

# Piotr Cielecki

---

## Bunt metafizyczny jako reakcja na doświadczenie nicości w filozofii Alberta Camusa

---

Nowa Krytyka 24-25, 147-167

---

2010

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.

**Piotr Cielecki**  
Uniwersytet Łódzki

## **Bunt metafizyczny jako reakcja na doświadczenie nicości w filozofii Alberta Camusa**

### **1. Krajobraz po bitwie**

*Bunt ludzki w swoich formach wysokich i tragicznych  
jest być może tylko ciągłym protestem przeciwko śmierci,  
szaleńczym oskarżeniem losu,  
który został naznaczony powszechną karą śmierci.*  
Albert Camus, *Odnaleźć sens w braku sensu*

W *Człowieku zbuntowanym* czytamy:

Bunt metafizyczny jest ruchem, w którym człowiek powstaje przeciwko swemu losowi i światu. Jest on metafizyczny, ponieważ zaprzecza celom człowieka i świata. [...] Buntownik metafizyczny powstaje, by domagać się dla rozbitego świata jedności. [...] Protestując przeciw kondycji ludzkiej, przeciw temu, co w niej niedokończone przez śmierć i rozbite przez zło, bunt metafizyczny jest uzasadnionym żądaniem szczęśliwej jedności wbrew cierpieniom życia i śmierci<sup>1</sup>.

Początków buntu metafizycznego Camus dopatruje się pod koniec XVIII wieku, kiedy w huku obalonych murów narodziły się nowe czasy<sup>2</sup>. Sade („idea takiej chimery [boga] jest jedynym błędem, jakiego nie mogę wybaczyć

<sup>1</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Warszawa 1998, s. 33–34.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 36.

człowiekowi), Stirner („Człowiek nie jest do niczego »powołany« i nie ma żadnego »zadania«, czy »przeznaczenia«”) i Nietzsche („oduczyłem się wierzyć w słowa i wartości i wielkie nazwy”)<sup>3</sup> w swych książkach pozbawiali ostatecznie ludzkie istnienie transcendentnych, metafizycznych fundamentów i sprowadzali europejską myśl na nowe tory. Do grona prekursorów nowego sposobu myślenia o świecie i człowieku Camus dołącza jeszcze Kierkegaarda, Dostojewskiego, Jaspersa, Heideggera i Szestowa<sup>4</sup>. W dziełach tych myślicieli afirmowane jest to, co przez dwa tysiące lat z okładem europejska filozofia dyskretnie omijała lub niekiedy bez pardonowo represjonowała i usuwała z myślowego horyzontu epoki.

Już Platon, mierząc podejrzliwym spojrzeniem zyskujący na popularności ruch sofistów i szkołę Epikura, wyraża ustami Kaliklesa obawę o duchowy stan ludzkości podatnej na nauki tych, którzy „świadomie oszukują i psują młodzię”:

Ale, jeśli się trafi mąż z odpowiednią naturą, to wszystko to strząśnie z siebie, przełamie, wyrwie i podepcze nasze formułki i kuglarskie sztuczki, i łagodne uroki świętych słów, i prawa przeciwne naturze wszystkie; powstanie i ukaże się jako pan nasz; on, niewolnik; wtedy rozbłyśnie sprawiedliwość natury<sup>5</sup>.

Sade zapuszcza się jeszcze dalej w rejony, do których Grek odczuwający nierozzerwalną więź ze światem dotrzeć nie mógł. Markiz pragnie zdeprecjonować nawet naturę<sup>6</sup>, wypowiada jej wojnę, urąga i nienawidzi jej, chce być jej katem, dopatrując się w niej rewindykacji idei zdetronizowanego Boga<sup>7</sup>. W tej płaszczyźnie Camus jawi się myślicielem bardziej powściągliwym. O ile Sadytchni rzucają naturze zuchwałe wyzwanie, dopatrując się w niej rewindykacji wiary w absolut, który ponownie należy zanegować („niemożność obrażenia natury

<sup>3</sup> D.A.F. de Sade, *Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice*, [w:] *idem*, *Œuvres*, t. III, Paris 1998, s. 195; M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995, s. 392; F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 263.

<sup>4</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 2004, s. 83.

<sup>5</sup> Platon, *Gorgiasz*, [w:] *idem*, *Gorgiasz, Menon*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, 484 B.

<sup>6</sup> Por. D.A.F. de Sade, *Dywagacje Almaniego o naturze* [fragm. *La Nouvelle Justine*], przeł. B. Banasiak, [w:] *idem*, *Powiedzieć wszystko. Antologia*, przeł. B. Banasiak, M. Bratuń, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 2003, s. 66–67.

<sup>7</sup> P. Klossowski, *Sade mój bliźni*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1999, s. 131.

jest największą męką człowieka”)<sup>8</sup>, o tyle bohaterowie Camusa nie wypowiadają wojny naturze, czując z nią rudymmentarną więź

Zapach traw, gwiazdy, noc, pewne wieczory, kiedy serce się odpręża – jakże negocjować ten świat, którego potęgi i siły doznaję?<sup>9</sup>.

Absurd pojawia się dopiero na poziomie intelektu, rozumowych dążeń do ogarnięcia bezrozumnej rzeczywistości. W płaszczyźnie zmysłowości człowiek utożsamia się z naturą, jest wręcz jej bliźnim. Camus daje temu wyraz choćby w charakterystycznym stylu prowadzenia narracji, cechującym jego powieści i nowele. Opisy przyrody kreślone są nadzwyczaj wyraziście, sugestywnie i szczegółowo z zachowaniem niepozornych nawet detali. Liczne personifikacje, barwne metafory i rozbudowane porównania ożywiają przyrodę, czyniąc ją bratnią człowiekowi zarówno w jej naturalnym pięknie, jak i bezwzględnej surowości. Wśród krytyków popularna była opinia jakoby *Zaślubiny* miały być wyrażeniem przez autora ideału życia polegającego na „rozpuszczeniu podmiotu w doznaniu”. W rzeczywistości książka ta ma dwojaką wymowę. Camus kreśląc rozbudowane opisy surowych, kamienistych rubieży Dżemeili<sup>10</sup>, zeschniętych połąci pustyni skrywających solne miasto<sup>11</sup> czy niewdzięcznych i bezlitosnych równin Śląska, czystych przestrzeni Moraw i rozłożystych równin Vicenzy<sup>12</sup>, ukazuje absurdalność ludzkiego istnienia, będącą zarzewiem rozczarowania światem, a w konsekwencji – buntu metafizycznego. Człowiek jest bliski światu, słońcu, ziemi, morzu, ale tylko do chwili, gdy wypowie pierwsze słowo, gdy pierwsza myśl zaświta w jego umyśle, gdy jego ludzka natura zaguszy na chwilę bezrefleksyjną nostalgiczność, i immanentne pragnienie odnalezienia sensu wszystkiego wprawi w ruch maszynierię analitycznego umysłu:

Dopóki umysł milczy w nieruchomym świecie nadziei, wszystko odbija się i porządkuje w jedności jego nostalgii. Ale przy pierwszym poruszeniu ów świat pęka i zawala się: niezliczona ilość migotliwych odłamków ofiarowuje się poznaniu<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> D.A.F. de Sade, *La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu*, [w:] idem, *Œuvres*, t. II, Paris, 1995, s. 625.

<sup>9</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 80.

<sup>10</sup> A. Camus, *Zaślubiny. Lato*, przeł. M. Leśniewska, Kraków 1981, s. 15.

<sup>11</sup> A. Camus, *Wygnanie i królestwo*, przeł. J. Guze, Kraków 2004, s. 28–29.

<sup>12</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 45.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 79.

Odtąd człowiek zamyka się za sztańcami rozumu, skąd rzuca naturze wyzwania, zasypuje ją uporczywymi pytaniami i domaga się od niej wylegitymowania znaczeniami, których ta nie posiada. Smutek i rozczarowanie rodzą się właśnie z tej niekompatybilności rozumu i natury („Gdyby człowiek uznał, że wszechświat również może kochać i cierpieć, byłby pogodzony”<sup>14</sup>).

Porewolucyjny porządek tymczasem musi wymagać od obywateli należącej, moralnej postawy, inaczej nie byłby porządkiem. Postawa ta, pozbawiona zakotwiczenia w transcendencji, musi oprzeć się na czymś innym, chociażby na tradycji, sentymentalnym obliczu historii. U podstaw tej koncepcji leży głęboka wiara rewolucjonistów w starą, dobrą, hołubioną przez chrześcijaństwo wolną wolę człowieka. W przeciwnym wypadku, jak trafnie zauważa Sade, wszelkie prawodawstwo byłoby pozbawione sensu:

Jeśli człowiek jest wolny, prawa są konieczne, gdyż sprawiedliwe jest karanie go za zło, jakie wyrządził, mogąc go uniknąć. Jeśli jednak nie jest wolny, jeśli wszystkie jego czyny są następstwem pierwszego impulsu, absolutną koniecznością zależną od organów, krążenia płynów, jednym słowem, jeśli do tego stopnia związane są z fizyką, że wybór nie leży w jego mocy [jak utrzymywało wielu filozofów], wówczas prawa pozostają całkowicie tyrańskie, podłe jest bowiem karanie człowieka za zło, jakiego nie mógł uniknąć<sup>15</sup>.

Tak więc rewolucja, uznając człowieka za istotę z natury wolną i niezdeterminowaną, świadomie go zniewala w imię wyższej racji, tym razem nie boskiej, lecz ziemskiej proveniencji. Kiedy „nie ma już boskiej bajki, która raduje i zaślepia”<sup>16</sup>, ludzkość, uparta w swym dążeniu do oparcia cywilizacji na trwałych fundamentach, pisze bajkę nową. Dla Camusa zmiana bajek nie ma jednak większego znaczenia, ponieważ każda wymaga niezmiennie od człowieka przyjęcia na wiarę istnienia jej głównych bohaterów. Z punktu widzenia „metafizyki krótkowidza” (a posiadanie takowej deklaruje Camus) jest rzeczą głęboko obojętną, czy walczy się z bogiem, historią, wiatrakami, czy z olbrzymami. „Tak obojętną, że łatwo się pomylić”.

---

<sup>14</sup> Ibid., s. 78.

<sup>15</sup> D.A.F. de Sade, *Rozważania nad moralnością i wolnością człowieka*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, [w:] idem, *Powiedzieć wszystko*, op.cit., s. 64.

<sup>16</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 164.

## 2. Jedyna prawda o człowieku

Już nic nie ma, widzisz. Żadnych wspomnień, wszystkie  
twarze zniknęły! Nic, już nic. A czy wiesz, co pozostało?  
Zobacz. Zbliżcie się. Patrzcie. [...] Kaligula.  
Albert Camus, *Kaligula*

Absurdalną sytuację człowieka można wyrazić krótko: „Ludzie rodzą się, żyją i umierają. I tak *ad infinitum*, nic poza tym i cały ten mechanizm nie ma nawet cienia sensu”. Konsekwencją tej konstatacji najzwyczajniej bodajże ujął Sartre („Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni”<sup>17</sup>). Fakt ten jednak często umyka ludziom, ginie gdzieś w zgiełku doczesności, pokrywa się osadem codziennej rutyny i jeśli już zostaje wyciągnięty na światło dzienne i uda mu się poruszyć ludzką wrażliwość, wzbudzić atawistyczny lęk przed unicestwieniem i skłonić do refleksji, natychmiast jest pacyfikowany i powtórnie skrywany pod woalem religii, metafizyki czy historii. Ludzie nie chcą myśleć o śmierci. Wolą koncentrować się na życiu, dopóki podeszły wiek, choroba, wypadek czy jakikolwiek inny zbieg nieszczęśliwych okoliczności nie zmusi ich do refleksji nad faktem, że nie są niezniszczalni.

„W muzeach włoskich można czasem zobaczyć malowane ekrany, które ksiądz trzymał przed twarzą skazańca, by zakryć przed nim rusztowanie”<sup>18</sup>. Przewodzony na śmierć zamiast na narzędzie swego zniszczenia patrzył na owe płachty, których zadaniem było ukryć przed oczyma skazańca widok jego bliskiego, nieodwracalnego końca. Podobną metodę obiera większość ludzi. Zawieszony między „Nieskończonością i Nicością”<sup>19</sup> Pascal na swoim ekranie wymalował Boga, Stirner postawił lustro. Współcześnie ludzie malują przeróżne rzeczy: karierę, spełnienie zawodowe, rodzinę, tradycję, miłość itd. Jak odnotował Einstein, ludzie nie mogąc ogarnąć chaotyczności świata, usilnie starają się sprowadzić rzeczywistość do zrozumiałego dla nich obrazu: „Człowiek próbuje stworzyć w jakiś odpowiadający mu sposób uproszczony i przejrzysty obraz świata i przezwyciężyć świat przeżyć przez próbę zastąpienia go w pewnym stopniu obrazem. Czyni to malarz, poeta, filozof spekulatywny i badacz przyrody, każdy na

<sup>17</sup> J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 27.

<sup>18</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 141.

<sup>19</sup> Por. B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy Żeleński, Warszawa 2001, s. 52.

swój sposób”<sup>20</sup>. Potrzeba zakotwiczenia w świecie jest na tyle mocna, że ludzie chwytają się wszystkiego, co daje wrażenie doraźnej chociaż stabilności: „widać to w masowym uwielbieniu sławnych ludzi sukcesu: gwiazd filmowych, ważnych osobistości; w popularności plotkarskich czasopism, kulcie plakatu, taniej biografii, w zmanierowanym naśladownictwie stylu życia propagowanego przez pisma kobiece [...] w zainteresowaniu, jakim obdarza się każdą błyskotliwa miernotę, każdego człowieka chwilowego choćby sukcesu”<sup>21</sup>. Tymczasem wbrew całej barwnej agitacji na rzecz poszukiwania efemerycznych pseudofundamentów, zdaniem Camusa, absurdalność losu ludzkiego streszcza się w ogólnym stwierdzeniu Kaliguli: „Ludzie odchodzą nieszczęśliwi”<sup>22</sup> bądź według przekładu bliższego oryginałowi: „Ludzie umierają i nie są szczęśliwi”<sup>23</sup>.

Skok pod wszystkimi postaciami w boskie albo w wieczne poddanie się złudzeniom codzienności, albo idei – każdy z tych ekranów przystania absurd. Ale są tacy, co nie uznają ekranów, i o nich chcę mówić<sup>24</sup>.

Bohater dramatu Camusa jest zwykłym człowiekiem, w którym poczucie absurdu sięgnęło szczytu, jest on bowiem również władcą i to władcą-hegemonem. Z punktu widzenia kogoś, kto władzę stanowi, absurdalna przypadkowość takiego akurat systemu prawnego, autorytarność wszelkich wydawanych dekretów i rozporządzeń, jawią się jako całkowicie pozbawione głębszego znaczenia, niekonieczne i konwencjonalne. O ile pospolitemu obywatelowi Imperium instancja władzy mogła wydawać się czymś koniecznym, wręcz boskim, o tyle cesarz z racji pełnionego urzędu doskonale dostrzega jej normatywny i czysto umowny charakter. Dlatego też pragnie sięgnąć po coś stałego, niezmiennego, niekonwencjonalnego, niemożliwego wreszcie:

---

<sup>20</sup> A. Einstein, *Pisma filozoficzne*, przeł. K. Napiórkowski, Warszawa 1999, s. 238.

<sup>21</sup> J. Fowles, *Aristos*, przeł. W. Łyś, Poznań 1997, s. 56.

<sup>22</sup> A. Camus, *Kaligula*, przeł. J. Kasza, Kraków 2004, s. 15.

<sup>23</sup> „*Les hommes meurent et ils ne sont pas heureux*”, cyt. za: A. Camus, *Caligula*, Édition de Pierre-Louis Rey, Paris 2004, s. 49. Polski przekład: A. Camus, *Kaligula*, przeł. W. Natanson, [w:] A. Camus, *Dramaty*, przeł. W. Natanson, M. Leśniewska, W. Błońska, J. Błoński, M. Szpakowska, Kraków 1987, s. 19.

<sup>24</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 141.

Świat, taki jaki jest, jest nie do zniesienia. Dlatego też potrzebuję księżycy lub szczęścia, lub nieśmiertelności; czegoś, co wydaje się szalone, ale nie należy do tego świata<sup>25</sup>.

Kaligula rusza na poszukiwania księżycy i wraca z pustymi rękoma, ostatecznie przekonany o swej bezsilności. Jako cesarz – w granicach swej władzy może uczynić wszystko, jako człowiek – pozostaje wobec milczenia wszechświata tak samo bezradny jak każdy inny obywatel Imperium. Świat, człowiek, życie, władza nie mają sensu i ta prawda druzgoce cesarza. Zapewnienie Helikona, iż można się z nią pogodzić i że nie przeszkadza ona wcale, na przykład, w zjedzeniu posiłku<sup>26</sup>, na niewiele się zdaje i jeszcze bardziej rozwściecza Kaligulę: „Czyli wszystko wokół mnie jest zakłamanie, a ja chcę, by ludzie żyli w prawdzie!”<sup>27</sup>.

Pragnąc wyculić ludzi na nicość, jedyną prawdę ich istnienia, wybiera on lekcję najdrastyczniejszą: zaczyna zabijać. Największym marzeniem cesarza jest obdarowanie ludzi jedyną prawdziwą równością, jaką jest równość wszystkich wobec śmierci<sup>28</sup>. W tym celu, ku przerażeniu i głębokiemu niezadowoleniu dygnitarzy, Kaligula wstrząsa podstawami społecznego porządku, rozchwiewa architektonikę obowiązujących imponderabiliów. Przez bezsensowne rozkazy masowych egzekucji pragnie roztoczyć nad społeczeństwem widmo przypadkowej i nieubłagalnej śmierci, wzbudzić pierwotny strach, dotrzeć do najgłębszych, atawistycznych pokładów ludzkich lęków i wyrwać ludzi z marazmu, w jakim pogrążyła ich bezrefleksyjna egzystencja w granicach bezpiecznego państwa:

Wszystko skończone. Przyzwoitość, szacunek, jakby to ująć, roztropność narodów. [...] wszystko ulega strachowi. Strach [...] to tylko piękne uczucie bez dodatków; czyste i bezinteresowne – jedna z tych cnót, biorących początek w trzewiach<sup>29</sup>.

Zbrodnia Kaliguli ma więc, według jego własnych słów, charakter terapeutyczny, edukacyjny: „Bo ja wiem, czego im [ludziom] brak [...] Pozbawieni są wiedzy i nauczyciela, który wie, o czym mówi”<sup>30</sup>. Cesarz pragnie dorównać bezduszności i obojętności bogów, stać się ich ziemskim odbiciem („Nie rozumie się losu,

<sup>25</sup> A. Camus, *Kaligula*, op.cit., s. 14.

<sup>26</sup> Ibid., s. 15.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Ibid., s. 37.

<sup>30</sup> Ibid., s. 15.



więc dlatego uczyniłem się przeznaczeniem. Przybrałem głupią i niezrozumiałą twarz bogów<sup>31</sup>).

Kaligula ginie zabity przez ludzi zagrożonych szaleńczą tyranią władcy. Choć możemy domniemywać, że głównym motywem popychającym prominentów do zawiązania antycesarskiego spisku był strach przed własną śmiercią, utratą uprzywilejowanej pozycji, majątku itp., to deklarują oni, iż przyswieca im cel znacznie szczytniejszy:

to nie dlatego, żeby pomścić wasze małe poniżenia, lecz by walczyć przeciw tej szalonej idei, której zwycięstwo oznaczałoby zagładę świata. [...] On przemienia swoją filozofię w trupy, a nieszczęściem dla nas, filozofia ta nie zna obiekcji<sup>32</sup>.

Spółeczeństwo potrzebuje obiektywnych wartości, wyraźnie określonych cnót oddzielonych od przeciwstawionych im występków. Dla Kaliguli tymczasem wszystkie idee – niezależnie od konwencjonalnej optyki aktualnie obowiązującej aksjologii nobilitującej jedne kosztem dezawuowania drugich – są bliźniaczo do siebie podobne i wyrastają z ogólnoludzkiej potrzeby sensu, pozostając ślepą na najoczywistsze nawet fakty. Cesarz pada pod ciosami spiskowców, a jego przedśmiertne stwierdzenie: „Ja jeszcze żyję!”<sup>33</sup>, wymyka się w swej polisemantyczności jednoznaczному odczytaniu, pozostając argumentem zarówno dla dopatrujących się w tym patetycznym okrzyku heroicznego zwieńczenia wysiłków nieszczęśliwego imperatora, użyźniającego umysły ludzi przez otwarcie im oczu na absurdalność ludzkiego istnienia, jak i dla wołających widzieć w nim tylko ostatni wrzask szalonego tyrana, którego bestialskie wybryki znalazły krwawy koniec w słusznym buncie jasnowzrocznych spiskowców.

### 3. Samobójstwo albo zgoda na absurd

*Wobec obsesji śmierci zarówno wykretnie sztuczki nadziei, jak i argumenty rozumu, okazują się bezwartościowe: ich nieskuteczność wzmaga tylko chęć umierania. [...]*

*Oddycham, bo jestem przesądny.*

*Emile Cioran, Zarys rozkładu*

<sup>31</sup> Ibid., s. 60.

<sup>32</sup> A. Camus, *Kaligula*, op.cit., s. 31.

<sup>33</sup> Ibid., s. 95.

*Jeśli to prawda, że jedyne raje to raje utracone, wiem teraz,  
jak nazwać to czule i nieludzkie, co jest dziś we mnie.*

Albert Camus, *Pomiędzy tak i nie*

Z punktu widzenia Kaliguli, który – nie należy o tym zapominać – jest zarazem punktem widzenia wszechświata, nie ma żadnego znaczenia, czy człowiek dożyje sędziwej starości, czy natychmiast odbierze sobie życie. Wcześniej czy później Kaligula i dzuma i tak upomną się o wszystkich. Co więcej, jeśli przyjąć, że starość sama z siebie nie jest jeszcze godna szacunku, a tym bardziej spontanicznej gloryfikacji i tęsknego wyczekiwania, to optyka wszechświata może stać się nader interesująca, jeśli nie wręcz zachęcająca również dla człowieka. „Dlaczego – pyta Nietzsche – ma być zaszczytniej dla człowieka, gdy się starzeje i poczuje, że mu siła ubywa, wyczekiwać powolnego wyczerpania i rozkładu, niż samemu sobie oznaczyć kres z całą świadomością?”<sup>34</sup>.

Camus nazywa samobójstwo jedynym, prawdziwie poważnym problemem filozoficznym: „Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii”<sup>35</sup>. Wszelkie refleksje natury epistemologicznej, ontologicznej, etycznej czy aksjologicznej przychodzą dopiero w następstwie pozytywnej odpowiedzi na rudymentalne pytanie ludzkiej egzystencji, w porównaniu z którym te pierwsze jawią się jako kwestie niezwykle błahe: „Ta prawda [odkrycie Galileusza] nie była warta stosu. Jest rzeczą głęboko obojętną, czy Ziemia kręci się wokół Słońca, czy na odwrót. W gruncie rzeczy to kwestia błaha”<sup>36</sup>. Jak stwierdza Holbach, człowiek nigdy nie targnie się na swoje życie pod wpływem abstrakcyjnych spekulacji intelektualnych: „Nic nie skłoni go to tego kroku, dopóki pozostaje mu jeszcze resztką rozumu lub cień nadziei, tego najlepszego balsamu na wszystkie cierpienia”<sup>37</sup>.

Istotna jest, zdaniem Camusa, jedynie sprawa nadania życiu sensu. To, że nie można go odnaleźć, jak chciała długa, filozoficzna tradycja, nadająca rzeczywistości rozumowy, logiczny charakter, jest rzeczą oczywistą:

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, t. 1, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1908, s. 93.

<sup>35</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 65.

<sup>36</sup> Ibid., s. 66.

<sup>37</sup> P.H. d'Holbach, *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, przeł. J. Jabłońska i H. Suwała, Warszawa 1957, t. 1, s. 349.

Historii nie zbywa ani na religiach, ani na prorokach, nawet bez bogów. Żądają od niego [człowieka] skoku<sup>38</sup>.

Tymczasem człowiek, który przyjął zakład absurdu, nie może, a raczej nie powinien zwracać się ponownie ku królestwu idei, by hołdować czemuś, czego nie rozumie. Sam decyduje o swoim życiu i sam nadaje bądź odbiera mu sens. Jeśli w tym kontekście zarzuca mu się grzech pychy, to może on odpowiedzieć jedynie, że nie wie, czym jest pycha, a w zasadzie, że nie jest w stanie zrozumieć, czym jest grzech i religia w ogóle:

Chciałem spróbować wyjaśnić mu serdecznie, nawet z sympatią, że ja nigdy nie byłem w stanie prawdziwie żałować czegośkolwiek. [...] Powiedziałem, że nie wiem, co to jest grzech<sup>39</sup>;

Prawdę mówiąc [człowiek zbuntowany] tylko to czuje; swoją nieodwracalną niewinność<sup>40</sup>.

Kwestia samobójstwa rozspaja się u Camusa na dwa kontrydiktoryczne podejścia do problemu. Po pierwsze, należy odpowiedzieć na pytanie, czy absurdalna sytuacja, w jakiej znajduje się człowiek wobec świata, głęboka nieważność każdego pojedynczego istnienia w obliczu braku fundamentalnych sensów wspierających architekturę rzeczywistości, są wystarczającymi przesłankami do odebrania sobie życia:

czy obelga rzucona istnieniu, to zadawanie mu kłamu pochodzi stąd, że nie ma ono sensu? Czy jego absurdalność żąda, by mu się wymknął poprzez nadzieję albo samobójstwo<sup>41</sup>.

Z drugiej strony, identyczne pytanie może zrodzić się przecież w świecie przepełnionym sensem i znaczeniem („Tym lepiej przeżyje się życie, im mniej będzie ono miało sensu”<sup>42</sup>). Tropem tym podążył nieco później Cioran, stwierdzając, że to właśnie brak jakichkolwiek absolutnych znaczeń wpisanych w strukturę rzeczywistości nadaje sens ludzkiej egzystencji:

<sup>38</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 108.

<sup>39</sup> A. Camus, *Obcy*, op.cit., s. 64, 75.

<sup>40</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 108–109.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 70.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 109.

Zgadzam się na życie przez grzeszność: nieustanne buntowanie się jest w złym guście, zupełnie jak wzniosłość samobójstwa [...] Trzymamy się przy życiu dzięki temu, że nie ma ono żadnych podstaw, że brak mu nawet cienia argumentu. Śmierć jest zbyt precyzyjna, wszelkie racje są po jej stronie. [...] Dajcie życiu konkretny cel, a natychmiast straci powab. Dzięki swemu nieokreślonemu przeznaczeniu przewyższa ono śmierć [...] życie nie ma sensu, nie może go mieć. Musielibyśmy się natychmiast zabić, gdyby nieoczekiwane objawienie przekonało nas o czymś przeciwnym<sup>43</sup>.

Mamy tu więc do czynienia z wizją antypodyczną względem popularnego przekonania o sensowności życia w teleologicznie zorganizowanym świecie, wizją, która samobójstwo traktuje nie jako ostateczną ucieczkę od bezsensowności, lecz *od rygору absolutnych zasad*.

Zdaniem Camusa, samobójcza tendencja jest właściwa naturze człowieka tak jak miłość czy strach („Najbardziej naturalną skłonnością człowieka jest zniszczyć siebie i cały świat razem ze sobą”<sup>44</sup>). Autor *Mitu Syzyfa* traktuje samobójstwo jak melodramatyczne wyznanie przytłaczającej człowieka bezsensowności życia:

zabić się to wyznać [...] że życie nas przerasta albo że nie rozumiemy życia [...], że rzecz „nie warta jest trudu”<sup>45</sup>;

Są godziny, kiedy zdaje mi się, że dłużej nie zniosę sprzeczności. Kiedy niebo jest zimne i kiedy nic w przyrodzie nas nie podtrzymuje... Ach, może lepiej byłoby umrzeć<sup>46</sup>.

Owo wyznanie jest jedną z możliwości ustosunkowania się do rozstrzygnięć, jakie czyni się u kresu drogi, którą, zdaniem autora, przebywa człowiek decydujący się na odebranie sobie życia. Taki motyw samobójstwa – popełnianego z powodu stwierdzenia absurdalności indywidualnego, ludzkiego istnienia i alienacji człowieka w kosmicznym schemacie rzeczy – zdaje się być dla Camusa szczególnie interesujący. Jak zauważa Dostojewski, taki rodzaj samobójstwa dokonuje się niespektakularnie, w ciszy pojedynczego serca, bez zbędnego sentymentalizmu, sztucznej ornamentyki patetycznej egzaltacji, bez sentymentalnego spogląda-

<sup>43</sup> E. Cioran, *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2006, s. 16, 150, 152.

<sup>44</sup> A. Camus, *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 523.

<sup>45</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 67–68.

<sup>46</sup> A. Camus, *Eseje*, op.cit., s. 529.

nia ku Wielkiej Niedźwiedzicy, słowem, bez „żadnych niemieckich sztuczek”<sup>47</sup>. Zrezygnowany człowiek „po cichu” wymyka się światu, odpowiadając niejako w ten sposób na jego obojętne milczenie. Ostentacyjne samobójstwo, będące chęcią zwrócenia czyjejs uwagi, wstrząśnięcia ludźmi, samobójstwo ideologiczne, gest pełen patosu nie przekonywało Camusa, jawiąc się jako czyn nazbyt gwałtowny, chaotyczny i skazany na opaczne zrozumienie intencji człowieka, który go dokonuje:

Ach, drogi przyjacielu, jak ludzie są ubodzy w pomysły! Zawsze sądzą, że popętnia się samobójstwo z jednego powodu. Ale można doskonale zabić się dla dwóch powodów. Nie, to im nie przychodzi do głowy. Po cóż więc umierać z własnej woli, poświęcając się dla wyobrażenia, jakie chce się dać o sobie. Pan nie żyje, oni zaś skorzystają z pańskiej śmierci, żeby uzasadnić pański gest w sposób idiotyczny lub wulgarny<sup>48</sup>.

Camus podkreśla, że absurd rzadko nas zaskakuje, nie pojawia się nagle, nie odkrywamy go w akcie spontanicznego oświecenia, lecz rodzi się powoli, stopniowo. Wyrwany z rutyny codzienności człowiek ma dwa wyjścia: rzucić się bezrefleksyjnie z powrotem w jej wir albo zgodzić się na jej głęboką nieważność:

pewnego dnia pojawia się „dlaczego” i wszystko rozpoczyna się w znużeniu zabarwionym zdumieniem [...] znużenie jest u końca czynów machinalnego życia, ale inauguruje zarazem ruch świadomości [...] U jego [owego ruchu] końca pojawia się z czasem konsekwencja: samobójstwo lub nawrót do poprzedniego stanu<sup>49</sup>.

Człowiek rzadko znajduje sposobność do refleksji, najczęściej żyje dniem bieżącym i najbliższą, dającą się z grubsza zaplanować przyszłością („Zawsze pochłaniało mnie to, co mogło się zdarzyć dziś albo jutro”<sup>50</sup>). Kiedy jednak wyrwany z natłoku codziennych zajęć przyjrzy się swemu życiu, gdy sięgnie wzrokiem poza ekran ozdobiony podobizną jego bóstwa, dostrzeże być może, że pęd ku przyszłości, ku temu, co jeszcze pozostaje do zrobienia i osiągnięcia, zobaczenia i poznania, jest jednocześnie biegiem ku śmierci, nieubłagalnie czekającej na

<sup>47</sup> B. Bursow, *Osobowość Dostojewskiego*, przeł. A. Wołodźko, Warszawa 1983, s. 491. Chodzi o złośliwe odniesienie się Dostojewskiego do śmierci młodego Wertera, który rozstając się z życiem przez akt samobójczy, rzuca ostatnie, pożegnalne spojrzenie na Wielką Niedźwiedzicę, której już nigdy więcej ma nie oglądać.

<sup>48</sup> A. Camus, *Upadek*, przeł. J. Guze, Warszawa 1987, s. 237.

<sup>49</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 74.

<sup>50</sup> A. Camus, *Obcy*, op.cit., s. 64.

końcu owej drogi („Jutro, pragnął jutra, kiedy cała jego istota powinna była go nie chcieć. Ten bunt ciała to absurd”<sup>51</sup>).

Jeden krok dalej i człowiek napotyka niewzruszony, materialny świat, bezrozumny i obcy analitycznemu umysłowi, nieprzenikniony dla myśli i obojętny na ludzką ufność i pokładane w nim nadzieje. Świat, z którego przez całe wieki człowiek rozumiał tylko to, co umieściła w nim ludzka nadzieja, a który teraz ukazał pełnię swego beznamiętnego oblicza. Ta kosmiczna alienacja człowieka rozczarowuje jeszcze mocniej i wzmaga poczucie absurdalności („ta nieprzenikliwość i obcość świata to absurd”<sup>52</sup>).

Wreszcie w obliczu braku znaczeń wpisanych w istotę świata i głębokiej nieważności wszelkich, rutynowych działań, do których automatycznie popycha nas codzienność i przypisane nam społecznie i kulturowo role, człowiek staje przed ostatnim, bodajże najtragiczniejszym obliczem absurdu – swą własną przypadkowością i nieważnością:

Jeśli bowiem próbuję pochwycić to moje ja, którego jestem pewien, jeśli próbuję je określić i ująć, widzę, że to tylko woda, która przecieka mi pomiędzy palcami<sup>53</sup>.

Dostojewski dopatrywał się istoty skłonności samobójczych właśnie w niezgodzie na obojętność świata, która w połączeniu z niemożnością przekroczenia rygorystycznego porządku natury oddala od człowieka wizję szczęśliwego życia: „Ponieważ przyroda nie tylko nie przyznaje mi prawa do żądania wyjaśnień, lecz w ogóle mi nie odpowiada – nie dlatego, że nie chce, ale dlatego, że nie może [...] a ponieważ przyrody zniszczyć nie mogę, niszczę samego siebie; kieruje mną wyłącznie rozpacz, która rodzi niemożność pogodzenia się z tyranią, za tyranie tę bowiem nikt nie ponosi winy”<sup>54</sup>. Kiriłow Dostojewskiego popełnia samobójstwo, jak to określa Camus, „wyższego rzędu”<sup>55</sup>. Zabija się dla idei, czując, iż istnienie Boga jest jedyną możliwością uratowania sensu rzeczywistości i ludzkiego życia zarazem, i wiedząc, z drugiej strony, że Bóg nie istnieje, a niebo i ziemia są puste:

---

<sup>51</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 75.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid., s. 79.

<sup>54</sup> B. Bursow, *Osobowość Dostojewskiego*, op.cit., s. 493.

<sup>55</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 153.

Czy nie rozumiesz, że to wystarczy, aby się zastrzelić? Czy nie rozumiesz, że może znaleźć się człowiek, jeden na tysiąc waszych milionów, który nie zechce i nie zniesie tego?!<sup>56</sup>.

W momencie śmierci Boga ludzie zostali niejako naznaczeni jego krwią i stając się bogami, wzięli na siebie ciężar nieograniczonej absolutnym autorytetem wolności. Kiedyś, jak twierdzi bohater *Biesów*, w momencie, gdy zrozumieją rangę tej nobilitacji, „samobójstwa, staną się niepotrzebne, gdyż zaczniesz życie w największej chwale”<sup>57</sup>. Na razie jednak potrzebni są nauczyciele wolnej woli, stawiający wykrzykniki nad ludzką kondycją i sytuacją, w jakiej znaleźli się ludzie prawdziwie wolni. Ostateczny czyn Kiriłowa, podobnie jak mordy dokonywane przez Kaligulę, ma więc charakter pedagogiczny: „Jestem nieszczęśliwy, gdyż mam obowiązek okazać wolną wolę”<sup>58</sup>, mówi przyszły samobójca.

Człowiek obserwując świat, staje się świadkiem nieustannego procesu powstawania i recesji życia, procesu, którego sam jest częścią. Wszystko rodzi się, żyje, umiera, rozkłada się, materia zmienia ustrukturuowanie i życie rozkwita na nowo. Tragiczność ludzkiego losu polega jednak na tym, że „opłakujemy indywidualizującą formę, nie uogólnioną treść”<sup>59</sup>. Ludzie bardzo rzadko pocieszają się faktem, iż ich rozłożone ciało użyźni ziemię, na której po pewnym czasie wyrosną rośliny, będące pożywieniem dla zwierząt zjadanych z kolei przez następne pokolenia ludzi. Tymczasem z punktu widzenia empirii jest to jedyna możliwość zachowania swoistej ciągłości w łańcuchu kolejnych zgonów i narodzin. Inne koncepcje, ratujące oprócz materialnego aspektu człowieczeństwa również jego indywidualną jaźń, wymykają się empirii i wymagają dogmatycznego przyjęcia takiego czy innego metafizycznego sposobu widzenia rzeczywistości. W obliczu braku sensu człowiek, nie mogący pogodzić się z głęboką nieistotnością swego istnienia, może znaleźć się w sytuacji, którą najzwyczajniej ujął autor zagadkowego napisu, odnalezionego na ścianie opustoszałego domu w Hampstead: „Dlaczego samobójstwo? A dlaczego nie?”<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. T. Zagórski i Z. Podgórzec, Warszawa 1984, s. 348.

<sup>57</sup> *Ibid.*, s. 350.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> J. Fowles, *Aristos*, op.cit., s. 37.

<sup>60</sup> Por. A. Alvarez, *Bóg Bestia. Studium samobójstwa*, przeł. Ł. Sommer, Warszawa 1997, s. 112.

#### 4. Odnaleźć sens w braku sensu

Nienawidzę wolności: zmusza do wybierania.  
Salvador Dali, *Myśli i anegdoty*

*Czyn własny każdemu czy to dołą, czy niedołą przyniesie.*  
Wergiliusz, *Eneida*

*Odnaleźć pewność bez fundamentów, poczuć się obcym własnemu życiu,  
aby je móc poszerzyć i przeżyć, odrzuciwszy krótkowzroczność kochanka  
– tu jest zasada wyzwolenia.*  
Albert Camus, *Mit Syzyfa*

Camus ostatecznie odrzuca samobójstwo. Odrzucenie owo wywodzi się z głębokiego przekonania, iż brak wdrukowanych w osnowę rzeczywistości sensów nie jest wystarczającym powodem, by zaniechać istnienia:

zabawiano się dotychczas grą słów i udawano, jakoby odmawianie życiu sensownego znaczenia siłą rzeczy prowadziło do uznania, że żyć nie warto. W istocie nie ma żadnego koniecznego związku między tymi dwoma sądami<sup>61</sup>.

Warto zauważyć, że, z drugiej strony, ów brak nie jest również wystarczającym powodem dla podjęcia trudu życia – tu również brak koniecznych implikacji. Skonstatowanie bezsensowności świata jest więc swego rodzaju „wyzerowaniem licznika” ludzkiego istnienia, stwierdzeniem pewnego *status quo* rzeczywistości. Wyzwolenie się od wszelkiej metafizycznej teleologii jest jedyną, prawdziwą wolnością człowieka, cudowną możliwością rozporządzania samym sobą przez skazanego na śmierć, wolnością Meursaulta siedzącego w celi w przeddzień egzekucji i czekającego na chwilę, gdy otworzą się przed nim bramy więzienia, niewiarygodną wprost obojętnością wobec wszystkiego, prócz czystego płomienia życia: „śmierć i absurd, czujemy to, są tu zasadami jedynej rozsądnej wolności – tej, której serce ludzkie może doznawać i którą może żyć”<sup>62</sup>. Życie w świecie zmierzającym nieuchronnie ku nicości jest wyzwaniem, a wolność w takim świecie jest wolnością bardzo trudną:

<sup>61</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 70.

<sup>62</sup> Ibid., s. 114.



Doszedłszy do absurdu, starając się żyć w jego konsekwencji, człowiek stwierdza zawsze, że świadomość jest rzeczą najtrudniejszą do zachowania [...] tu jest właśnie cały problem. Trzeba właśnie pogodzenia ze światem<sup>63</sup>.

Ale przyjęcie wyzwania rzuconego przez świat i egzekwowanie owej absurdalnej wolności uszlachetnia człowieka:

Człowiekowi ukazuje się świat [...] przejrzysty i ograniczony [...], za jego granicą jest koniec i nicość. [...] [Człowiek] zgadza się na życie w takim świecie, z niego czerpiąc siły, odrzucając nadzieję i świadcząc uparcie, że można żyć bez pociechy<sup>64</sup>.

Ponieważ po usunięciu etycznych fundamentów moralistyczna maksyma „żyć jak najlepiej” traci sens, Camus proponuje zastąpić ją nową, bardziej odpowiednią dla człowieka mierzącego się ze zdemistyfikowanym obliczem rzeczywistości: „żyć jak najwięcej”<sup>65</sup>.

Autor *Mitu Syzyfa* wyprowadza z absurdu trzy główne konstatacje: nieunikniony bunt, wolność, będącą buntu owego konsekwencją, i pasję: „Samą świadomością przekształcam w regułę życia to, co było zaproszeniem do śmierci – i odrzucam samobójstwo”<sup>66</sup>. Jeśli bunt pozostawia człowieka stojącego samotnie w centrum pustyni absurdu, to Camus pragnie sprawdzić, czy można na niej przeżyć bez deifikacji rzeczywistości, bez boskiej manny transcendencji i bez ożywiającego nadzieję strumienia wody życia wiecznego, tryskającego z twardej skały absolutu. Zbuntowany człowiek jest całkowitym przeciwieństwem człowieka pojednanego – o ile ten ostatni bezradnie składa broń i biernie oczekuje nadejścia nieuniknionego, o tyle pierwszy, stwierdziwszy absurdalność swego położenia i odmówiwszy powtórnego zanurzenia się w zbawczych wodach metafizyki, nadaje sens swemu życiu przez heroizm:

Można powrócić do miłości lub spokoju ducha – ale tylko poprzez heroizm, nie poprzez nieświadomość [...] Ten proces oczyszczającego czynnego samouniعةstwienia, w odróżnieniu od biernego pogrążenia się w apatii, możliwy jest dopiero po doznaniu owych „trujących rozkoszy absurdu”<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> A. Camus, *Eseje*, op.cit., s. 480.

<sup>64</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 114.

<sup>65</sup> Ibid., s. 115.

<sup>66</sup> Ibid., s. 118.

<sup>67</sup> E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, op.cit., s. 38.

„Absurd ma sens tylko o tyle, o ile się na niego nie zgadzamy”<sup>68</sup>. Samobójstwo jest tymczasem przystaniem na absurdalność ludzkiego położenia, co więcej, położenia owego wyraźnym zaakcentowaniem, wręcz apoteozą bezsensowności, oddaniem się całkowicie w nieczule ręce świata i ostateczną zgodą na bezduszną jego praw. W żadnym wypadku własnowolne odebranie sobie życia nie może zostać potraktowane jako obelga rzucona naturze, wręcz przeciwnie, konstytuuje ono i umacnia jedynie jej apodyktyczny i nieprzejednany charakter:

Nie ma wolności dla człowieka, jak długo nie pokonał strachu przed śmiercią. Ale nie przez samobójstwo. Zwyciężyć to nie znaczy ustać. Móc umrzeć z podniesionym czołem bez goryczy<sup>69</sup>.

Holbach zauważa, iż „nie może [człowiek] obrażać przyrody wypełniając prawo konieczności; jej żelazna dłoń skruszyła sprężynę, która czyniła dlań życie godnym pożądaniami i zmuszała go do zachowania swego istnienia; tym samym dała mu do zrozumienia, że powinien opuścić miejsce lub układ rzeczy, w którym czuje się zbyt źle, aby mógł pragnąć dłużej w nim pozostawać”<sup>70</sup>.

Tylko odrzucając samounicestwienie i podejmując heroiczny wysiłek nadania życiu sensu, człowiek odnajduje na pustyni

wino absurdu i chleb obojętności, którymi żywi swoją wielkość [...], a ciało, czułość, twórczość, czyn, szlachetność ludzka zajmują wówczas na powrót swoje miejsce w tym bezsensownym świecie<sup>71</sup>.

Nie chodzi, rzecz jasna, o rewindykację Boga czy jakichś jego kulturowych inkarnacji, w postaci których boska idea przejawiała się w historii. Zadaniem człowieka nie jest wydzieranie sensów milczącemu światu, ale skonstatowanie ich braku, a następnie spontaniczna kreacja w nowym, pozbawionym absolutu kontekście.

Według Schopenhauera, „ludzie są z jednej strony udręczonymi duszami, z drugiej diabłami”<sup>72</sup>. Wybuchowe to połączenie i nic dziwnego, że przerażenie wewnętrznym rozdarciem człowieka i wszelkimi tegoż konsekwencjami może

---

<sup>68</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 90.

<sup>69</sup> A. Camus, *Eseje*, op.cit., s. 517.

<sup>70</sup> P. H. d'Holbach, *System przyrody...*, op.cit., s. 350.

<sup>71</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, op.cit., s. 108.

<sup>72</sup> A. Schopenhauer, *Metafizyka życia i śmierci*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 64.

owocować chęcią odniesienia ludzkiego istnienia do jakichś wyższych, transcendentnych i absolutnych instancji. Schopenhauer jednak, podobnie jak dużo wcześniej czynił to Epikur, bezwzględnie rozprawia się z wszelkimi przebłyskami ludzkiej nadziei, będącymi każdorazowo potencjalnym zarzewiem nowego, metafizycznego kłamstwa:

będę musiał znowu wysłuchać, że moja filozofia jest wyzbyta pociechy – i to właśnie dlatego, że mówię według prawdy, ludzie zaś wolą słyszeć, iż Pan Bóg wszystko stworzył dobrym. Idźcie do kościoła i zostawcie filozofów w spokoju. Nie żądajcie przynajmniej, by dostosowali swe nauki do waszej myślowej tresury: to czynią nicponie, półmędrkowie, u których możecie zamawiać sobie doktryny według upodobania<sup>73</sup>.

Camusowi – podobnie jak Sartre'owi, pragnącemu by człowiek stał się *cause de soi* – chodzi w pierwszym rzędzie o to, by człowiek był panem swego losu i sam tworzył wartości, bez potrzeby odwoływania się do jakichkolwiek absolutnych autorytetów. Jak zauważa Szydłowska, takie podejście do życia nie usuwa z niego absurdu, ale przydaje mu pewnej szlachetności<sup>74</sup> i odchodząc od punktu widzenia Kaliguli, zbliża się do optyki prezentowanej w dramacie przez Chereę, utrzymującego wbrew słowom cezara, że „niektóre czyny są piękniejsze od innych”<sup>75</sup>.

Dla Nietzschego rozstrzygający był śmiech, taniec, duch lekkości:

najwięcej wiedzą o szczęściu motyle i bańki mydlane, i ci, którzy są ich pokroju. Gdy Zaratustra patrzy, jak unoszą się w powietrze te leciutkie, głupiutkie, zwinne i ruchliwe duszyczki – ich widok przywodzi go do łez i pieśni<sup>76</sup>.

Dlatego Zaratustra przegania z obrzydzeniem swego małpizona, który choć dokładnie nauczył się naśladować styl, składnię i melodykę mów mistrza, nie wyzbył się resentymentalnego podejścia do życia i każde jego stwierdzenie, niejednokrotnie trafne, ocieka nienawiścią i głęboką pogardą:

---

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> W. Szydłowska, *Camus*, op.cit., s. 37.

<sup>75</sup> A. Camus, *Kaligula*, op.cit., s. 69.

<sup>76</sup> F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, op.cit., s. 41.

Gardzę twym gardzeniem [...] Nazywają cię moim małpiszonym, spieniony błaznie: a ja nazwę cię moją chrząkającą świnią – swym chrząkaniem psujesz moją pochwałę błazeństwa<sup>77</sup>.

Nienawiść do życia musi zostać wyparta głośnym, afirmatywnym „tak”, przy którym urywane „ta-ak” osła, dźwigającego przez pustynię tobół nowych, idealnych wartości, odsłania swój reaktywny charakter i okazuje się być zwykłym „nie”, wypowiedzianym wzmagającej się intensywności życia:

A gdy ujrzałem swego diabła, stwierdziłem, że jest poważny, gruntowny, dogłębny, uroczysty: duch ciężkości – przez niego spada w dół wszelka rzecz [...] Mógłbym wierzyć tylko w Boga, który by umiał tańczyć<sup>78</sup>.

Camus podąża do pewnego momentu podobnym tropem, odrzucając zawistnego małpiszona i przytłoczonego ciężarem osła, na pustyni pozostawia tylko górę, kamień i Syzyfa, ale należy pamiętać, że Syzyf Camusa jest uśmiechnięty. Tam, gdzie nie ma już miejsca ani na nadzieję, ani na rozpacz, gdzie całe życie streszcza się w absurdalnym obrazie człowieka, toczącego zimny głaz w górę spadzistego zbocza, wszystko staje się nagle przejrzyste i jasno oświetlone ostrym blaskiem oczywistości, dosadne i niezakłamane, pozbawione i ideologicznych uwikłań, i nad wyraz proste:

Proste, wszystko jest proste w światłach latarni – zielonym, czerwonym, białym; w świeżości nocy i zapachach miasta, i jego nędzy, które docierają do mnie. Jeśli ta godzina jest jak pauza pomiędzy tak i nie, innym pozostawiam godziny nadziei czy wstrętu życia<sup>79</sup>.

Człowiek Camusa, podobnie jak człowiek Sartre'a, w swej istocie sprowadza się do nicości, z której powstał i do której kiedyś powróci, i jako taki staje się projektem swego własnego autorstwa. Strach przed śmiercią powinien zostać tedy zasymilowany w postaci stymulującego przekonania o wyjątkowości istnienia i w żadnym wypadku nie można pozwolić, by paraliżował człowieka i wprowadzał go w apatyczny stan, w którym brak transcendentnego punktu oparcia oznaczać by miał bezsensowność wszelkich form ludzkiej aktywności. Mimo iż dla wszechświata faktycznie nie mają one żadnego znaczenia, mają je dla nas sa-

<sup>77</sup> Ibid., s. 174.

<sup>78</sup> Ibid., s. 41.

<sup>79</sup> A. Camus, *Dwie strony tego samego*, przeł. J. Guze, [w:] idem, *Eseje*, op.cit., s. 65.

mych i dla Innych, z którymi Camus ostatecznie zdaje się solidaryzować. Okrzyki nienawiści, jakie Meursault spodziewał się usłyszeć w dzień swojej egzekucji, zmieniają się w serdeczne: „siadaj z nami”<sup>80</sup>, wypowiedziane do człowieka, który dotychczas był obcy tylko dlatego, że sam się za takiego uważał. *Rosnący kamień* (1957), „opowiadanie [...] rozpięte pomiędzy całkowitą samotnością i obojętnością ateisty a ludzką solidarnością i heroicznym zaangażowaniem w sprawy innych”<sup>81</sup>, jest zarysem nowego mitu, przekraczającego w swej wymowie dzieła zebrane pod sztandarem tak „Mitu Syzyfa”, jak i „Mitu Prometeusza”. To najbardziej odrealnione, na poły mityczne opowiadanie Camusa, nie apoteozuje już absurdu, ludzkiej alienacji, ani nie odnosi się do heroicznej postawy tego, który w swej zuchwałości odważył się sprzeciwić bogom. Nie chodzi już o bohaterstwo samotnika, lecz o solidarność, podkreślenie podobieństwa i zniesienie arbitralnych różnic.

To, że człowiek jest śmiertelny, to – jak zauważa Woland Bułhakowa – „jeszcze pół biedy. Najgorsze, że to, iż jest śmiertelny okazuje się niespodziewanie”<sup>82</sup>. Camus umarł 4 stycznia 1960 roku, a okoliczności jego śmierci mogą wskazywać, iż wbrew wszystkiemu, co zostało powiedziane, los nie jest ślepy, a nade wszystko ma wyjątkowo sarkastyczne poczucie humoru. Samochód, którym podróżował Camus razem z synem swego wydawcy i przyjaciela Gallimarda, rozbił się bowiem pod miejscowością o symbolicznej nazwie „Sens”. Wśród 144 stron notatek do nowej książki, które znaleziono w torbie Camusa, odnajdujemy zdanie: „Książka powinna być niedokończona. Np. »Na statku, którym wracał do Francji...«”. Niedokończone zdaje się być również życie autora *Pierwszego człowieka*. Jak zauważa Joanna Guze: „Camus traktował absurd serio, a absurd odpowiedział mu tym samym”<sup>83</sup>. Dziewięć lat przed śmiercią Camus napisał w swoich notatkach: „Pragnąłem niekiedy śmierci gwałtownej – śmierci, gdy jest wybaczony krzyk przeciw wydarciu duszy”<sup>84</sup>. Czyżby więc los prócz posiadania cynicznego poczucia humoru, był również czuły na ludzkie pragnienia? Nie bez powodu uciekam się do na poły żartobliwej personifikacji świa-

<sup>80</sup> A. Camus, *Wygnanie i królestwo*, op.cit., s. 126.

<sup>81</sup> U. Klatka, *Postowie do Wygnanie i królestwa*, [w:] A. Camus, *Wygnanie i królestwo*, op.cit., s. 131.

<sup>82</sup> M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, przeł. I. Lewandowska i W. Dąbrowski, Warszawa 2008, s. 20.

<sup>83</sup> J. Guze, *Albert Camus: los i lekcja*, Warszawa 2004, s. 65.

<sup>84</sup> A. Camus, *Eseje*, op.cit., s. 555.

ta, rozdartego między przypadkiem a przeznaczeniem. Pomysł napisania eseju o predestynacji zaświtał Camusowi już w 1951 roku, gdy postanowił powrócić do zajmującego go jeszcze na studiach przejścia od hellenizmu do chrystianizmu, „prawdziwego i jedyne zakrętu historycznego”<sup>85</sup>. Kilka dni przed tragicznym wypadkiem natomiast autor *Śmierci szczęśliwej* napisał list zaadresowany do Nemesis, srogiej, greckiej bogini zemsty, sprawiedliwości i przeznaczenia. Czytamy w nim:

Koń czarny, koń biały, ręka człowieka włada obiema furiami. Radosny jest bieg przy otwartym grobie. Prawda kłamie, szczerłość udaje. Ukryj się w słońcu. [...] Na morzu – bez przerwy, od portu po wyspę, biegnąc w słońcu nad płynnymi przepaściami – radość równie długa, jak długie, długie życie. [...] Pod kamienną płytą radości pierwszy sen. Posiany przez wiatr, zebrany przez wiatr, a jednak twórca, taki jest człowiek, poprzez wiek wieków dumny, że żyje przez chwilę<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Ibid., s. 554.

<sup>86</sup> J. Guze, *Albert Camus: los i lekcja*, op.cit., s. 63.