielskich stosunkach z Sartrem, Camus napisze w 1945 roku w dzienniku „Combat”: „Nie mam zbyt wielkiego upodobania do nazbyt sławnej filozofii egzystencjalnej i jeśli mam powiedzieć prawdę, uważam jej konkluzje za fałszywe”<sup>5</sup>. Choć tego typu wyznania często w przyszłości miały być powtarzane, zwłaszcza w rozlicznych wywiadach prasowych, etykiетка „Camus — egzystencjalista” przylgnęła do niego trwale, zwłaszcza poza terenem Francji. „Pomówienie o egzystencjalizm”<sup>6</sup> jest tym boleśniejsze, iż poprzez Sartre’a ateistyczny czy agnostyczny egzystencjalizm stał się synonimem filozofii bezsensu, poczucia totalnej zbyteczności istnienia, relatywizmu wszelkich wartości, pesymizmu życiowego czy wręcz nihilizmu. Ten typ spojrzenia, po części krzywdzący nawet wobec twórcy *Dróg wolności*, na pewno bardzo mało ma wspólnego z filozoficznym myśleniem Camusa. Dlatego też spróbujemy pójść szlakiem jego poszukiwań sensu, poszukiwań żyjących w przeświadczeniu, że „problem negacji i absurdu musi być postawiony”<sup>7</sup>. Czy jednak jedynym rozstrzygnięciem danym przez człowieka bez Boga, dotkniętego fatalizmem niepewnego losu i niesprawiedliwym cierpieniem, musi być rozpacz?

<sup>3</sup> N, 399.

<sup>4</sup> Cytat za H. R. Lottman, *Albert Camus*, London 1981, 109.

<sup>5</sup> P, 248.

<sup>6</sup> Por. M. K. Głowacki, *Solidarność i myślenie — Heidegger i Camus, filozofia sensu*, w: *Studia Filozoficzne* 1981, nr 10, 59—66.

<sup>7</sup> P, 248.

### Cel a sens — przeciw nihilizmowi

Trudno przypisywać samej tylko młodzieńczej egzaltacji częste pytanie Camusa o sens życia<sup>8</sup>, o jakieś ostateczne odniesienia ludzkiego losu. Nie jest to ślepe poszukiwanie idealistycznej więzi wszechrzeczy. Sens to nade wszystko typ doświadczenia, które nigdy nie było mu obce: „W biedzie, wśród ludzi pokornych albo próżnych, najpierw dotknąłem tego, co zdaje mi się prawdziwym sensem życia”<sup>9</sup>.

Sens nie omija tragizmu ludzkiego losu. Przeciwnie śmierć jest istotnym elementem tego ciągu doznań, składającego się na ludzką egzystencję, to ona „grze i bohaterstwu nadaje jego prawdziwy sens”<sup>10</sup>.

Tego typu stwierdzenia pochodzące z notatek Camusa z połowy lat trzydziestych miały szczególne tło historyczne i biograficzne. Faszyzm stawiał coraz odważniejsze kroki w Europie, tworzył swą totalitarną wizję celowości wszystkiego ukierunkowanej na dobro swoiście pojętego umocnienia narodu. Camus już wówczas świadom jest zła kryjącego się za tym ideologicznym dogmatyzmem. Początkowo, mimo lojalnych ostrzeżeń swego mistrza i przyjaciela, Jeana Greniera, wiązał swe nadzieje z komunizmem. Przygoda partyjna kończy się dla Camusa usunięciem go po czterech latach za nazbyt aktywne opowiedzenie się po stronie arabskiej biedoty. Polityczne rozczarowania zmuszały do poszukiwań prawdy innej niż ślepe podporządkowanie się ortodoksji. Być może nie będzie to prawda uniwersalna, nie rozstrzygnie wszystkich dylematów, ale ustrzeże autentyczne wartości stale zagrożone różnorodnymi całościującymi uzurpacjami systemowymi.

Wielkie systemy totalitarne objawiły swój tragiczny nihilizm. Camus nie podpisuje się pod jego konkluzjami, nie opowiada po stronie negacji wszelkich wartości. Nie godzi się zwłaszcza na przyjęcie konsekwencji etycznych nihilistycznego rozumowania. Polemizuje z taką postawą w *Listach do przyjaciela Niemca*: „Nie wierzyłeś nigdy w sens tego świata i wywiodłeś stąd, że wszystko jest sobie równe oraz że dobro i zło określać można wedle ochoty. Zakładałeś, że w braku wszelkiej moralności, ludzkiej albo boskiej, jedynymi wartościami są te, które rządzą światem zwierzęcym, to znaczy gwałt i przebiegłość. Doszedłeś więc do konkluzji, że człowiek jest niczym i że można zabić jego duszę, że w historii całkowicie wyzbytej sensu, powinność jednostki sprowadza się do doświadczenia mocy i jej moralności, którą jest realizm podboju”<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Por. I, 179.

<sup>9</sup> N, 397.

<sup>10</sup> N, 402.

<sup>11</sup> LPN, 217.

Camus nie godzi się na świat bez wartości, świat unicestwiający człowieka. Próbując określić, na czym polega różnica pomiędzy myśleniem nihilisty a jego własnym, odpowiada: „Na tym, że z lekkim sercem przystałeś na rozpacz, gdy ja nie pogodziłem się z nią nigdy. Na tym, że w dostatecznym stopniu przystałeś na niesprawiedliwość losu, by móc ją powiększać, gdy mnie na odwrót, zdawało się, że człowiek powinien utwierdzać sprawiedliwość, by móc walczyć z niesprawiedliwością wieczną, budować szczęście, by protestować przeciw światu nieszczęścia. To dlatego, że rozpacz była ci upojeniem, że uznałeś ją za zasadę, mogłeś zgodzić się na niszczenie dzieł człowieka i walkę przeciw niemu, by jego nędzę, wynikającą z natury rzeczy, dopełnić ostatecznie. Ja, odrzucając rozpacz i tortury świata, chciałem tylko, by ludzie odnaleźli solidarność i mogli stawić opór losowi, na który nie ma zgody”<sup>12</sup>.

Rozstrzygającym argumentem tej polemiki jest stwierdzenie Camusa: „Ja wybrałem sprawiedliwość, żeby dochować wierności ziemi. Nadal sądzę, że świat p o z b a w i o n y j e s t w y ż s z e j z a s a d y. Ale wiem, że coś w nim ma sens, to znaczy człowiek, jedyna istota, która d o m a g a s i ę s e n s u. Prawdą świata jest człowiek i winniśmy dostarczyć mu argumentu przeciw losowi. Tym argumentem jest on sam i jego trzeba ratować, jeśli idea życia ma być uratowana”<sup>13</sup>.

Powierzchni interpretatorzy dzieł autora *Mitu Syzyfa* chętnie wykorzystują pierwszą część tego ostatniego wyznania, uznając, iż negacja owej „wyższej zasady” świata (*le sens supérieur*) jest wyrazem „poczucia bezsensu”<sup>14</sup>. Brak ostatecznego odniesienia jest niewątpliwie negacją celowości ostatecznej, jakiejś superstruktury znaczeń, która uniesprzeczniałaby bolesnego rozdarcia ludzkiego losu. Camus rezygnuje z takich zapędów systemowych, które poszukiwałyby pełnego rozwiązania wszystkich ludzkich problemów. Mówi, iż nawet jeśli takie „zbawcze” rozstrzygnięcie istnieje, jest ono obce jego doświadczeniu. Zna natomiast dwie inne pewności, których nie umie pogodzić: „pragnienie absolutu i jedności i niemożność sprowadzenia świata do racjonalnej i rozumnej zasady”<sup>15</sup>. Być może ta wyższa zasada świata nawet istnieje. Filozof nie może arbitralnie skreślić takiej ewentualności. Camus jest jednak przekonany, że tragizm egzystencjalnego rozdarcia jest nie do uniknięcia. Z Bogiem czy bez Niego absurd pozostanie treścią ludzkiego bytowania, więzią

<sup>12</sup> LPN, 217.

<sup>13</sup> LPN, 218; por. tekst oryginalny w wydaniu — A. Camus, *Essais*, Paris 1965, 241.

<sup>14</sup> Por. J. Kossak, *Klasyk tragicznego heroizmu*, 13, w: A. Camus, *Eseje*, Warszawa 1971, 5—38.

<sup>15</sup> MS, 131.

spajającą człowieka i świat, która „skuwa ich tak, jak tylko nienawiść potrafi”<sup>16</sup>.

Doświadczenia absurdu i sensu graniczą z sobą, nie wykluczając się wzajemnie. Camus pisze: „Tak więc za każdym razem, gdy zdawało mi się, że doświadczam głębokiego sensu świata, wstrząsała mną jego prostota”<sup>17</sup>. To samo doświadczenie określi nieco dalej jako „absurdalną prostotę świata”<sup>18</sup>. Pod wspólną strzechą ludzkiego losu takie pozornie przeciwstawne doznania są jednak godzone. Sens nie jest wyjaśnieniem, uniesprzecznieniem świata. Nie stanowi próby racjonalnej czy irracjonalnej jego apologii. Takie ślepe pragnienie jedności tylko fałszuje życie, prowadzi do najbardziej rozpaczliwego z występków: do niewiedzy, która mniema, że wie wszystko<sup>19</sup>.

Autorowi *Mitu Syzyfa* nie chodzi więc o szukanie superstruktury interpretacyjnej, genezy sensu w spotkaniu podmiotu z przedmiotem czy jakimkolwiek horyzontem hermeneutycznym. Sens nie jest kwestią interpretacji, wyjaśnień; to same doświadczenia „muszą w sobie kryć jakiś sens”<sup>20</sup>. Właśnie w imię tej oczywistości może zostać podjęty człowieczy bunt wobec wszelkiego typu zła. Cóż z tego, że protest ten jest zmaganiem nieskutecznym, bezpłodnym, skoro niezgoda staje przede mną jako warunek wierności mojej istocie, warunek wierności sensowi, który jakoś pierwotnie się przede mną odsłonił. Nic więc dziwnego, że śmierć staje tu jako pierwsze wyzwanie. Bezowocność tej negacji jest ewidentna. Camus stwierdza jednak: „dziś jeszcze nie widzę, co bezcelowość odbiera memu buntowi, czuję natomiast, co mu ona dodaje”<sup>21</sup>.

Protest, choćby najbardziej bezużyteczny, nie traci swojego sensu. Cel i sens zostają określone jako dwa niezależne znamiona ludzkiego losu. Oba pojęcia pojawiają się często w pracach Camusa pisanych na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych. Trudno powiedzieć, by sam autor przeciwstawiał je sobie. W tle Camusowskich rozważań widać przeczutą zaledwie różnicę znaczeń, jakie kryją oba terminy. Stąd w niektórych późniejszych pracach, np. we fragmencie *Upadku*, odnajdujemy cel (*le but*) i sens (*le sens*) przeciwstawione sobie<sup>22</sup>. Idąc śladem filozofii Camusa można stwierdzić, że stylizacja terminów, zawężanie znaczeń, leżały poza zakresem podjętej przez niego metody. Skoro oba słowa uzyskały podobny status znaczeniowy w języku potocznym, trudno sztucznie narzucać konwencję ich pojmowania. Nie znaczy to, że autorowi

<sup>16</sup> MS, 107.

<sup>17</sup> DSTS, 65.

<sup>18</sup> DSTS, 67.

<sup>19</sup> Por. D, 198.

<sup>20</sup> N, 462.

<sup>21</sup> Z, 43.

<sup>22</sup> Por. U, 416.

obce było dążenie do precyzji. Stara się ją jednak osiągać możliwie najbardziej naturalnymi środkami językowymi. Niestety w tym punkcie brak uściśleń terminologicznych, odrobiny zacięcia polemicznego wobec współczesnych autorów, zaważyły na późniejszych interpretacjach prac myśliciela.

Całość dzieła Camusa można chyba określić jako próbę przewyciężenia nihilizmu. Nihilizm jako filozofia negująca obiektywność wartości znalazła swoje dwa odrębne oblicza. Pierwsze samo pozbawiło się maski, ukazując się światu w jawnie destruktywnej formie faszyzmu<sup>23</sup>. Drugie, pod przykrywką ideologii długo branej za dobrą monetę, znalazło swoje okrutne spełnienie w stalinizmie. Camus bez pardonu demaskował wszelkie formy myślenia i poczynań całościujących. Nic dziwnego, że Szwedzka Akademia, przyznając mu Literacką Nagrodę Nobla, uznała go za jednego z najznamienitszych światowych przeciwników totalitaryzmu.

### Twarzą w twarz ze światem — wobec absurdu

Próbuje się czasem przeciwstawić sobie Camusa z okresu wczesnych lat czterdziestych, autora *Obcego*, *Mitu Syzyfa*, *Kaliguli* i *Nieporozumienia*, i tego późniejszego, twórcę *Dżumy*, *Człowieka zbuntowanego* i *Sprawiedliwych*<sup>24</sup>. Przemianę zdaje się sugerować sam autor, który w *Micie Syzyfa* pisze: „Jest tylko jeden problem filozoficznie prawdziwie poważny: samobójstwo”<sup>25</sup>, a w kilka lat później w *Człowieku zbuntowanym* podobny prymat gotów byłby przyznać problemowi zabójstwa. Człowiek absurdalny staje się człowiekiem zbuntowanym. To, co dotykało tylko jednostki, obecnie jest kwestią ogólnoludzkiej solidarności. Nie wydaje się jednak, by było to czymś więcej niż przesunięciem akcentów: „W czasach negacji zastanawianie się nad problemem samobójstwa mogło być pożyteczne. W czasach ideologii trzeba być w porządku

<sup>23</sup> Sartre'owski nihilizm w imię człowieka czy raczej w imię podmiotu wykazuje zdumiewające podobieństwo do totalitaryzmu faszystowskiego. Dziwić może tylko, że związek Camusa z Sartrem trwa bardzo długo. Ostateczne zerwanie nastąpiło dopiero w 1952 roku.

<sup>24</sup> Camus sam chętnie klasyfikował swoje utwory i przyznawał, że tworzą one pewne cykle. Pomijając kilka prac młodzieńczych (*Dwie strony tego samego*; *Zaślubiny*) i kilka późniejszych (*Lato*; *Upadek*; *Wygnanie i królestwo*), resztę pozycji da się zgrupować w cykle tematyczne. Pierwszy dotyczył absurdu (*Mit Syzyfa*; *Obcy*; *Nieporozumienie*; *Kaligula*), drugi buntu (*Człowiek zbuntowany*; *Dżuma*; *Sprawiedliwi*). W chwili śmierci Camus zaczynał właśnie trzeci z planowanych cykli, który miał być poświęcony miłości (*Mit Nemezis*; *Pierwszy człowiek*; *Doktor Juan albo Don Faust*). Nie sądzę, by należało tu mówić o ewolucji myśli, raczej o próbie możliwie pełnego opisu złożonej rzeczywistości. Stąd problematyka poszczególnych cykli wzajemnie się implikuje i uzupełnia.

<sup>25</sup> MS, 91.

z zabójstwem”<sup>26</sup>. Ale: „zabójstwa i samobójstwa są tym samym i trzeba je przyjąć lub odrzucić razem”<sup>27</sup>. Bunt zaś jest oczywistością zdobywaną w ramach doświadczenia absurdu. Ostatecznie więc pytanie o sens w obliczu absurdu jest pytaniem o prawomocność czy bezprawie samobójstwa i zabójstwa, o nihilizm jednostkowy czy społeczny<sup>28</sup>.

Autor napisze: „Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżywać, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii”<sup>29</sup>. Jest to niewątpliwie kwestia bardzo niewygodna. Domeną człowieka jest raczej przyzwyczajenie, życie na niby. Świadomość śmierci jest zpresjonowana. Staje na przeciwnym biegunie w stosunku do ludzkiej aktywności. Camus z uporem przedziera się przez zaułki tego mrocznego tematu. Swoje rozważania o umiarkowaniu w *Dwóch stronach tego samego* kończy ironiczną uwagą: „To ciekawe, że żyjemy wśród ludzi, którzy tak bardzo się spieszą”<sup>30</sup>. Autor nie chce przystać na pozory, na życie wobec atrapy. Ideałem życiowym staje się dla niego jasność widzenia (*lucidité*) posunięta aż do ekstazy<sup>31</sup>. Jest to zarazem metodologiczny punkt wyjścia, pokrewny Jaspersowskiej sytuacji granicznej. Camus nazywa to koniecznością znalezienia się na naszych ostatnich szanckach<sup>32</sup>. I gotów jest do bluźnierczego wręcz wyznania: „I teraz nie chcę być szczęśliwy, chcę być świadomy”<sup>33</sup>.

Tam, gdzie kończy się nie mechanicznie powielanych gestów, gdzie świadomość zaczyna górować nad przyzwyczajeniem, poczucie absurdu musi dojść do głosu. Jest ono początkiem jakiegoś fundamentalnego egzystencjalnego sceptycyzmu, początkiem pytania o sens. Geneza tego stanu ducha może być różnorodna. Absurd może wyrosnąć ze znużenia codziennością, może się pojawić wraz z buntem wobec przemijania. Odpowiedzialna zań staje się nieprzenikalność i obcość świata, niedostępność drugiego człowieka, mroczność własnego wnętrza czy wreszcie konieczność śmierci<sup>34</sup>.

Poczucie absurdu jest wyzwaniem, które można podjąć lub porzucić, wracając do swojego przytulnego światka, w którym spełnia się Beckettowska formuła: „Zawsze potrafimy coś wykombinować, żeby mieć wrażenie, że istniejemy”. Trzeba wybrać: żyć nieprzytomnie, bezmyślnie, albo wytrzymać rozdarcie absurdu.

Poczucie absurdu nawiedza mnie, dociera do mnie wbrew mojej woli. Jest to jakaś obca mi i nieprzyjazna inność. Świadomość

<sup>26</sup> CZ, 14.

<sup>27</sup> CZ, 16.

<sup>28</sup> Por. CZ, 13—21; MS, 115, 133—138.

<sup>29</sup> MS, 91.

<sup>30</sup> DSTS, 86.

<sup>31</sup> Por. N, 412.

<sup>32</sup> Por. N, 398.

<sup>33</sup> DSTS, 85.

<sup>34</sup> Por. MS, 100—102.



nie tworzy jej, choć próbuje jej sprostać. Ucieczka w miraż może być sposobem na życie. Jej skuteczność jest jednak ograniczona. Świat złudzeń tylko do czasu okazuje swą opiekuńczość. Prędzej czy później konfrontacja myśli z faktycznością musi nastąpić. Najprostszym wyjściem świadomości z impasu poczucia absurdu byłoby zrozumienie, a „rozumieć to przede wszystkim łączyć w całość”<sup>35</sup>. Nostalgia rozumienia, pragnienie całości oto największe z ludzkich marzeń: „Gdyby myśl w zmiennych lustrach zjawisk odkryła relacje wieczne, które mogłyby je streścić i streścić się same w jedynej zasadzie, można by mówić o szczęściu umysłu, przy którym mit o błogosławionych byłby tylko śmiesznie nieudolnym fałszerstwem”<sup>36</sup>. Niestety ten głód jedności czy absolutu pozostaje chroniczną chorobą, beznadziejnym żebractwem świadomości. Sama rzeczywistość trwa nieugięta. Rozumowi nie pozostaje nic innego, jak cierpieć w rozdarciu albo dokonać fałszerstwa.

Historia ludzkiej myśli ze wszystkimi swoimi racjonalizmami czy irracjonalizmami jest świadectwem ulegania pokusie naddania znaczenia rzeczywistości, która jawi się umysłowi w woalu swej nagiej, pustynnej obości. Nieważne, komu oddaje się pokłon, skoro w zamian odzyskuje się królestwo wszechjedności. Nieważne, jakie zaklęcie się wypowiada, skoro zimne kamienie na powrót zaczynają sycić.

W takiej czy innej formie rozum dokonuje rozbratu ze światem. Camus nazywa to samobójstwem. Tylko pozornie odległe jest, jego zdaniem, filozoficzne rozstrzygnięcie Husserla, Kierkegaarda czy Szestowa od praktycznej decyzji samobójcy. Mechanizm pozostaje ten sam. Świadomość dokonuje skoku (*saut*) od tego, co jest, do upragnionego, do czegoś, co prawomocnym czyni rozstrzygnięcia ostateczne. Jedni w imię tej zasady wybierają śmierć, inne życie. Wybrać życie nie znaczy tu jednak żyć po prostu tym, co jest, ale usprawiedliwić niesprawiedliwą rzeczywistość, odnaleźć sens tego, co samo w sobie bezsensowne, zbyteczne i mroczne. Filozoficzny monizm czy ucieczka w teizm są formami tego arbitralnego rozstrzygnięcia załęknionej świadomości.

„Śmierć z własnej woli zakłada, że człowiek, choćby instynktownie, uznał to przyzwyczajenie za śmieszne, stwierdził brak wszelkiej głębszej racji, aby żyć, bezsens (*insensé*) tej codziennej krzątaniny i bezużyteczność (*inutilité*) cierpienia”<sup>37</sup> — pisze Camus w *Micie Syzyfa*. Nie przypadkiem bezsens i bezużyteczność (czy bezcelowość) zostały wyróżnione jako dwa warunki, bez których samobójczy akt nie znajduje wystarczającego uzasadnienia. A uzasadnienia takiego on, zdaniem autora, się domaga.

<sup>35</sup> MS, 103.

<sup>36</sup> MS, 103.

<sup>37</sup> MS, 93.

Staje więc przed nami pytanie, w jakiej mierze samobójstwo jest rozstrzygnięciem absurdu. Absurd wyłonił się przed nami jako pewien pierwotny fenomen ludzkiego bycia w świecie, więź, która spaja mnie z rzeczywistością tak długo, dopóki myśl zaślepiona dążeniem do jasności nie zechce podporządkować wszystkiego unie-sprzeczniającej zasadzie. Co uprawomocnia upartą nadzieję ostatecznej rozstrzygalności pytania o wyższą celowość świata? Czy jest coś, co w ogóle uprawomocnia jakąkolwiek nadzieję? *Mit Szyzifa* zdaje się być negatywną odpowiedzią na te pytania: „Unikiem zabójczym, który stanowi trzeci temat tego eseju, jest nadzieja. Nadzieja innego życia, na które trzeba «zasłużyć», albo wybieg zastosowany przez tych, co nie żyją dla samego życia, ale dla wielkiej jakiejś idei, która życie przerasta, uwzniosła, nadaje mu sens i je zdradza”<sup>38</sup>. Camus wyraża swą wątpliwość co do kompetencji rozumu w decydowaniu o sensowności czy bezsensowności świata. Czy faktycznie życie musi poddać się pod taki sąd, by móc coś znaczyć? Czy źródłem sensowności istnienia jest naddany mu cel, jakieś ostateczne odniesienie?

Niezrozumiałe wydaje się rozumowanie, w myśl którego werdykt o sensowności życia należałby do rozumu. Wystarczy obrócić tę zasadę, aby uzyskać stwierdzenie: „zabawiano się dotychczas grą słów i udawano, jakoby odmawianie życiu sensownego znaczenia siłą rzeczy prowadziło do uznania, że żyć nie warto”<sup>39</sup>. Czy rzeczywiście obelga rzucona istnieniu, zadawanie mu kłamu poprzez samobójstwo czy nadzieję, pochodzi stąd, że nie ma ono sensu? Czy jego absurdalność żąda, by mu się wymknąć? — zapytuje Camus<sup>40</sup>.

Człowiek wyrwany z przyzwyczajęń, postawiony twarzą w twarz z doświadczeniem źródłowym dostrzega, jak rzeczy „tracą iluzoryczny sens”<sup>41</sup>. Podobnie gesty ludzi, z którymi obcuje, uznaje za pantomimę „pozbawioną sensu”<sup>42</sup>. Jest to jednak wyłącznie odmowa wobec wszelkich naddanych, przypisanych światu znaczeń. I tylko w tym znaczeniu: „Człowieka absurdalnego cechuje niewiara w głęboki sens rzeczy”<sup>43</sup>. Znaczy to, iż negatywnie odpowiada on na pytanie: „Czy świat ma jakiś sens, który go przekracza?”<sup>44</sup>. Świat nie może mieć takiego „sensu wyższego”<sup>45</sup>, absolutnego odniesienia celowego, które skreślałoby absurd. Zdaniem Camusa konsekwencją uznania takiego celu jest negacja wolności: „Wyobraza-

<sup>38</sup> MS, 95.

<sup>39</sup> MS, 95.

<sup>40</sup> Por. MS, 95.

<sup>41</sup> MS, 101.

<sup>42</sup> MS, 101.

<sup>43</sup> MS, 150.

<sup>44</sup> MS, 131.

<sup>45</sup> Por. LPN, 218.

jąc sobie, że życie ma cel, podporządkowywał się wymaganiom tego celu, ku któremu zmierzał, i stawał się niewolnikiem własnej wolności”<sup>46</sup>. W takiej mierze, w jakiej przyjmuję tak rozumiany „sens”, wznoszę bariery, między którymi zamykam własne życie<sup>47</sup>, mur, poza którym moja egzystencja trwa w pozorze bezpieczeństwa, w złudzeniu wolności. Dopiero sytuacja graniczna, jakiś niespodziewany rozbłysk świadomości, stawia mnie w otwartym polu, poza możliwością znalezienia łatwego schronienia.

Trzeba wreszcie rozstrzygnąć: „Albo świat ma sens wyższy i ten sens jest ponad wszelkim ziemskim niepokojem, albo prawdą jest tylko ten niepokój”<sup>48</sup>. Camus nie decyduje się na bezpłodne poszukiwania znaczenia, które transcendowałyby ten świat. Staje przed nami jako osoba godząca się z tym, iż pozostanie bez przyszłości<sup>49</sup>. Świat odarty z przydanych mu wymiarów, wreszcie będzie miał właściwe sobie miejsce w dramacie życia: „Ciało, czułość, twórczość, czyn, szlachetność ludzka zajmą wówczas na powrót swoje miejsce w tym bezsensownym świecie. I człowiek odnajdzie w nim wreszcie wino absurdu i chleb obojętności, którymi żywi swoją wielkość”<sup>50</sup>. Sens wyższy to iluzja, która w mniejszym lub większym stopniu może opanować nasze życie, stąd: „tym lepiej przeżyje się życie, im mniej będzie ono miało sensu”<sup>51</sup>.

Absurd kwestionuje człowieka, ale go nie przekreśla: „w tym świecie niezułym i ograniczonym los człowieka nabiera wreszcie sensu”<sup>52</sup>. W ten sposób: „U końca tej trudnej drogi człowiek absurdalny poznaje swoje prawdziwe racje”<sup>53</sup>. Człowiek staje się istotą, która jak Syzyf osiąga swoje krótkowzroczne cele, cieszy się ich spełnieniem, mimo iż nie wie, że to do żadnego raju<sup>54</sup>. To właśnie taki bezcelowy wysiłek nadaje życiu sens<sup>55</sup>, a raczej stanowi wyraz odkrycia głębi sensu immanentnej dla życia. W rzeczywistości bowiem: „człowiek jest swoim własnym celem. I celem jedynym”<sup>56</sup>. Tylko człowiekowi może chodzić o siebie samego. Swoją troskę chciałby jednak rozciągnąć na wszystko. Tylko człowiek zapytuje o sens: „Gdybym był drzewem pomiędzy drzewami, kotem pomiędzy zwierzętami, życie miałoby sens albo raczej ten problem nie miałby sensu, byłby bowiem częścią świata”<sup>57</sup>. Pytaniem

<sup>46</sup> MS, 136.

<sup>47</sup> Por. MS, 136—137.

<sup>48</sup> MS, 161.

<sup>49</sup> Por. P, 251.

<sup>50</sup> MS, 132.

<sup>51</sup> MS, 133.

<sup>52</sup> MS, 106.

<sup>53</sup> MS, 129.

<sup>54</sup> Por. MS, 192—193

<sup>55</sup> Por. MS, 203.

<sup>56</sup> MS, 163.

<sup>57</sup> MS, 131.

o sens osoba wskazuje na swą transcendencję wobec świata, wobec siebie samej. Pytanie to wyraża jednak bardziej tęsknotę rozumu niż odkrycie płynące z doświadczenia egzystencji. Samo doświadczenie wcale nie monopolizuje sensu czy bezsensu, przeciwnie pokazuje ograniczony zasięg tych pojęć, wbrew pokusie zorganizowania w tych kategoriach całej rzeczywistości.

To, co napotykamy, to tylko cząstkowe oczywistości, jakaś wewnętrzna znaczącość każdej chwili z osobna, każdej radości i każdego bólu. Równie oczywisty jest doświadczany absurd, ta pierwotna relacja człowieka i świata. Cała sztuka życia polega na przetrwaniu na tym, co nam faktycznie dane. Pobrzmiwa tu echo fenomenologicznego hasła: „Z powrotem do rzeczy”. Pytanie o sens ma podobny status jak Husserlowskie pytanie o istnienie świata. Jest możliwe, o ile coś pierwotnie dane nam jest jako istniejące. Sens jednak ze swej istoty nie jest sensem całości. Ma naturę inną niż totalność. Odstłania jakąś fundamentalną znaczącość Tu i Teraz, pozwala dosłyszeć delikatny odgłos „darzącego się” życia. Nie jest natomiast kryterium porządkującym znaczenia. Sens odstłania się jakoś zastany, bierny, bezbronny w obliczu aktywności intelektu. Umysł nie jest zdolny do czystej pasywności, nie godzi się spokojnie przyjmować „istoczącą”, „czasowiącą” się rzeczywistość. Tak pojęte bycie byłoby kontemplatywnym udziałem, przytomnym zamieszkiwaniem danego nam etosu. Rozum nie chce jednak przystać na tego typu podległość doświadczanemu. Chce tworzyć; istotą myślenia staje się projektowanie, wybieganie poza to, co dostępne. Dlatego łatwo zrozumieć „postępowanie umysłu, który biorąc za punkt wyjścia nie-znaczącość (*nonsignification*) świata, kończy na znalezieniu jego znaczenia i głębi”<sup>58</sup>. Nic dziwnego, że „myśl współczesna jest jednocześnie najbardziej przeniknięta filozofią bezsensu (*nonsignification*) świata i najbardziej rozdarta w swych konkluzjach”<sup>59</sup>.

Wbrew współczesnym tendencjom, Camus nie zamierza budować systemu. Dlatego może powiedzieć: „Moje rozumowanie pragnie pozostać wierne oczywistości, która je powołała: jest nią absurd. To ta opozycja pomiędzy umysłem, który pragnie, a światem, który rozczarowuje, moja nostalgia jedności, świat rozbity i sprzeczność, która wszystko łączy”<sup>60</sup>. Nie chodzi mu więc o wyciągnięcie konkluzji, które rozwiążą zaistniałe napięcie, przeciwnie, chodzi o uniknięcie takiego wybiegu.

Zdaniem Camusa: „żadne doświadczenie nie ma wartości samo w sobie i wszystkie gesty są w takim samym stopniu pouczające”<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> MS, 124.

<sup>59</sup> MS, 129.

<sup>60</sup> MS, 129.

<sup>61</sup> N, 448.

Jest to jednak możliwe „pod warunkiem, że w doświadczeniu najbardziej prostym czy najbardziej rozdzierającym człowiek jest zawsze «obecny» — i znosi je nie składając broni, rozporządzając całą swoją przenikliwością”<sup>62</sup>.

Szukając wniosków, które wypływałyby z tej pierwszej oczywistości, trzeba wytrwać w świadomości, że poczucie absurdu to zaledwie początek pewnej drogi, nawet jeśli większość uważa ją za bezdroże. Ta fundamentalna intuicja stwarza klimat wędrówki. Kresem jest absurdalny świat i postawa umysłu, „która oświeśla świat na swój sposób, aby w pełnym blasku ukazała się twarz świata przez nią odkryta, uprzywilejowana i bezlitosna”<sup>63</sup>.

Camus nie poprzestaje w swoich rozważaniach na intelektualnej zabawie pojęciem absurdu. W gruncie rzeczy pojęcia nie interesują go zbyt. Intryguje go postawa, która jest następstwem absurdalnego odkrycia<sup>64</sup>. Postawa, ale nie rozwiązanie. Absurd nie zna rozstrzygnięć. Nie może obiecywać żadnej przyszłości. Jest pasją najbardziej rozdzierającą, zaprzeczeniem wszelkiej iluzorycznej nadziei. Piekło terażniejszości staje się królestwem człowieka absurdalnego<sup>65</sup>. Camus stwierdza otwarcie: „Trzeba żyć swoim czasem i umrzeć razem z nim albo ująć czasowi, wybierając życie większe”<sup>66</sup>. W gruncie rzeczy: „Każde nieszczęście ludzi płynie z nadziei, która wydziera ich z cisy i twierdzy i rzuca na wały w oczekiwaniu zbawienia”<sup>67</sup>. Stąd wysiłek autora koncentruje się na stworzeniu apologii człowieka wobec roszczeń nadziei. Roszczenia te najmocniej wysuwa chrześcijaństwo i marksizm. Są to dwa systemy kuszące swych wyznawców obietnicą jakiejś wspaniałej przyszłości. Na tym zasadza się marksistowska idea „postępu” i chrześcijańska wizja „tamtego świata”. Ideałem byłaby permanentna jasność widzenia, świadomość stałego zagrożenia fatamorganą przyszłego czy minionego. Ludzie absurdalni, jak mieszkańcy zadżumionego Oranu, muszą trwać pozbawieni pamięci i nadziei, ulokowani w terażniejszości, gdzie doprawdy wszystko stało się dla nich terażniejszością<sup>68</sup>. Camus zna konsekwencje tego rozumowania: „Ta nieczułość, ta wielkość człowieka bez nadziei, ta wieczna terażniejszość — to jest właśnie to, co świadomi rzeczy teologowie nazwali piekłem”<sup>69</sup>. Nie jest to jednak mroczne, pełne lęku piekło Sartre’a. Zdaniem Camusa: „Być pozbawionym nadziei to nie znaczy rozpaczać”<sup>70</sup>, zna-

<sup>62</sup> N, 448—449.

<sup>63</sup> MS, 99

<sup>64</sup> Por. MS, 102.

<sup>65</sup> Por. MS, 132.

<sup>66</sup> MS, 161.

<sup>67</sup> CZ, 43.

<sup>68</sup> Por. D, 240.

<sup>69</sup> Z. 38.

<sup>70</sup> MS, 165.

czy to tylko podjąć codzienną walkę, „żyć z dnia na dzień, sam w obliczu nieba”<sup>71</sup>.

Zbawienie, które miałyby przyjąć w przyszłości czy pławienie się we wspomnieniach dobrych czasów, nie są w stanie unieważnić aktualnego bólu. Wytrwać w terażniejszości oznacza przecierpieć cierpienie. Zdaniem Camusa, przejście od faktyczności w rozstrzygnięcie samobójcze nie będzie, jak u Sartre'a, realizacją wolności, ale bezprawną dezercją w nie-bycie, skreśleniem jednej z postaci dramatu, jaki stanowi życie w absurdzie. Sens i absurd zamieszkują społeczeństwem jedną ojcowiznę. Nie „usensawnia” się absurdu unieważniając własne życie. Banicja absurdu jest banicją sensu, tego cząstkowego szczęścia, które dostępne jest śmiertelnym.

Absurd projektuje się również na świat, na ten „zły świat”. Widzi się więc rozwiązanie w anulacji tego, co jest, w irracjonalnym akcie wiary w jakieś lepsze życie. Od bolesnego rozdarcia ratujemy się mitem, który ma usensownić to, co samo z siebie bezsensowne. Skok Jaspersa, Szestowa, Kierkegaarda czy Kafki jest śladem tego typu rozumowania<sup>72</sup>.

Nie inaczej postępują systemy racjonalistyczne. Camus pokazuje to na przykładzie Husserla<sup>73</sup>. Świat nie chce „znaczyć”, zbudujmy więc nad-świat pojęć, który stanowił będzie ratunek w rozdarcu. Absurd nie istnieje. To tylko nasze złudne odczucie. Gdy się właściwie pojmie istotę świata i istotę człowieka, okaże się, że więzią, która je spaja, jest pomost rozumienia. W ten sposób mit apodyktycznej wszechracjonalności spełnia rolę irracjonalnego absolutu. System zostaje ocalony. Falsyfikacja jest oczywista. Ale głód pojmowania jest silniejszy od oczywistości.

Zdaniem Camusa: „Absurd (...) zakreśla granice rozumu, skoro rozum nie potrafi uśmierzyć jego niepokoju. Kierkegaard ze swej strony twierdzi, że jednej granicy dość, by go zanegować. Ale absurd nie idzie tak daleko. Ta granica godzi według niego tylko w ambicje rozumu”<sup>74</sup>. W tym sensie Camus nie jest ani racjonalistą, ani irracjonalistą. Poszukuje słusznego miejsca, należącego każdemu z rodzajów doświadczeń. Rozum stwarza skuteczność, której nie można nie uznawać, choć nie sposób również rozstrzygnąć, czy jest ona czymś więcej niż artefaktem powstałym w wyniku operowania strukturami logicznymi. Doświadczenie absurdu stawia nas wobec faktów, które z poziomu tajemnicy nie dają się sprowadzić do rangi problemów. Przyznanie się do bezowocności zabiegów stworzenia spójnego systemu to jedyne uczciwe rozwiązanie.

<sup>71</sup> D, 152.

<sup>72</sup> Por. MS — kolejno: 116—117, 117—120, 120—123, 195—206.

<sup>73</sup> Por. MS, 124—128.

<sup>74</sup> MS, 129.

### Bunt jako wierność wartości

Camus nie zatrzymuje się w swych analizach w pół drogi, nie poprzestaje na krytyce. Wierność oczywistościom absurdu i cząstkowego sensu jest właściwą drogą prawdy. Nie jest to obietnica łatwego, lepszego świata. Autor zdaje sobie doskonale sprawę z potworności swej wizji: „absurd to grzech bez Boga”<sup>75</sup>. Wielkość jego polega na tym, że nie uchyla się przed konsekwencjami tego stwierdzenia: „Ale chodzi o to, by w tym stanie absurdu żyć. Wiem, na czym się wspiera: umysł i świat pochylone ku sobie, a nie mogą się objąć”<sup>76</sup>.

Niełatwo przystać na taką faktyczność, bo: „Przeżyć jakieś doświadczenie, żyć jakimś losem, to zaakceptować go w pełni. Otóż nie można żyć losem, o którym wiadomo, że jest absurdalny, jeśli nie uczyni się wszystkiego, by mieć przed oczami ten absurd ukazany przez świadomość. Zanegować jeden z członów opozycji, którą absurd żyje, to mu się wymknąć. Przekreślić bunt świadomy, to uniknąć problemu”<sup>77</sup>. W ten sposób: „Absurd jest tym skrajnym napięciem, które podtrzymuje nieustannie swoim wysiłkiem, wie bowiem, że świadomością i codziennym buntem daje świadectwo swojej jedynej prawdzie, to znaczy wyzwaniu”<sup>78</sup>.

Wobec absurdalnego rozdarcia nie można znaleźć uzasadnienia jakiegokolwiek eschatycznej nadziei, ale świętość pozostaje osiągalna. Pierwsza z Camusowskich propozycji to Meursault, bohater *Obcego*, jedyny Chrystus, na jakiego zasłużyliśmy. Człowiek trwający w jasności widzenia, nie uchylający się przed nagą prawdą. Stopniowo wizja ta przeistacza się. Solipsystyczny świat jednostki zostaje uwikłany w dramat społeczeństwa. W takiej aurze staje przed nami „święty bez Boga”: Tarrou w *Dżumie*. Syzyf przeistacza się w Prometeusza czy też raczej okazuje się Prometeuszem. W postaci absurdalnej bunt krył się już bowiem w zarodku: „W ramach doświadczenia absurdalnego zdobywam (...) pierwszą i jedyną oczywistość — oczywistość buntu”<sup>79</sup>. Autor wyjaśnia to już w *Micie Syzyfa*: „Absurd ma sens tylko o tyle, o ile się na niego nie zgadzamy”<sup>80</sup>.

Człowiek zbuntowany odsuwa się od postawy Nietzscheańskiego „wielbłąda”, zawsze wielbiącego, gotowego na swój garb wziąć wszystko. Camus tak ilustruje swą wizję buntu: „Nie należy słuchać tych moralistów, którzy powiadają, że trzeba paść na kolana i poniechać wszystkiego. Trzeba tylko iść naprzód w ciemnościach,

<sup>75</sup> MS, 122.

<sup>76</sup> MS, 122.

<sup>77</sup> MS, 133.

<sup>78</sup> MS, 134.

<sup>79</sup> CZ, 20.

<sup>80</sup> MS, 115.

trochę na oślep i próbować czynić dobrze”<sup>81</sup>. Nie jest to jednak „lew” twórcy postaci Zaratustry. Bunt jest czymś innym niż sama tylko negacją. Dlatego nie przystaje nigdy na ostateczną porażkę: „Świadomość i bunt to odmowa i przeciwieństwo rezygnacji”<sup>82</sup>. Bunt kryje w sobie jakieś niejasne przeczucie wartości, którą trzeba za wszelką cenę ocalić: „Kim jest człowiek zbuntowany? Jest to człowiek, który mówi nie. Ale jego odmowa nie jest wyrzeczeniem. (...) Tak więc bunt opiera się jednocześnie na kategorycznym odrzuceniu ingerencji uznanej za niedopuszczalną i niejasnym przekonaniu o dobrym prawie, a raczej na wrażeniu zbuntowanego, że «ma on prawo do...» Bunt nie zrodzi się, jeśli człowiek nie czuje, że w pewien sposób i w jakimś punkcie ma rację”<sup>83</sup>.

Negacja i troska o wartość to dwa kierunki, które muszą być obecne w każdym autentycznym buncie. Inaczej przeistoczy się on w totalitarną wizję nihilistyczną, gdzie jedyną koniecznością jest sianie zagłady. Permanentna rewolucja w imię żądzy rewolucji. Jak *Mit Syzyfa* pytał o możliwości postawy absurdalnej, wytrwania w napięciu rozdarcia między pragnieniem umysłu a negującym je światem, tak *Człowiek zbuntowany* jest próbą prześledzenia, „czy można żyć i trwać w buncie”<sup>84</sup>.

Absurd, a raczej jego negacja, powodowały skutki w życiu zamkniętego w swoim świecie teoretyka. Ostateczną konsekwencją mogło być najwyżej samobójstwo. Fałszywie pojęty bunt to uprawomocnienie mordu i wizja samozagłady w imię coraz fałszywiej brzmiących haseł. Prawda absurdu była kwestią teoretycznej analizy. Bunt swoją praktyką czyni prawdę. Stąd swe teoretyczne rozważania Camus przenosi na bazę historycznych form buntu i ich metafizycznego wymiaru. Najgroźniejszą konkretyzacją anti-buntu staje się bunt totalny<sup>85</sup>. Bunt dokonuje się w imię pewnej wartości. Jeśli wartość tę uzna się za totalną, bunt staje się totalny. Uznaje wszystko inne za anti-wartość. Nie wytrzymuje napięcia pomiędzy „tak” i „nie”, odkrytego u samych korzeni metafizycznego protestu. „Jeśli bunt metafizyczny odrzuca «tak» i ogranicza się do absolutnej negacji, poświęca się pozorowi. Jeśli wybiera adorację tego, co jest, nie chcąc podawać w wątpliwość części rzeczywistości, prędzej czy później zobowiązuje się do działania”<sup>86</sup>. Nietrudno się domyślić, że taka aktywność neguje wszystko, co stałoby jej na przeszkodzie. Chodzi więc o to, by buntować się trwając w rozdarciu. Jak jednak wytrwać w rozdarciu, gdy cała

<sup>81</sup> D, 275.

<sup>82</sup> MS, 134.

<sup>83</sup> CZ, 25.

<sup>84</sup> CZ, 70.

<sup>85</sup> Por. CZ, 248—249.

<sup>86</sup> CZ, 92.



ludzka nostalgia kieruje się na jedność<sup>87</sup> i tej jedności się domaga?<sup>88</sup>

Autentyczny protest stwierdza uczciwie: „nie ma jedności”. Bunt fałszywy dopowie: „No to ją stwórzmy!”<sup>89</sup> W ten sposób rodzą się doktryny usprawiedliwiające przemoc i zabójstwo czy, mówiąc innymi słowami, pewne reguły, które domagają się poświęcenia jednej wartości na rzecz innej, większej, wyższej w ustanowionej wrzód hierarchii.

Camus szuka odpowiedzi na pytanie, czy możliwa jest w ogóle filozofia buntu, a więc filozofia, która nie będzie ani totalną negacją, ani totalną afirmacją<sup>90</sup>. Jedyłą odpowiedzią, jaką znajduje, jest pewna zasada właściwej miary<sup>91</sup>, zasada trwania w rozdzierającym napięciu pomiędzy dwoma biegunami rzeczywistości, trudna asceza opierająca się mężnie pokusie wyboru jednej z dwu stron tego samego. Pisarstwo Camusa najwierniej chyba piastuje ideę buntu. Jego analizy nie przynoszą rozwiązań. Krytycy pozostają nieusatisfakcjonowani. Prometeusz, Kirilow czy Syzyf to postaci życiowych linoskoków, balansujących stale na granicy całkowitej porażki. Stanowisko autora jest jednak w tym miejscu wyjątkowo spójne. To właśnie Nemezis — bogini miary — miała patronować trzeciemu cyklowi Camusowskich prac, poświęconemu miłości. Zasada jej werdyktów jest prosta: „wszyscy, którzy przekroczyli miarę, zostaną bezlitośnie ukarani”<sup>92</sup>. Ostateczny wybór nigdy nie znajduje dostatecznego usprawiedliwienia.

Etyka aktywności zostaje częściowo zakwestionowana: „Czyn sam w sobie jest bezużyteczny. Użyteczny byłby tylko ten, który poprawiłby człowieka i świat. Nigdy nie poprawię ludzi. Ale muszę postępować, jak gdybym mógł. W walce poznałem ciało. Nawet upokorzone jest moją jedyną pewnością. Mogę żyć tylko w nim. Istota ludzka jest moją ojczyzną. Dlatego wybrałem ten wysiłek absurdalny i bez znaczenia. Dlatego opowiedziałem się za walką”<sup>93</sup>. Czyn nie jest odtąd wiernością naczelnego zasadzie, najwyższej wartości, absolutowi, skoro życie jest bez odwołań. Walka jest pasją trwającą w terażniejszości. Szczęściem Syzyfa, który odnajduje sens, mimo bezcelowości swego wysiłku, w tych chwilach radości, jakie są mu dane. Trud jest bez nadziei, bez przyszłości, ale nie bez sensu. Jedyne rozpacz mogłaby przekreślić wielkość protestu. Rozpacz nie znajduje jednak dostatecznej racji.

Co stanowi przedmiot sprzeciwu zawartego w buncie? Camus

<sup>87</sup> Por. CZ, 238—239.

<sup>88</sup> Por. CZ, 112—113.

<sup>89</sup> Por. CZ, 127.

<sup>90</sup> Por. P, 247.

<sup>91</sup> Por. CZ, 299—306.

<sup>92</sup> N, 530.

<sup>93</sup> MS, 162.

pokazuje szeroki wachlarz odpowiedzi na to pytanie. Bunt jest protestem wobec wszelkich iluzji alienujących człowieka, niezgodą na fałszywe nadzieje rozsiewane przez jakiegokolwiek racjonalizmy czy fideizmy, usurpujące sobie monopol na wyjaśnienie wszystkiego. Bunt występuje przeciw wszelkim skokom świadomości, zwłaszcza przeciw idei Boga, która usprawiedliwiałaby wszystko, bowiem żadna idea nie ma mocy usprawiedliwienia. Jeśli mówić o zbawieniu, jest ono tu i teraz, albo jest iluzją. Bunt obraca się przeciw ludzkiemu losowi, losowi człowieka skazanego na śmierć, bo śmierć jest zaprzeczeniem tej wartości, którą nosi w sobie istota ludzka, wartości samego życia. Dlatego Rieux powtarza z naciskiem: „Nienawidzę śmierci i zła”<sup>94</sup>, choć przynajmniej po części zdaje sobie sprawę, że protest ten jest bezprzedmiotowy, bo zło jawi się jakoś bezcielesnie, niszczy swoje ofiary od wewnątrz.

Bunt wypływa z przekonania, że zło, ów mikrob zarazy jest czymś naturalnym. Dobro płynie z wysiłku<sup>95</sup>, a „dżumę”, prawdziwe nieszczęście, człowiek nosi we własnym sercu<sup>96</sup>. Bunt nie może się zgodzić właśnie na to niespełnienie, które zakiełkowało w czyjejś świadomości. Zło nie ma żadnego określonego kształtu. Jego wyrazem są wszelkie iluzje, majaki pozorów, namiastki życia. Dlatego też sam bunt odrzuca zło jako takie, a nie formy, w które się ono wciela. Stąd, jak pisze Camus: „Bunt (...) w swej zasadzie ogranicza się do odrzucenia upokorzeń, nie żądając ich dla nikogo innego. Zgadza się natomiast na cierpienie, pod warunkiem, że zostanie uznana jego nienaruszalność”<sup>97</sup>. Przyjając upokorzenie znaczyłoby zrezygnować. Na to bunt przystać nie może. Może natomiast podjąć cierpienie, ale nie jego zło.

Bunt jest raczej protestem w imię pewnych wartości niż negacją czegoś, co można by nazwać antywartością. Nie wolno spokojnie przystać na „cierpienie niewinnego”<sup>98</sup>. To wszystko. Termin „niewinność” (*l'innocence*) stanowić może niewątpliwie klucz do myśli Camusa<sup>99</sup>. Człowiek zbuntowany występuje przeciw jakiejś niesprawiedliwości, broni „niewinności”, będąc jednocześnie świadomym, że „nie możemy stwierdzić niewinności nikogo, gdy na pewno możemy stwierdzić winę wszystkich”<sup>100</sup>. Nie chodzi tu więc o niewinność jako brak przewiny wobec jakiegoś prawa, zewnątrz-

<sup>94</sup> D, 269.

<sup>95</sup> Por. D, 297.

<sup>96</sup> Por. D, 290—298.

<sup>97</sup> CZ, 30.

<sup>98</sup> Por. D, 246—267 CZ, 110—111.

<sup>99</sup> J. W. Woelfel w znakomitym studium dotyczącym myśli Camusa wyakcentowuje termin „niewinność” jako jeden z głównych wątków podejmowanych przez autora *Dżumy* (por. J. W. Woelfel, *Camus: A Theological Perspective*, Nashville 1975, 64—89).

<sup>100</sup> U, 410. Temat niewinności i winy zajmuje najwięcej miejsca właśnie w *Upadku*.

nej hierarchii przepisów<sup>101</sup>, ale o wartość ukrytą w samej egzystencji, wartość, której nie można pozwolić sprofanować.

Bunt podjęty jest w imię jasności widzenia, w imię wierności absurdowi. Ale gdyby jasność widzenia i absurd były jego jedynym odwołaniem, bunt nie byłby niczym więcej, jak ślepy upór. Faktycznie odnosi on zbuntowanego człowieka do pierwotnego sensu, pierwotnej wartości, które buntujący się odkrywa. Bunt nie może być tylko naiwną rebelią, tak jak nie godzi mu się być buntem totalnym, żądającym bezwarunkowego panowania nad światem.

Człowiek wchodząc w sytuację graniczną rozbija się o doświadczenie absurdu. Absurd ujawnia prawdę egzystencji. Prawdę tę trzeba przyjąć do wiadomości, ale nie można się na nią zgodzić. Nie sposób na nią przystać. Dlaczego? „Gdyż jest niesprawiedliwa” — odpowiada Camus. „Po raz pierwszy mamy tu walkę sprawiedliwości z prawdą”<sup>102</sup>. Nie jest to doświadczenie banalne. Ukazuje ono specyficzną strukturę rzeczywistości osobowej, rzeczywistości rozdartej pomiędzy obiektywnością świata, zewnętrznym działaniem się chwila po chwili i sferą osobową, wyłaniającą się z przeżycia wartości i sensu. Te dwie oczywistości nie mogą się połączyć w zgodzie. Życie godne osoby zaczyna się dopiero tam, gdzie napotykamy na tworzywo stawiające nam opór<sup>103</sup>. Człowiek albo jest twórcą, który ten opór łamie, albo pozostanie martwą skałą wśród skał, trybikiem mechanizmu obiektywnego, ale pozbawionego życia. Przytomność ludzka urzeczywistnia się w p o d b o j u<sup>104</sup>. Bliskość odkryta w tym doświadczeniu jest bardziej bliskością dwóch przeciwników niż pojednaniem dwóch przyjaciół<sup>105</sup>. Podbój staje się możliwy nie dzięki zniesieniu inności, ale właśnie dlatego, że inność trwa.

Tak pojęty bunt może ocalić dwa transcendentne światy: świat obiektywnej prawdy i faktyczność wartości. Bunt autentyczny akceptuje istnienie odrębności nie po to, by je wzajem wyjaśnić, zestawić, ale po to, by wytrwać w ich naturalnym współistnieniu. Zarazem bunt przytomny zna swoją niemoc. Wie, że absolutna zgoda (porozumienie) nie jest możliwa. Nie jest buntem bez granic: „Żeby istnieć człowiek musi się buntować, ale jego bunt musi uszano-

<sup>101</sup> Patrząc tak prawniczymi kategoriami, nawet Jezus okazałby się winnym — por. U, 411—412.

<sup>102</sup> CZ, 68.

<sup>103</sup> Myśl ta nieustannie przewija się przez prace A. de Saint Exupéry'ego (por. tenże, *Twierdza*, Warszawa 1986, 92, 140—143). U Camusa występuje rzadziej, chociaż i on rozumie tworzenie jako walkę, nieustanne stawianie czoła nieprzezwyciężonej ostatecznie obcości.

<sup>104</sup> Temat i sam termin podboju (*la conquête*) powraca dość często na kartach prac Camusa (por. np. MS, 160—165).

<sup>105</sup> Por. N, 412.

wać granicę, którą odkrywa w sobie samym, granicę, na której ludzie łącząc się zaczynają istnieć”<sup>106</sup>.

Człowiek niejako określa się poprzez kształt swojego buntu: „bunt jest jedną z zasadniczych miar człowieka. Jest naszą rzeczywistością historyczną. Bynajmniej nie uciekając od rzeczywistości, musimy w niej znaleźć nasze wartości”<sup>107</sup>. Przy czym trop poszukiwań wartości nie wiedzie do tego co sakralne, do jakiegoś absolutnego świata. To raczej szlak świętości na miarę człowieka, świętości bez Boga.

W tym swoim wysiłku człowiek porywa się na rzeczywistość metafizyczną. Zdobywa się na bunt metafizyczny, czyli ruch, w którym powstaje przeciw losowi i całemu światu. Można go nazwać metafizycznym, gdyż przeciw celom człowieka i świata<sup>108</sup>. Uznaje, że wszelkie zewnętrzne odwołanie jest niemożliwe. „Protestując przeciw losowi ludzkiemu, który przecina śmierć i który zło pozbawia scalenia, bunt metafizyczny jest uzasadnionym żądaniem szczęśliwej jedności przeciwko cierpieniu życia i śmierci. Jeśli powszechna kara śmierci określa los ludzi, bunt w pewnym sensie mu towarzyszy. Nie zgadzając się na swój los śmiertelny, zbuntowany nie chce uznać potęgi, która każe mu go doświadczać. Bunt metafizyczny nie jest na pewno ateistyczny, jak można by sądzić, ale siłą rzeczy jest bluźnierczy. Tyle tylko, że bluźni wpieryw w imieniu porządku oznajmiając, że Bóg jest ojcem śmierci i najwyższym zgorzzeniem”<sup>109</sup>. Człowiek podejmujący bunt metafizyczny przeciwstawia sobie świat buntu i świat sakralny. Zdaniem Camusa te dwa światy stoją we wzajemnej sprzeczności, wykluczają się<sup>110</sup>. Świat sakralny nie toleruje buntu. Wyznacza ostateczny cel i nakazuje potulnie doń zmierzać. W tym znaczeniu bunt metafizyczny obraca się zarazem przeciw komuś. Przeciw istocie najwyższej, a raczej temu jej wyobrażeniu, które uświęca zło<sup>111</sup>.

W rozumieniu potocznym bunt nazbyt łatwo utożsamia się z negacją. „Z pozoru negatywny, skoro nic nie tworzy, bunt jest głęboko pozytywny, odślania bowiem w człowieku to, co zawsze jest w nim do obronienia.”<sup>112</sup> „We wszelkim buncie, wraz z odrzuceniem ingerencji intruza, zawiera się całkowita i błyskawiczna zgoda człowieka na jakąś część jego samego. Wprowadza więc on implicite sąd wartościujący i to tak bardzo ugruntowany, że zachowuje go pośród niebezpieczeństw. (...) Z buntu rodzi się świadomość, choć jeszcze niejasna: nagle i olśniewające stwierdzenie, że w człowieku

<sup>106</sup> CZ, 33.

<sup>107</sup> CZ, 33.

<sup>108</sup> Por. CZ, 37.

<sup>109</sup> CZ, 38.

<sup>110</sup> Por. CZ, 32.

<sup>111</sup> Por. CZ, 42.

<sup>112</sup> CZ, 31.

jest coś, z czym można się utożsamić, przynajmniej na pewien czas. Tej tożsamości dotychczas nie czuł on naprawdę.”<sup>113</sup> Dopiero w ten sposób podejmując ból absurdu, odkrywam autentyczność wartości. Dotąd moja przytomność była uśpiona. Camus powie: „Świadomość rodzi się wraz z buntem”<sup>114</sup>.

Istota mówiąca „tak” wszystkiemu nie była świadoma niczego. Zbuntowany totalnie karmi się iluzją, że bunt sam z siebie stworzy jakąś wartość. Bunt, który zachował miarę, potrafi jednak odkryć wartości obecne już tu i teraz, nie potrzebuje iluzorycznych nadziei. Człowiek odkrywa, że wielkość egzystencji jest jedynie w takim twórczym buncie<sup>115</sup>. Właśnie tu odnajduje jej ograniczony sens<sup>116</sup>. „Ten bunt nadaje cenę życiu. Rozciągnięty na całą egzystencję przywraca jej wielkość. Dla człowieka bez kłap na oczach nie ma pięknieszego widoku niż widok inteligencji walczącej z realnością, która ją przekracza. Widowisko dumy ludzkiej jest niezrównane. Desperacja nic tu nie znaczą.”<sup>117</sup>

### U podstaw ludzkiej solidarności

Pierwszym odkryciem poczynionym w buncie jest odkrycie niesprawiedliwości<sup>118</sup>. Jest ono zarazem głębokim doświadczeniem wartości, cierpliwym i skupionym zmaganiem. Buntuję się nie dlatego, że mam prawo do buntu, ale dlatego, że coś upragnionego wzywa mnie do protestu<sup>119</sup>. Jawiące się w tym prześwicie dobro wskazuje na jakiś pierwotny sens. Jest to nade wszystko sens samego życia, choć i ono nie ma znamion wartości absolutnej. W paradoksalny sposób odkrycie wartości może nawet zakwestionować jednostkę, w której zrodziła się ta świadomość: „Jeśli jednostka zgadza się bowiem umrzeć i umiera w konsekwencji swojego buntu, dowodzi tym samym, że poświęca się dla dobra, które w jej rozumieniu, sięga poza granice jej własnego losu. Jeśli woli szansę śmierci od zaprzeczenia tego prawa, którego broni, znaczy to, że stawia to prawo nad sobą. Działa zatem w imieniu wartości, dość niejasnej jeszcze, ale w poczuciu, że jest to wartość wspólna wszystkim ludziom. Widzimy więc, że afirmacja zawarta w każdym akcie buntu rozciąga się na coś, co przerasta jednostkę w miarę jak wydobywa ją z domniemanej samotności i dostarcza jej racji działania. Ale trzeba zauważyć, że ta wartość, istniejąca przed wszelkim działaniem, prze-

<sup>113</sup> CZ, 26.

<sup>114</sup> CZ, 27.

<sup>115</sup> Por. MS, 176.

<sup>116</sup> Por. MS, 138.

<sup>117</sup> MS, 134.

<sup>118</sup> Por. MS, 164.

<sup>119</sup> Por. CZ, 27.

czy filozofiom czysto historycznym, wedle których wartość pojawia się dopiero z końcem działania (jeśli się w ogóle pojawia)”<sup>120</sup>.

Rodzi się w ten sposób przekonanie, że w człowieku, w czymś co można i trzeba nazwać ludzką naturą, jest coś, co warto osłaniać. To coś wyprzedza wszelkie działanie, sprawianie, wszelką celowość. Bunt dzięki odkryciu wartości, wyłamuje się z ram egocentrycznego zamknięcia. Przy czym w ruchu buntu, jak to zaznacza autor *Mitu Syzyfa*: „nie chodzi również o poczucie wspólnych interesów”<sup>121</sup>. „W buncie człowiek przekracza granice indywidualne utożsamiając się z innym człowiekiem; z tego punktu widzenia solidarność ludzka jest metafizyczna. Na razie chodzi jednak tylko o ten rodzaj solidarności, który rodzi się w okowach.”<sup>122</sup> W ten sposób Camus uzasadnia sens świadectwa doktora Rieux, narratora w *Dżumie*: „Kiedy pragnął dodać swoje zwierzenia do tysiąca głosów zadżumionych, zatrzymywała go myśl, że każde jego cierpienie jest zarazem cierpieniem innych, i że na świecie, gdzie ból tak często bywa samotny, ma to jakieś znaczenie”<sup>123</sup>.

Bunt jest przecuciem możliwości jakiejś międzyosobowej komunikacji, doświadczeniem, że osamotnienie jest przewyciężalne. Samotność nie jest ostateczna. Stając na tej pustyni serca, twarzą w twarz z absurdem, człowiek zbuntowany odkrywa życie. I to w dwojakim znaczeniu: jako swoje własne życie, całkowicie odrębne, radykalnie inne, nie do zestawienia z niczym i z nikim, ale zarazem bliskie innym istotom, podobnie jak ja zbuntowanym, podobnie jak ja innym i jak ja solidarnym. Świadomość odkryta w buncie jest dwukierunkowa. Jest to świadomość indywidualna, ale też szersza świadomość ludzkich więzi, jaką ludzie zdobywają z biegiem swych dziejów.

Trudno solidarność w buncie nazwać miłością, skoro jest to raczej pewien ślepy upór serc zastępujący miłość<sup>124</sup>, ale to odkrycie wspólnoty wartości może się stać podstawą osobowej komunii. Tu rodzi się przekonanie, że jedyna jedność możliwa jest jednostką toczących wspólnie walkę, a nie jednością spoczynku i naiwnej radości posiadania, spełnienia.

Etos sensu jawi się na kształt pewnej drogi. Jasność widzenia odsłania przede mną absurd. Absurd swą treść zachowuje w buncie. Tutaj pierwotne przecucie sensu życia, bronionego przed samobójczym rozstrzygnięciem, nabiera wymiaru wspólnotowego. Nie jestem sam pod pustym niebem. Życie ludzkie ufundowane jest na wartościach, wobec których nawet śmierć, pozostając tragiczną, nie staje się bezsenssem.

<sup>120</sup> CZ, 27—28.

<sup>121</sup> CZ, 28.

<sup>122</sup> CZ, 28—29.

<sup>123</sup> D, 336; por. podobny tekst — AJE, 392—393.

<sup>124</sup> Por. D, 242.

Camus pisze o tej wędrówce ku głębi sensu: „Oto na razie pierwszy krok naprzód, jaki dzięki duchowi buntu czyni myśl wprawdzie przeniknięta poczuciem absurdalności i oczywistej jałowości świata. Doświadczenie absurdałne stwierdza, że cierpienie jest świadome swej kolektywności, staje się udziałem wszystkich. Umysł ogarnięty poczuciem obcości musi więc uznać, że dzieli tę obcość ze wszystkimi ludźmi i że rzeczywistość ludzka, w swej całości, traci na tym oddaleniu ludzi od niej i od świata. Choroba, której doznawał jeden człowiek, staje się wspólną plagą. W naszych codziennych próbach bunt gra tę samą rolę, co *cogito* w sferze myśli: jest pierwszą oczywistością. Ale ta oczywistość wydobywa jednostkę z samotności. Jest wspólnotą, która buduje we wszystkich ludziach pierwszą wartość. Buntuję się, więc jesteśmy”<sup>125</sup>. Gdzieś spoza buntu wyłania się, jeszcze tajemnicza i niejasna, świadomość, że możliwy jest dialog, komunikacja osobowych transcendencji. Zabójstwo jest niesprawiedliwością. A największym z ludzkich czynów staje się czyn obrony wartości, choćby za cenę własnego życia.

Sens i wartość ledwie przeczute w doświadczeniu absurdalnym, w buncie najpełniej odsłaniają swój kształt. Miłość staje się odpowiedzią na niewidzialne wezwanie uprzedzające mnie, transcendentne. Wezwanie, które w buncie się odsłania, choć sam bunt go nie tworzy. Świat wartości, choć nie są to wartości absolutne, ani zestawione w jakąkolwiek hierarchię<sup>126</sup>, stoi na straży ludzkiej godności.

Camus stawia przed nami ledwie zarysowaną wizję etyki. Etyki, która płynie nie tyle z jakiegoś ostatecznego odwołania, celowości, najwyższego prawa czy społecznej umowy, ile raczej stanowi ludzki etos, pochodzący z zadomowienia się w świecie cząstkowego sensu. Człowiek wyrzeka się tu roli arbitra. Nie godzi się być ani ofiarą, ani katem. Niesie swoje trudne brzemie. Jest samotny, ale nie osamotniony. Miłość staje się perspektywą człowieczej odrębności i miarą sensu.

#### ALBERT CAMUS ET LA PHILOSOPHIE DU SENS

Albert Camus reste dans l'ombre de Jean-Paul Sartre, homme distingué de l'existencialisme. Camus est toujours interprété dans le courant de la philosophie de Sartre. Souvent on lui attribue un titre d'existencialiste, philosophe de non-sens. Est-ce juste? Sa philosophie est une philosophie de lucidité, de l'absurde et de révolte. Elle s'oppose avec conséquence à toute tentation de la raison totalitaire. Le désir humain de la compréhension est fréquemment désabusé par le monde. Ainsi, la révolte devient-elle une nécessité, mais elle n'est pas totale. „Non” et „oui” y sont prononcés ensemble.

<sup>125</sup> CZ, 33—34.

<sup>126</sup> „Tam, gdzie rządzi jasność widzenia, hierarchia wartości staje się zbyt zbytnia” (MS, 140). „Nie można w sposób absolutny przekreślić sądu wartościującego. To neguje absurd” (N, 506).

„Non” contre tout genre du mal. „Oui” pour toute valeur découverte dans la révolte où surgit la solidarité des hommes. Le monde ne possède pas un principe supérieur, sa cause finale, mais enfin il n’est pas dépourvu de sens. La vie est un effort inutile, mais elle vaut d’être vécue. La solution du suicide n’est pas autorisée aussi bien que des décisions arbitraires sur les valeurs et l’appréciation du meurtre. Ici la règle de vie s’exprime dans une persévérance, dans une tentation de l’absurde et de la révolte, vivre une dimension juste. Le sens et la valeur sont immanents pour la vie, bien qu’ils aient un caractère partitif. Ils ne sont pas absolues et ne mènent pas à aucun système philosophique totalitaire. La philosophie de l’absurde et de la révolte s’adresse par intuition vers l’amour.