

# Tomasz Błaszczyk

---

## Filozofia egzystencjalna Alberta Camusa

---

Studia Europaea Gnesnensia 6, 167-183

---

2012

Artykuł został 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.

**Tomasz Błaszczyk**  
(Gniezno)

## **FILOZOFIA EGZYSTENCJALNA ALBERTA CAMUSA**

### **Abstract**

The article presents the ideas of Albert Camus in the perspective of philosophy of existence. The task is to show, that the work of the writer can be interpreted as a valuable, deeply philosophical point of view on life.

### **Key words**

existentialism, human, absurdity, rebellion, awareness

Myśl Alberta Camusa — powieściopisarza, dramaturga, eseisty i reżysera teatralnego — nieczęsto rozpatrywana jest na gruncie filozofii. Nie znaczy to jednak, że jest w tej materii jałowa. Dookreślenia w tym miejscu wymagają relacje między literaturą a filozofią. Zaznaczyć należy, że nie istnieje między nimi sztywne rozgraniczenie. Przeciwnie, można przyjąć, że za filozofa uznać wolno każdego, kto tworzy (pisząc bowiem, przekazuje idee i myśli, własne lub zapożyczone, docieka i uzasadnia). Jeśli uznać takie założenie, to rozważania Alberta Camusa z całą pewnością interpretowane być mogą jako dzieła natury filozoficznej. Co więcej, za tak przedstawioną konstrukcją badawczą przemawiają jego powiązania ideowe z nurtem egzystencjalnym, silnie nacechowanym filozoficznie, oraz, a raczej przede wszystkim, spójność sensów i jasno postawiony cel jego dociekań<sup>1</sup>.

Dzieło Alberta Camusa nie stanowi traktatu filozoficznego. Przypomina ono raczej luźniejsze w swej formie rozważania takich myślicieli, jak Søren Kierkegaard czy Fryderyk Nietzsche. Myśl Camusa zawarta jest przede wszystkim w jego esejach, szczególnie zaś w dwóch cyklach: „Micie Syzyfa” z roku 1942 oraz „Człowieku zbuntowanym” z roku 1951. Przedstawione w nich poglądy natury filozoficznej są uzupełnione i dookreślone przez dzieła literatury pięknej — powieści i dramaty pisarza.

Przedmiotem rozważań Alberta Camusa jest sens ludzkiego życia. Zdaniem nagrodzonego Noblem pisarza ów sens odnajdywany jest na drodze świadomości absurdalności świata. Absurd rodzi świadomość, świadomość wyzwala bunt, a ten jest kluczem do szczęścia. W taki oto sposób prezentuje się, nierzadko paradoksalna w swej wykładni, głoszona przez Camusa egzystencjalna logika sensu przeżywania życia, której to przedstawieniu i eksplikacji służy niniejszy artykuł.

## ŻYCIE JAKO DOŚWIADCZANIE ABSURDU

Zasadniczą kwestią każdej chyba filozofii jest pojmowanie świata. Także Albert Camus — jako filozof egzystencjalny — podjął się zadania wyjaśnienia

---

<sup>1</sup> Kwestia uznania Alberta Camusa za egzystencjalistę jest zagadnieniem polemicznym. Choć kontekst historyczny silnie świadczy o egzystencjalizmie Camusa, to jednak noblista odcinał się od tego nurtu, podobnie zresztą jak od filozofii. Jednak materia, której dotyczy w swych rozważaniach, mieści się właśnie w nurcie filozofii egzystencjalnej. Uznanie Camusa za egzystencjalistę wynika więc z założeń interpretacyjnych. Zob. I.S. Fiut, Człowiek według Alberta Camusa. Studium antropologii egzystencjalnej, Kraków 1993, s. 13.

jego istoty i sensu. Interesował go jednak nie bierny opis tego, co empirycznie poznawane, ale relacja tego, co obecne w świecie, z jego podmiotem, to znaczy z człowiekiem. Nie bez znaczenia są tu zatem inspiracje fenomenologiczne i egzystencjalne w sensie Heideggerowskim oraz wcześniejsze, Kierkegaardowskie i Nietzscheańskie.

Albert Camus swoje rozważania na temat absurdu snuje bardzo ostrożnie i niejako nie wprost. Wychodzi bowiem od zdefiniowania tego, co nazywa wrażliwością absurdalną lub poczuciem absurdu, a co uważa za „niezgodność pomiędzy człowiekiem a jego życiem, pomiędzy aktorem a dekoracją [...]”<sup>2</sup>. Poczucie absurdu to zatem rozdzźwięk między tym, jaki świat w rzeczywistości jest, a tym, co stanowi o ludzkiej o nim wizji, rzecz można — między tym, jaki jest, a tym, jaki się jawi<sup>3</sup>. Charakterystyczne dla rozumowania Camusa jest to, co zaznacza on w krótkiej przedmowie do eseju „Absurd i samobójstwo”. Jak pisze: „trzeba jednak podkreślić, że absurd, traktowany dotychczas jako konkluzja, rozpatrywany jest tutaj jako punkt wyjścia”<sup>4</sup>. Jeśli więc poczuciem absurdu nazwiemy opisany wyżej rozdzźwięk i ludzką świadomość tego rozdzźwięku, to samym absurdem opisać trzeba pewną nieprzewidywalność i nieuporządkowanie świata, godzące w założenia logiki. Jest więc absurd w swojej naturze pojęciem metafizycznym, pozostającym — w rozumieniu Camusa — czymś na kształt *arché*, nieodgadnioną zasadą nie tyle świata, ile ludzkiego *bycia-w-świecie*.

Poczucie absurdu to zatem pewna świadomość rodząca się w momentach, kiedy człowiek „intuicyjnie żądający sensu i jedności, na każdym kroku napotyka tylko absurd i chaos”<sup>5</sup>. Ryszard Mordarski, analizując „Mit Syzyfa”, wyróżnia sytuacje, w których Camus dostrzega ujawnianie się tego stanu. Może być to — zdaniem komentatora myśli Camusa — znużenie biegiem życia, ale też uświadomienie sobie pewności tego, co przyszłe, czyli śmierci niweczącej nadzieje na wieczność; może też poczucie absurdu wynikać z alienacji człowieka, zarówno wobec natury i przedmiotów, jak i innych ludzi; ostatecznie natomiast rodzi się poczucie absurdu poprzez doświadczenie śmierci, która

---

<sup>2</sup> A. Camus, Absurd i samobójstwo, [w:] idem, Mit Syzyfa, [w:] idem, Eseje, Warszawa 1971, s. 93.

<sup>3</sup> Por. W. Natanson, Szczęście Syzyfa, Kraków 1980, s. 29.

<sup>4</sup> A. Camus, Absurd i samobójstwo, s. 90.

<sup>5</sup> R. Mordarski, Albert Camus. Między absurdem a solidarnością, Bydgoszcz 1999, s. 42. Natomiast według J.L. Krakowiaka, poczucie absurdu to „wybitnie osobiste doświadczenie, które odkrywa, że rzeczywistość jest bogatsza niż wszelkie ludzkie wysiłki racjonalizacji” (J.L. Krakowiak, Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji, Warszawa 2010, s. 17).

ukazuje bezsensowność i daremność życia. Mordarski zaznacza przy tym, że sytuacje podawane przez Camusa są tylko przykładami, a jego wyprowadzona za ich pomocą definicja nie ma charakteru totalnego<sup>6</sup>. Poczucie absurdu jest bowiem sprawą na wskroś indywidualną, niedającą się precyzyjnie uogólnić.

Poczucie absurdu — według tego, co stwierdzono powyżej — jest niejako atrybutem każdej ludzkiej egzystencji. Jest momentem, kiedy człowiek staje w obliczu nieodgadnionego, a zatem chwilą metafizycznego przeżycia, odsłaniającego zasady rządzące światem, które nazywamy tu absurdem. Czym jest zatem absurd?

Według definicji Józefa Leszka Krakowiaka, komentatora filozofii egzystencjalnej, w tym także myśli Camusa, „absurd jako byt to rzeczywistość przypadkowa, chaotyczna, tajemnicza, ani zdeterminowana, ani celowa, a więc przerażająca, bo nieprzewidywalna, irracjonalna, bo nic nie jest wykluczone”<sup>7</sup>. Jeśli zatem świat sam w sobie nazwiemy absurdem, to jest to miejsce skrajnie nieprzyjazne, w które — zgodnie z koncepcją Heideggera — człowiek jest wrzucony i poza którym istnieć nie może, na które jest — jak by powiedział Sartre — skazany.

Ale w ujęciu Camusa sam świat nie jest absurdem. Jak zanotował bowiem pisarz: „Mówiłem, że świat jest absurdalny i pospieszyłem się zanadto. Świat sam w sobie nie jest rozumny, to wszystko, co można powiedzieć”<sup>8</sup>. Ryszard Mordarski wskazuje, że w rozumieniu noblisty ani świat, ani człowiek nie są bytami absurdalnymi samymi w sobie. Absurd rodzi się jedynie między nimi jako „sprzeczność występująca pomiędzy obiektywnym światem a myślą, która usiłuje ująć go antropologicznie. [Jest to zatem rozdzwitek pomiędzy — T.B.] wymaganiami logiki a praktyką powszedniego życia”<sup>9</sup>. Absurd istnieje zatem wyłącznie w świecie i dzieje się tak za sprawą podmiotu, a konkretniej — konfrontacji jego świadomości ze światem, z zastaną rzeczywistością. Absurd jest o tyle zasadą *bycia-w-świecie* człowieka, o ile — zgodnie z założeniami egzystencjalnymi — nie ma bycia poza światem<sup>10</sup>. Jak pisze bowiem Camus, „absurd

<sup>6</sup> Ibidem, s. 40–43.

<sup>7</sup> J.L. Krakowiak, Absurd, s. 16.

<sup>8</sup> A. Camus, Absurdalne mury, [w:] idem, Mit Syzyfa, s. 106.

<sup>9</sup> R. Mordarski, Albert Camus. Między absurdem a solidarnością, s. 43.

<sup>10</sup> Thomas Merton zaznacza, że w ujęciu Camusowskim człowiek odnajduje absurd „nie w sobie, ani nie w obiektywnym świecie, lecz w «ich wspólnej obecności». Podczas gdy stara się objąć siebie i swój świat rozumem, odkrywa, że «jedyną więzią» między nim a światem jest absurd”. (T. Merton, Siedem esejów o Albercie Camus, Bydgoszcz 1996, s. 165).

nie może istnieć poza umysłem ludzkim. Absurd kończy się więc, jak wszystko, ze śmiercią. Ale absurd nie może też istnieć poza tym światem<sup>11</sup>. Takie pojmowanie absurdu stanowi pewną perspektywę postrzegania relacji łączących człowieka i świat, czyli tego, co jest naturą *bycia* człowieka. Jest jego zasadą, punktem odniesienia w rozważaniach nad metafizycznym zespoleniem człowieka i świata, wreszcie postulatem określającym — w ujęciu egzystencjalnym — naturę tej relacji<sup>12</sup>.

Nasuwa się w tej perspektywie pytanie o relację pomiędzy absurdem a Bogiem Stwórcą. Choć przesłanki wskazywać mogą na ich tożsamość, zdaniem Alberta Camusa takie ujednoczenie, w swym charakterze upraszczające, jest nieuprawnione. Wskazuje na to natura Boga, która jest zaprzeczeniem immanentnej chaotyczności świata. Bóg postrzegany jest przez pisarza jako ten, który ratuje spójność świata. Tu wysuwa Camus na pierwszy plan swoją teodyceę: „Alternatywa jest znana: albo nie jesteśmy wolni, a wtedy Bóg wszechmocny jest odpowiedzialny za zło. Albo też jesteśmy wolni i odpowiedzialni, ale Bóg nie jest wszechmocny<sup>13</sup>. Jakkolwiek na ten problem spojrzeć, zdaniem noblisty źródłem absurdalności egzystencji jest natura Stwórcy: albo bowiem nie jest On wszechmocny, albo nie jest dobry. Absurd rodzi się — zdaniem Camusa — z jednej z tych przyczyn.

Z tego, co napisano powyżej, wynika, że absurd jest nierozzerwalnie związany z każdą egzystencją. I — co ważne — nie obala go nawet śmierć, która okazuje się raczej dowodem na jego istnienie, potwierdzeniem natury bycia. Jeśli bowiem śmierć jest częścią życia, to czyni je ona na potęgę absurdalnym. Będąc jego przeznaczeniem, stanowi o absurdalności życia i podaje w wątpliwość jego sens. Tym założeniem Camus wyprowadza jedyną — zdaniem Mordarskiego — logikę w filozofię absurdu. Skoro bowiem absurd jest nieodłączny tak od życia, jak od śmierci, która to życie wieńczy, to mimo że życie oznacza podtrzymanie absurdu i zgodę nań, trzeba żyć i patrzeć absurdowi w twarz<sup>14</sup>. W ten sposób

<sup>11</sup> A. Camus, *Samobójstwo filozoficzne*, [w:] idem, *Mit Syzyfa*, s. 115.

<sup>12</sup> Ryszard Mordarski utrzymuje (za Melanconem), że można zdefiniować absurd jako „relację metafizycznej nieadekwatności występującą pomiędzy człowiekiem i światem. [...] Nie jest to tylko nieadekwatność logiczna, lecz w istocie swej metafizyczna, sytuuje się bowiem nie w świadomości poznającego podmiotu, ale na poziomie samego bycia-w-świecie”. (R. Mordarski, *Albert Camus*, s. 45–46).

<sup>13</sup> A. Camus, *Wolność absurdalna*, [w:] idem, *Mit Syzyfa*, s. 135.

<sup>14</sup> Zob. *ibidem*, s. 51. W „*Micie Syzyfa*” wyprowadza Camus z absurdu sens życia w kontekście rozważań o samobójstwie.

Camus odradza pełne nadziei poszukiwanie absolutnego sensu świata, gdyż, jak twierdzi, „trzeba zaakceptować życie raczej w rozpacz, niż w kłamstwie”<sup>15</sup>. Co więcej, twierdzi Camus, że człowiek „może zgodzić się na życie w takim [absurdalnym — T.B.] świecie, z niego czerpiąc siły, odrzucając nadzieję i świadcząc uparcie, że można żyć bez pociechy”<sup>16</sup>. Tym też sposobem pisarz odpowiada pozytywnie na pytanie o sens życia w absurdalnym świecie.

O ów najistotniejszy — zdaniem pisarza — problem filozofii pyta Camus już w pierwszych akapitach „Mitu Syzyfa”: „Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii”<sup>17</sup>. Trudy, o których tu mowa, to oczywiście poczucie wyobcowania i osamotnienia, alienacji, braku sensu świata, życia i wszelkie działania wynikające z absurdu. Choć należałoby stwierdzić, że nie tyle z absurdu — jak wskazałby Camus — ile z poczucia absurdu, które równoznaczne jest na tym gruncie z pojęciem świadomości. Człowiek nieświadomy może być bowiem uwikłany w świat i żyć, nie zważając na absurd: „Przywykliśmy żyć, zanim przywykliśmy myśleć” — snuje swe refleksje Camus<sup>18</sup>.

Jednak w momentach pewnej szczególnej wrażliwości ów człowiek potrafi dostrzec, że w nieharmonijnym świecie pozbawionym jedności, w świecie absurdalnym, jedynie *świadomość* własnego losu prowadzić może do przywrócenia sensu życiu. „Wystarczy wiedzieć i nie skrywać niczego”<sup>19</sup> — pisze Camus. Świadomość ta to niezgoda na „skok pod wszystkimi postaciami, w boskie albo wieczne, poddanie się złudzeniom codzienności albo idei — [ponieważ — T.B.]

<sup>15</sup>Cyt. za: R. Mordarski, Albert Camus, s. 50.

<sup>16</sup>A. Camus, Wolność absurdalna, s. 138.

<sup>17</sup>A. Camus, Absurd i samobójstwo, s. 91. Trzeba zaznaczyć, że poglądy Camusa w tej materii nie zawsze były jednoznaczne i ulegały zmianie, zależnie sytuacji życiowej i okresów twórczości pisarza. Myśl jego ewoluowała, wychodząc od postawy nihilistycznej we wcześniejszych utworach (np. „Obcy”, „Kaligula”), rozwijając się w nurt głębokiego humanizmu (czego świetnym przykładem jest „Dżuma”), a kończąc na próbach rozliczenia się ze sobą, światem i historią („Upadek”, „Pierwszy człowiek”). Zob. W. Szydłowska, Camus, Warszawa 2002, s. 111–112 oraz A. Grzegorzcyk, Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa, Katowice 1999, s. 11.

<sup>18</sup>Zob. A. Grzegorzcyk, Kochanek prawdy, s. 42–43. Warto przypomnieć, że jest to argumentacja odwrotna do *cogito ergo sum* Kartezjusza. Camus uważał — za Heideggerem — że najpierw się *jest*, więc *bycie* ma charakter aprioryczny, nie może zatem być wyprowadzane z faktu myślenia. Świadomość i samoświadomość (samo-myślenie) nawiązuje do Heideggerowskiego *bycia-sobą*, wtórnego co do *bycia-się*, jest więc możliwą konsekwencją *bycia*, ale nie jego podstawowym warunkiem.

<sup>19</sup>A. Camus, Podbój, [w:] idem, Mit Syzyfa, s. 165.

każda z tych zasłon zakrywa absurd<sup>20</sup>. Oznacza ona nic innego, jak odkrycie, poznanie własnego przeznaczenia i, jakkolwiek absurdalną, właśnie zgodę na nie. Jak pisze bowiem Anna Grzegorzczak, „sprzeciw Camusa wobec absurdu jest — w tej perspektywie — jego przewyciężeniem i usensownieniem życia. [...] [Przewyciężenie to — T.B.] leży w akceptacji życia jako takiego<sup>21</sup>. Ta gorzka w swej naturze świadomość własnego położenia względem absurdalnego świata jest według Camusa źródłem siły człowieka — jak go pisarz nazywa — absurdalnego<sup>22</sup>. Wojciech Natanson zwraca uwagę, iż „Camus każe sobie wyobrazić, że męczennik bezużytecznego trudu [czyli życia w absurdalnym świecie — T.B.] — właśnie w owym trudzie znajduje źródło swego zadowolenia, sens istnienia [...]”<sup>23</sup>.

Życie warte jest więc trudu jego przeżywania, ale musi być to życie świadome. W rozumieniu Alberta Camusa oznacza to odkrycie i akceptację beznadziei egzystencji. Jako przykładem pisarz posługuje się tu postacią mitycznego Syzyfa, który — jak zaznacza Ryszard Mordarski — „jest świadomy, a znaczy to przede wszystkim, że jest pozbawiony nadziei. Widzi jasno swój los, a swoją udrękę przekształca w zwycięstwo. Podstawową formułą tego zwycięstwa jest [...] pogarda<sup>24</sup>. Albowiem brak nadziei jest dla Camusa prymarnym elementem świadomości. Człowiek świadomy to taki, który wie, że wszelkie nadzieje są płonne, że liczy się tylko życie *tu-oto*<sup>25</sup>. Nadzieja zostaje zatem zastąpiona przez wynikającą ze świadomości pogardę<sup>26</sup>. Jak pisze Camus, wynikającą z braku

---

<sup>20</sup>Ibidem.

<sup>21</sup>A. Grzegorzczak, Kochanek prawdy, s. 49.

<sup>22</sup>Zob. A. Camus, Człowiek absurdalny, [w:] idem, Mit Syzyfa, s. 145–147.

<sup>23</sup>W. Natanson, Szczęście Syzyfa, s. 32.

<sup>24</sup>R. Mordarski, Albert Camus, s. 57. Człowiekiem absurdalnym jest także tytułowy bohater jednego z dramatów Camusa, Kaligula, którego poczucie absurdu, brak nadziei i pogarda istnienia są na tyle silne, że doprowadzają do obłądzenia. Bardzo podobnie rzecz się ma także z Clemencem, bohaterem „Upadku”. Ten oto, świadomy absurdu i iluzji rzeczywistości, mieni się sędzią-pokutnikiem, niejako nadczłowiekiem, roszcząc sobie z tego tytułu prawo do oceniania innych.

<sup>25</sup>Wspaniałym przykładem będzie tu postać Meursaulta, bohatera „Obcego”. Choć dopiero w chwili śmierci opada przed nim ekran i ujawnia się absurd wraz z całą nieczułością świata i brakiem nadziei, Meursault stwierdza, że nie chce innego życia niż to, które ma. Budząc swoją świadomość i rozumiejąc absurd — niczego nie żałuje. (Zob. A. Camus, Obcy, Warszawa 1967, s. 113–122).

<sup>26</sup>O nadziei traktuje Camus także w „Dżumie”. Pisze, że „w sercach wszystkich [orańców — T.B.] było tylko miejsce na bardzo starą i bardzo posępną nadzieję, tę właśnie, która nie



nadziei „bezgraniczną rozpacz trudno udźwignąć [...]. Ale druzgocąca prawda ginie, gdy zostaje rozpoznana”<sup>27</sup>. Jeśli jesteśmy przeto skazani na życie w absurdzie, to jedyną szansą na zachowanie — nazwijmy to — sensowności własnego jestestwa, jest pełna czynu pogarda. Anna Grzegorzczuk stwierdza, że „życie w absurdalnym świecie ma sens w momencie zajęcia względem niego postawy aktywnej”<sup>28</sup>. Aktywność tę rozumieć należy jako bunt wynikający z niezgody na zastany świat (na absurd), przy jednoczesnej afirmacji życia w tym świecie (albowiem innego życia nie ma). Zdaniem Camusa nie ma w tym sprzeczności. Pogarda jest bowiem wyrzeczeniem się nagrody za trud życia (wyrzeczeniem się nadziei) dla samego faktu życia, które — choć tragiczne — staje się w ten sposób sensowne.

O pogardzie rozprawia Albert Camus w rozważaniach poświęconych mitowi o Syzyfie i jego buncie. To, co jest dlań tak szalenie istotne, to właśnie *świadomość* Syzyfa, objawiająca się w pełni, kiedy ów bohater przegrywa z kamieniem i wraca, by podjąć trud na nowo. To właśnie ta chwila świadomości jest momentem zwycięstwa nad absurdem. Camus zaznacza, że interesuje go „Syzyf podczas tego powrotu, podczas tej pauzy. Twarz, która cierpi tak blisko kamieni, sama jest już kamieniem. Widzę — pisze Camus — jak ten *człowiek* [podkreślenie — T.B.] schodzi ciężkim, ale równym krokiem ku udręce, której końca nie zazna. Ten czas, który jest jak oddech i powraca równie niezawodnie jak przeznaczone mu cierpienie, jest czasem świadomości Syzyfa. W każdej z owych chwil, kiedy ze szczytu idzie ku kryjóvkom bogów, jest ponad swoim losem. Jest silniejszy niż jego kamień”<sup>29</sup>. To, co Albert Camus chce powyższymi słowami wyrazić, to formuła zwycięstwa absurdalnego. Oznacza ona — jak już wspomniano — niezgodę na absurd i życie na przekór niemu, niejako mimo wszystko. Siłą człowieka jest to, że potrafi podźwignąć się z porażki i zacząć na nowo, pomimo że nie odnajduje żadnej nadziei<sup>30</sup>. Życie ludzkie toczy się w ten

---

pozwala ludziom poddać się śmierci i nie jest niczym innym, jak upieraniem się przy życiu” (A. Camus, *Dżuma*, Warszawa 2008, s. 170). Ten rodzaj afirmacji życia jest zdaniem Camusa naiwny, spotykany u ludzi nieświadomych. Świadomość losu rodzić bowiem winna pogardę dlań w miejsce nadziei (jak w przypadku Tarrou. Zob. *ibidem*, s. 189).

<sup>27</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] *idem*, *Mit Syzyfa*, s. 193.

<sup>28</sup> A. Grzegorzczuk, *Kochanek prawdy*, s. 49.

<sup>29</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 192. „Jasność widzenia — pisze Camus — która powinna być mu [Syzyfowi, człowiekowi absurdalnemu — T.B.] udręką, to jednocześnie jego zwycięstwo. Nie ma takiego losu, którego nie przezwycięży pogarda” (A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 193).

<sup>30</sup> „Aby wypełnić ludzkie serce — pisze Camus — wystarczy walka prowadząca ku szczytom”

sposób dla samego życia, przez co staje się samo w sobie najwyższą wartością. W życiu bowiem samym w sobie — mimo absurdu — tkwi jego sens.

Wobec powyższego, w świecie wypełnionym absurdem najważniejsze jest to, by go dostrzec — by być jego świadomym. Camusowski człowiek absurdalny to — podobnie jak Syzyf — właśnie człowiek świadomy: tego, że — jak pisze Camus — „los jest jego własnością, kamień jego kamieniem. [...] [Tego, że — T.B.] gdy zgłębi swą udrękę, zamilkną bogowie”<sup>31</sup>. Z absurdu ludzkiej egzystencji wyprowadzony tym sposobem zostaje dowód na sens istnienia. Dlatego Camus twierdzi, że życie warte jest trudu, by je przeżyć, i dodaje, że można je przeżyć szczęśliwie<sup>32</sup>.

### PROBLEM BUNTU, CZYLI O POSTAWIE CZŁOWIEKA ŚWIADOMEGO

Bunt jest bardzo ważnym i jednocześnie najbardziej charakterystycznym elementem w myśli Alberta Camusa. Jego idea jest — według Ryszarda Mordarskiego — kontynuacją i ewolucyjnym pogłębieniem filozofii oscylującej wokół pojęcia absurdu. Jest nadaniem jej głębszego sensu, dokonuje bowiem egzegezy uniwersalnych wartości, poprzez które ukazuje możliwości wyjścia z labiryntu nihilizmu, zanegowania rozpacz i wyprowadza argumenty na sensowność życia, które w klasyfikowanych jako pesymistyczne trzech absurdach Camusa (powieść „Obcy”, dramat „Kaligula” oraz esej „Mit Syzyfa”) występują co prawda, ale pozostają *de facto* mało widoczne<sup>33</sup>.

---

(ibidem). Jakkolwiek miałyby to być walka bez nadziei, w której zwycięstwa są tylko tymczasowe lub w ogóle ich brak (jak w przypadku doktora Rieux w „Dżumie”: Rieux uparcie twierdzi, że porażka nie jest powodem, by zaprzestać walki — zob. A. Camus, *Dżuma*, s. 86), jest to ta forma buntu, która — zdaniem Camusa — prowadzi do zwycięstwa nad absurdem.

<sup>31</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 194.

<sup>32</sup> Camus pisze, że „trzeba wyobrazić sobie Syzyfa szczęśliwym” (ibidem). Ryszard Mordarski zauważa natomiast, że „człowiek absurdalny [...] pomimo tego, że nadal na dnie duszy nosi pragnienie szczęścia absolutnego, to jednak, nie mogąc go osiąść, nie popada w nostalgię, lecz dokonuje zwrotu: wybiera niemożliwość i ustanawia ją jedynym szczęściem” (R. Mordarski, *Albert Camus*, s. 56–57).

<sup>33</sup> Zob. ibidem, s. 61–62. Problematyka buntu wynika niewątpliwie z absurdu, co sygnalizuje Camus jeszcze w „Micie Syzyfa”, stwierdzając, że bunt jest właśnie jego konsekwencją (zob. A. Camus, *Wolność absurdalna*, s. 141). Jednakże „[...] pewne tematy nowego cyklu [cyklu o buncie — T.B.] są gwałtownym zerwaniem z wcześniejszymi przekonaniem, a zarazem próbą

Czym jest bunt i z czego wynika? Odpowiedzi na to pytanie udziela Ryszard Mordarski, analizując „Mit Syzyfa”. Stwierdza on, że „świat jest dla niego [dla Alberta Camusa — T.B.] dany pierwotnie, jako pełna pozytywność istnienia nieposiadająca swych racji, a człowiek jest bytem już zawsze zanurzonym w świecie i złączonym ze światem nierozzerwalną więzią, którą nazywa absurdem. Dlatego absurd jest skrajną pierwotnością egzystencji, której pierwszą oczywistością [wynikającą ze świadomości tegoż absurdu — T.B.] jest bunt”<sup>34</sup>. Bunt jest więc postawą, którą człowiek świadomy absurdu przybiera wobec absurdalnego dla niego świata. Człowiek zbuntowany to zatem przede wszystkim *człowiek świadomy*. „Aby dojść do buntu — przekonuje w swoim wywodzie Ryszard Mordarski — trzeba bowiem przynajmniej zgodzić się na niemożliwość życia w tak absurdalnej negacji, jakiej żądał absurd”<sup>35</sup>. Właśnie absurd jest według Alberta Camusa punktem wyjścia, kierującym człowieka „ku pierwszej pewności, którą jest protest wobec absurdu. Tu rodzi się bunt [...]”<sup>36</sup>. Wraz z narodzinami tego buntu formuje się Camusowski *człowiek zbuntowany*, który jest niejako — za sprawą rozwoju własnej świadomości — usensownionym etycznym odpowiednikiem *człowieka absurdalnego*<sup>37</sup>.

Definicję człowieka zbuntowanego Camus buduje już na samym wstępie zbioru esejów zatytułowanych właśnie „Człowiek zbuntowany”, stwierdzając, że „jest to człowiek, który mówi: nie. Lecz odmawiając zgody bynajmniej się nie wyrzeka: to również człowiek, który od pierwszej chwili mówi: tak”<sup>38</sup>. Owo „tak” skierowane jest w stronę życia, „nie” zaś — w kierunku jego absurdalności. Niezgoda na zastany świat — ten, w który człowiek jest niejako wrzucony — nie oznacza bowiem, według Alberta Camusa, niezgody na sam fakt bycia.

---

postawienia na nowo i przemyślenia już z innej perspektywy uprzednio podejmowanych pytań” — twierdzi Ryszard Mordarski (idem, Albert Camus, s. 62). Podobne zdanie na ten temat ma Anna Grzegorzczak (zob. A. Grzegorzczak, Kochanek prawdy, s. 75–81).

<sup>34</sup>R. Mordarski, Albert Camus. Między absurdem a solidarnością, s. 60–61.

<sup>35</sup>Ibidem, s. 65. Tezę tę potwierdza Józef Leszek Krakowiak: „Przecież nie głosi on [Camus — T.B.] idei absurdu, ale propaguje postawę buntu wobec absurdu” (J.L. Krakowiak, Absurd, s. 76).

<sup>36</sup>R. Mordarski, Albert Camus.

<sup>37</sup>Ryszard Mordarski wskazuje w tym punkcie, że „człowiek rzeczywisty [...] nie jest nigdy «człowiekiem absurdalnym», lecz zawsze już «człowiekiem zbuntowanym»” (ibidem).

<sup>38</sup>A. Camus, Człowiek zbuntowany, [w:] idem, Eseje, s. 265. Zaznaczyć należy, że „Człowiek zbuntowany” posiada istotne nacechowanie polityczne. Jednak na gruncie niniejszych rozważań najważniejsza jest jego interpretacja filozoficzna.

Jest jedynie niezgodą na absurd. Co znamienne, niezgoda ta nie jest wyrzeczeniem się absurdu. Jak pisze Thomas Merton, chcąc ująć naturę buntu „[...] Camus powiada: «skoro życie jest absurdalne, jest to tym bardziej powód, by żyć i odmawiać poddania się tej absurdalności»<sup>39</sup>.

Ale sam bunt to według Alberta Camusa nie tylko negacja — ta bowiem oznacza nihilizm. Jak wynika z cytowanego wyżej fragmentu „Człowieka zbuntowanego”, wyznacznikiem buntu jest również afirmacja. Tak więc Camusowski bunt to dialektyka wspomnianych już „tak” i „nie”. Jak wskazuje Ryszard Mordarski, „w ujęciu Camusa bunt posiada niejako dwa oblicza: jest negatywny i pozytywny zarazem. Nie jest tylko czystą negacją czy samą kontestacją [bo to oznaczałoby nihilizm — T.B.]: aby był pełny, musi być komplementarnie uzupełniony przez afirmację<sup>40</sup>. Negatywne ujęcie buntu skierowane jest przy tym zawsze przeciwko temu wszystkiemu, co przeczy lub ingeruje w człowieka i jego człowieczeństwo<sup>41</sup>. Pozytywne zaś — jest afirmacją życia:<sup>42</sup> jak pisze Camus, „żąda [...] [ono — T.B.] uznania w człowieku tego, co nie da się sprowadzać do idei: ludzkiego ciepła, które może służyć tylko temu, aby być<sup>43</sup>. Rodzi się w ten sposób w naturze buntu sąd wartościujący. Oznacza on istnienie pewnej granicy pomiędzy tym, co afirmowane, a tym, co negowane; tym, co dopuszczalne, a tym, co niedopuszczalne; tym wreszcie, co słuszne, a tym, co niewłaściwe. Granica ta, podobnie jak bunt i związany z nim sąd, ma charakter subiektywny. Pojawia się bowiem w świadomości jednostki — jest spostrzeżeniem, że w człowieku jest coś, z czym ten może się utożsamić, co stanowi o nim samym, oraz co „dowodzi z uporem, że jest w nim [człowieku — T.B.] coś, co «warte jest trudu, żeby...», i żąda, by mieć to na uwadze<sup>44</sup>. Budząc się

<sup>39</sup>T. Merton, Siedem esejów o Albercie Camus, s. 37.

<sup>40</sup>R. Mordarski, Albert Camus, s. 66.

<sup>41</sup>Bunt postuluje — według Alberta Camusa — prawo człowieka do niepodlegania uciskowi i odrzucania ingerencji, której stopień uważa on za niedopuszczalny. Camus posługuje się w swej egzegezie przykładem niewolnika, który w pewnym momencie rozeznaje się we własnym, wymagającym buntu, położeniu (zob. A. Camus, Człowiek zbuntowany, s. 265–266). Podobny wydzwięk ma dramat zatytułowany „Sprawiedliwi”, którego postaci — terroryści — prowadzą walkę z uciskiem w imię sprawiedliwości, wolności i równości.

<sup>42</sup>Józef Leszek Krakowiak stwierdza, że „cierpienie wzywa do buntu, do tworzenia jako [pozytywnej — T.B.] formy buntu, a więc nie tylko do negacji [bunt negatywny — T.B.], ale także do akceptacji tego, co istotne w człowieku” (J.L. Krakowiak, Absurd, s. 82).

<sup>43</sup>A. Camus, Człowiek zbuntowany, s. 271.

<sup>44</sup>Ibidem, s. 265.

w ludzkiej świadomości absurdu, bunt „otwiera człowieka, pomaga mu znaleźć ujście [z jego absurdalnego położenia — T.B.]”<sup>45</sup>. Zdąza zatem do zrozumienia tegoż położenia i skonfrontowania go z pojedynczym człowiekiem, jednostką jego świadomą, z jej wyobrażeniami i dążeniami. Dlatego człowiek zbuntowany „walczy o integralność swej istoty. [...] Chce, aby uznano to, co w nim jest i co on sam we wszystkich niemal wypadkach uznał za ważniejsze od tego, czego mógłby pożądać”<sup>46</sup>.

Owo *to*, o którym mowa w przytoczonym wyżej fragmencie, to wartości wynikające z ludzkiego jestestwa, z człowieczeństwa, a zatem przynależne każdemu ludzkiemu bytowi. W ten sposób dowodzi Camus, że z subiektywnie wyprowadzonych konsekwencji absurdu<sup>47</sup> wynika wspólna całej ludzkości wola uznania jej istnienia i jej wartości,<sup>48</sup> przede wszystkim zaś dobra, z którym każdy człowiek zbuntowany pragnie się całkowicie utożsamić, radykalnie przeciwstawiając je sile, która stanowi dla niego okowy. Albert Camus doprowadza zatem do przekształcenia subiektywnej świadomości, subiektywnego buntu i subiektywnej woli w intersubiektywne, przynależne każdej osobie ich odpowiedniki, świadczące o istnieniu wartości wyższych. Zatem „[...] bunt wprowadza sąd wartościujący afirmujący człowieka jako osobę oraz afirmujący innych ludzi jako wspólnotę. Bunt jest bowiem zawsze w imię wartości [wyższych, jednoczących ludzkość przeciwko absurdalności egzystencji — T.B.]. Jest ruchem przechodzącym od «trzeba, aby to się stało», [...] [poprzez — T.B.] «chcę, aby to się stało», [aż po «chcemy, aby to się stało» — T.B.]. Ujawnia się tu [...] przejście od [jednostkowego — T.B.] faktu do powszechnego i ogólnego prawa”<sup>49</sup>. Ewolucja subiektywizmu w intersubiektywizm jest według Alberta Camusa dowodem na paradoksalną w swej naturze strukturę buntu, który „wbrew rozpowszechnionej opinii, [...] choć rodzi się z tego, co w człowieku najściślej indywidualne, podważa samo pojęcie jednostki”<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 269.

<sup>46</sup> Cyt. za: R. Mordarski, Albert Camus, s. 67.

<sup>47</sup> „Z absurdu wyprowadzam więc trzy konsekwencje, to znaczy mój bunt, moją wolność i moją pasję”. (Zob. A. Camus, Wolność absurdalna, s. 141).

<sup>48</sup> Chodzi tu o wspólną „wszystkim [ludziom — T.B.] naturę ludzką, określaną w ten sam sposób charakter każdej jednostki”. (R. Mordarski, Albert Camus, s. 68).

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> A. Camus, Człowiek zbuntowany, s. 267.

Bunt rodzi zatem jedność „samotnych egzystencjalnych wysp” — bytów ludzkich. Samemu będąc owocem intersubiektywnej świadomości, łączy ludzkość w uporze przewycięzania tego wszystkiego, co absurdalne. Jest czynnikiem umożliwiającym zjednoczenie, które Albert Camus nazywa solidarnością, rodzi bowiem „przekonanie o istnieniu praw ludzkich, nieredukowalnych i wspólnych wszystkim”<sup>51</sup>. Powstaje w ten sposób kolejne pojęcie granicy, oznaczające tym razem nie rozdział wartości w obrębie jednostki, lecz moment, w którym egzystencjalne „ja” ogranicza radykalizację swojego buntu na rzecz zespolenia się z innymi ludźmi, tworząc przez to — nazywając to na wskroś matematycznie — część wspólną buntów jednostkowych, które razem stanowią bunt ludzkości jako ogółu<sup>52</sup>. Jak bowiem stwierdza Camus, „pierwszym krokiem umysłu ogarniętego poczuciem obcości [czyli umysłu świadomego — T.B.] jest [...] uznanie, że dzieli tę obcość ze wszystkimi ludźmi i że rzeczywistość ludzka w swej całości cierpi wskutek dystansu człowieka do siebie samego i do świata. Cierpienie [czyli poczucie absurdu egzystencji — T.B.], którego doznawał jeden człowiek, staje się plagą kolektywną”<sup>53</sup>.

Definiowana wyżej solidarność wynika zatem — jak dowodzi Albert Camus — z samotności człowieka<sup>54</sup>. Naturą społeczeństwa, ludzkości, jest to, że składa się z pojedynczych bytów. Podobnie jak z subiektywnej myśli wyłaniają się wartości opiewające człowieczeństwo i życie mające charakter intersubiektywny, tak z samotności wrzuconej w świat jednostki rodzi się solidarność obejmująca całą świadomą ludzkość.

Wspominane wyżej wartości płynące z solidarnego buntu, wynikające z jestestwa jednostki i wspólne wszystkim ludziom, wydają się tajemnicze. W swojej istocie są bowiem transcendentalne, przez co nie do pojęcia umysłem, wykraczające poza rozum. Wynika to z metafizycznej w swej naturze — zdaniem

<sup>51</sup>R. Mordarski, Albert Camus, s. 67. „Jest tu [...] utożsamienie losów i opowiedzenie się za czymś. Jednostka sama w sobie nie jest więc wartością, której zbuntowany chce bronić. Trzeba co najmniej wszystkich ludzi, żeby powstała” — przekonuje Albert Camus. (A. Camus, Człowiek zbuntowany, s. 269).

<sup>52</sup>„Aby istnieć, człowiek musi się buntować, ale czyniąc to, powinien uszanować granicę, którą bunt odkrywa w sobie i gdzie ludzie łącząc się, zaczynają istnieć” (ibidem, s. 274). Józef Leszek Krakowiak stwierdza, że wraz uznaniem buntu przestał być Camus egzystencjalistą — egzystencjalizm bowiem zakłada wyobcowanie i samotność wobec braku jedności świata. Zob. J.L. Krakowiak, Absurd, s. 284–285.

<sup>53</sup>A. Camus, Człowiek zbuntowany, s. 274.

<sup>54</sup>Problem ten porusza pisarz w opowiadaniu zatytułowanym „Jonas albo artysta przy pracy”, którego konkluzją jest francuskojęzyczna gra słów: *solitaire* (samotny) i *solidaire* (solidarny).

Alberta Camusa — solidarności ludzkiej<sup>55</sup>. Solidarny bunt oznacza bowiem coś wyższego, niż mówi jego prosta definicja. Jest przetransponowaniem Kartezańskiej, rozumowej zasady bycia — *dubito, ergo cogito; cogito, ergo sum* — na egzystencjalne pierwiastki świadomości i buntu. Camus, posługując się ideą *cogito*, wydaje się mówić: jestem świadomy, więc buntuję się; „buntuję się, więc jesteś”<sup>56</sup>. Camusowska solidarność odwołuje się zatem do czegoś wyższego, wznoszącego się ponad świat ziemski i — co bardzo ważne — godnego poświęcenia nawet ludzkiego życia: „Skoro bowiem jednostka zgadza się na śmierć, a niekiedy też w buncie umiera, dowodzi tym samym, że poświęca się dla dobra [czy wartości — T.B.] jej zdaniem wykraczającego poza osobisty los. [...] Działa więc w imię wartości [...] niejasnej, lecz czuje przynajmniej, że jest ona wspólna wszystkim ludziom”<sup>57</sup> — stwierdza pisarz. Zakłada on zatem istnienie jakiejś pierwotnej esencji, determinującej i poniekąd definiującej każdą egzystencję ludzką. Właśnie ową esencją są uniwersalne i obiektywne wartości wynikające z buntu, a wspólne dążeniom ludzkości — mianowicie dobrze znane już starożytnym Grekom, trójjedynie prawda, dobro i piękno<sup>58</sup>.

Objawia się tym sposobem etyczna wartość buntu. Jednak — jak nietrudno wywnioskować — skoro bunt rodzi się w człowieku, etyka z niego wyrastająca będzie również czysto ludzka, czyli niezależna od tego, co określić można mianem porządku boskiego. Albert Camus zwraca uwagę, że „człowiekiem zbuntowanym jest człowiek usytuowany przed tym lub po tym, co sakralne, i domagający się porządku ludzkiego, w którym wszystkie odpowiedzi będą ludzkie [...]”<sup>59</sup>.

Opisywany dotychczas bunt człowieka świadomego przeistacza się w świetle powyższego w *bunt metafizyczny*, który jest „ruchem, w którym człowiek powstaje przeciwko swemu losowi i całemu światu. Jest on metafizyczny, ponieważ zaprzecza celom człowieka i świata. [...] nie chodzi tylko o prostą negację, [ale o — T.B.] [...] sąd wartościujący, w imię którego zbuntowany odmawia zgody

---

<sup>55</sup>Ibidem, s. 269.

<sup>56</sup>Ibidem, s. 274. Albert Camus pisze, że bunt odgrywa w codziennym ludzkim doświadczeniu „tę samą rolę co *cogito* w porządku myśli: jest pierwszą oczywistością. Ale ta oczywistość wydobywa jednostkę z jej samotności. Jest wspólnotą, która opiera wartość naczelną na wszystkich ludziach” (ibidem).

<sup>57</sup>Ibidem, s. 267–268.

<sup>58</sup>Por. R. Mordarski, Albert Camus, s. 68.

<sup>59</sup>A. Camus, Człowiek zbuntowany, s. 273.

na swój los<sup>60</sup>. Co za tym idzie — jak wskazuje Ryszard Mordarski — buntownik metafizyczny występuje przeciwko własnej, zastanej kondycji ludzkiej: domaga się sprawiedliwości i przede wszystkim jedności rozbitego świata, który za sprawą wyższych sił — czyli najpewniej Boga — został stworzony, a poprzez które ów człowiek został w tenże świat wrzucony<sup>61</sup>. Stąd jest bunt metafizyczny zwrotem etycznym przeciwko moralności boskiej, traktowanej jako niedoskonała lub absurdalna<sup>62</sup>.

Wobec powyższego, źródłem etyki może być — zdaniem Alberta Camusa — jedynie człowiek, żyjący solidarnie w buncie z innymi. Tu objawia się najważniejsza bodaj z cech buntu, stanowiąca o jego metafizyczności i transcendentnym charakterze: „w buncie człowiek przekracza siebie — w innym [...]”<sup>63</sup>. Jest to kluczowy postulat. Stanowi on o ziemskiej etyce *par excellence*: tak o jej źródle, jak i o celu. Jest to wezwanie Camusa do miłości i działania, albowiem — jak zaznacza Anna Grzegorzczuk — „pierwszym krokiem, który czyni Camus w kierunku pokochania człowieka i świata, jest bunt, [...] [przejawiający się — T.B.] na wielu poziomach: myślowym i w działaniu, w głoszeniu rozmaitych ziemskich przykazań, jak i w próbie wcielania ich w życie, w protestach i w czynnej walce”<sup>64</sup>. Owa bezkodeksowa, bo wynikająca z nieustannego, metafizycznego doświadczenia, miast odgórnie narzuconych norm, etyka jest głęboko humanistyczna. Prosta jest w swej zasadzie: należy służyć drugiemu człowiekowi — permanentnym wysiłkiem i miłością<sup>65</sup>. Jak bowiem pisał

<sup>60</sup> A. Camus, *Bunt metafizyczny*, [w:] idem, *Człowiek zbuntowany*, s. 277.

<sup>61</sup> „Tylko pojęcie boga jako osoby, twórcy, a więc kogoś odpowiedzialnego za wszystko, nadaje sens protestowi ludzkiemu” — pisze Camus (idem, *Synowie Kaina*, [w:] idem, *Człowiek zbuntowany*, s. 282). W innym fragmencie czytamy, że buntownik metafizyczny, choć nie jest ateistą, to z całą pewnością pozostaje bluźniercą, gdyż nie uznaje potęgi, która nakazuje mu żyć w takiej a nie innej kondycji (zob. A. Camus, *Bunt metafizyczny*, s. 278). Por. R. Mordarski, *Albert Camus*, s. 71 oraz <http://publica.pl/teksty/rozliczyc-egzystencjalizm-albert-camus-z-perspektywy-ponowoczesnosci>.

<sup>62</sup> Camus odwołuje się tu do przemyśleń Fiodora Dostojewskiego, prekursora idei *człowieka świadomego*, wyrażanych przez postać Iwana Karamazowa, który jakkolwiek Boga nie neguje w sensie absolutnym, staje po stronie ludzi, odrzucając Go w imię czysto ludzkich wartości moralnych. Zob. R. Mordarski, *Albert Camus*, s. 73.

<sup>63</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, s. 269.

<sup>64</sup> A. Grzegorzczuk, *Kochanek prawdy*, s. 75.

<sup>65</sup> Por. J.L. Krakowiak, *Absurd*, s. 293. Warto zaznaczyć, że zagadnienia te są bardzo obrazowo przedstawiane przez Camusa w dziełach czysto literackich, jak choćby w „Dżumie” czy „Stanie obłączenia”.



Camus, „[...] wychodząc od absurdu, nie można żyć buntem, nie dochodząc w którymś punkcie do doświadczenia miłości [...]”<sup>66</sup>.

## ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Ten świat jest naszym światem — zdaje się dowodzić Camus — i dlatego właśnie jest piękny. Z samego faktu bycia wyciągnął noblista najbardziej zresztą podstawowy powód do szczęścia. Ja jestem i my jesteśmy — czy trzeba czegoś więcej? Nie ma przecież nic cenniejszego ponad możliwość doświadczenia życia, a zatem ponad samo życie. Pisarz wspomina w swych rozważaniach o *dziele życia*, które — jak twierdzi — „tworzy całość uporczywą i intensywną. Jeden panuje w nim duch. Jeden oddech przenika je przez wszystkie lata”<sup>67</sup>. Sensem bycia — zdaniem Alberta Camusa — jest cały jego wysiłek, który sam dla siebie i w sobie jest jedynym i wystarczającym celem. W nim rodzi się szczęście i miłość. Podług takiego rozumowania kochający życie i świat Syzyf, Camusowski wzorzec człowieka, także w doznawanym trudzie odnaleźć potrafił sens życia i źródło szczęścia.

Camusowskie pojęcie szczęścia, tego zrodzonego w trudach egzystencji, nie odwołuje się bynajmniej do umiłowania bólu i cierpienia. Przeciwnie, jest to jedynie logika wytrwałości i wierności zarówno sobie, jak i światu. To, co jest, jest — mawiał Parmenides, a za nim fenomenologowie. Albert Camus podkreślił przy tym ustami Syzyfa, że wszystko jest dobre<sup>68</sup>. Określając te dwa pewniki, dokonał noblista całkowitej afirmacji i zjednoczenia z szeroko pojętym bytem, określając go na pozór tylko pesymistycznie. W gruncie rzeczy jednak wizja Camusa ma charakter optymistyczny. Jest to co prawda optymizm paradoksalny, bo zrodzony z beznadziei i trudu życia, ale stanowiący przecież o wartości bycia w najbardziej szczególnym jej sensie, którym jest szczęście. Idea noblisty należy więc z tego względu do rozumowania wyższego rzędu: głosi bowiem, że lepiej doświadczać, niż nie żyć; lepiej istnieć w cierpieniu, niż nie istnieć wcale. Być szczęśliwym — twierdzi Camus — znaczy żyć.

<sup>66</sup>Cyt. za: T. Merton, Siedem esejów o Albercie Camus, s. 36.

<sup>67</sup>Cyt. za: H.R. Lottman, Albert Camus. Biografia, Warszawa 1996, s. 5 (motto).

<sup>68</sup>Zob. A. Camus, Mit Syzyfa, s. 193–194.

**Tomasz Błaszczyk**

**EXISTENTIAL PHILOSOPHY OF ALBERT CAMUS**

**Summary**

The article describes the most important problems of philosophy of Albert Camus: life as the experience of absurdity, and rebellion as a human reaction to it. It also depicts the relations between that postulates and explains Camus's ways of reasoning and argumentation. Furthermore, the article shows Camus's answers to the basic philosophical questions. It proves that the Nobel prize winner was not only a writer, but a philosopher and an existentialist as well.