

MARCIN OLSZEWSKI  
Uniwersytet Opolski

## Drogi absurdu

### W stulecie urodzin Alberta Camusa

1. Rys biograficzny – 2. Absurd jako kategoria egzystencjalna – 3. Konsekwencje absurdu – 4. Od absurdu do solidarności – 5. Krytyka pojęcia absurdu

W twórczości Alberta Camusa wyróżnić można dwa okresy wyznaczone przez dwa tematy obecne od początku jego intelektualnej drogi: temat absurdu i temat buntu<sup>1</sup>. Rozwój myśli francuskiego filozofa zilustrować można wzrostem znaczenia kwestii etycznych i społecznych wraz z rozwinięciem poglądów na temat kategorii buntu. Wraz ze wzrostem znaczenia i rozwojem kategorii buntu w myśli Camusa zmienił się jednak sposób rozumienia przez niego kategorii absurdu.

Celem artykułu jest uchwycenie owej przemiany w rozumieniu kategorii absurdu. Wyraża się ona poprzez odejście od egzystencjalnego sposobu myślenia o absurdzie w stronę coraz większego doceniania wartości etycznych i społecznych, jakie ten ze sobą niesie. Tak postawiony cel narzuca wykorzystanie metody analizy immanentnej tekstów Camusa. Przyjrzymy się więc wybranym pismom filozoficznym i utworom literackim naszego autora, aby wydobyć z nich istotne momenty świadczące o owej zmianie podejścia do poruszanej przez niego problematyki absurdalności istnienia. W artykule zostanie dokonana także próba krytyki kategorii absurdu. Refleksje rozpoczyna jednak przedstawienie rysu biograficznego, gdyż nie jest ono bez znaczenia dla rozumienia twórczości Camusa.

---

<sup>1</sup> Warto odnotować, że dzieła, jakie pozostawił po sobie Camus, są jedynie częścią zamierzonego przez naszego autora projektu filozoficznego. Tezę taką można wysnuć na podstawie pozostawionych przez francuskiego pisarza fragmentów *Notatników*, w których znajdują się podsumowania podjętych wątków oraz zarysy nowych myśli i kierunki rozwoju dalszej pracy filozoficznej.

## 1. Rys biograficzny

Albert Camus urodził się 7 listopada 1913 r. w Mondovi (Algieria). Ojciec Camusa, Lucien, zmobilizowany w 1914 r., parę miesięcy później został ranny w bitwie pod Marną i zmarł w szpitalu w Saint-Brieuc. Mający zaledwie rok Albert, wraz z bratem, babką i chorym wujem, pozostał pod opieką swojej dwudziestopięcioletniej matki, Catheriny. Pięcioosobowa rodzina mieszkała wówczas w dwupokojowym mieszkaniu w Belcourt, jednej z uboższych dzielnic Algieru. Z powodu ciężkiej sytuacji materialnej matka Camusa podejmowała się każdej pracy. Była m.in. sprzątaczką i praczką. W ciągu lat spędzonych w Belcourt u Catheriny Camus stopniowo zaczęły pojawiać się objawy depresji. Pogłębiająca się choroba, spowodowana tragiczną utratą męża i trudną sytuacją finansową, powiększała jej dystans do rodziny. Wszystko to sprawiało, że Catherine stawała się coraz bardziej obca w oczach młodego Alberta. Obraz obojętnej matki powróci u Camusa w jego pierwszych wydanych szkicach literackich pod tytułem *Dwie strony tego samego*.

Dzieciństwo i wczesna młodość Camusa w Belcourt były pełne kontrastów. Z jednej strony zła sytuacja materialna i pogłębiająca się choroba matki. Z drugiej strony dająca wytchnienie bliskość morza i słońca, łagodny śródziemnomorski klimat, z którego piękna i obfitości Camus mógł czerpać za darmo. Gdy Albert ukończył piąty rok życia, rozpoczął naukę w szkole powszechnej w swojej dzielnicy. Jednym z jego nauczycieli był wówczas Louis Germain. To on jako pierwszy dostrzegł niezwykle możliwości intelektualne Camusa, otaczając go niemal ojcowską opieką. Niestety brak środków materialnych na dalszą edukację stanowił poważną przeszkodę na drodze intelektualnej kariery Alberta. Wyjątkowe znaczenie miała wówczas interwencja Germaina, który przekonał rodzinę swojego ucznia o sensowności dalszej edukacji i szansach uzyskania stypendium<sup>2</sup>.

W latach 1924–1930, uzyskawszy stypendium, Camus uczęszczał do liceum w Algierze. Pochodzący z ubogiej dzielnicy Albert trafił do zamożnej części miasta. Koledzy Camusa z liceum byli synami profesorów uniwersyteckich, prawników, wysokich oficerów wojskowych. Camus był obcy w gronie swoich rówieśników. W liceum uwidoczniał się sportowy talent Camusa. Młody Albert odnosił sukcesy w pływaniu i w tańcu, a od 1928 r. grał w uniwersyteckiej drużynie piłkarskiej *Racing*. Jako uczeń klasy filozoficznej Camus spotykał człowieka, który jako pierwszy wprowadził go w świat idei. Był nim nauczyciel filozofii Jean Grenier.

---

Wiele lat później w mowie wygłoszonej z okazji otrzymania Nagrody Nobla (1957) Camus skierował wyrazy wdzięczności do Louisa Germaina za pomoc i opiekę, którą otoczył go w czasach młodości. Zob. A. CAMUS, *Mowa z okazji otrzymania Nagrody Nobla*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 3 (1989), s. 106–107.

Aktywne fizycznie życie nie trwało długo. Na przełomie grudnia 1930 i stycznia 1931 r., zafascynowany piłką nożną, siedemnastoletni Camus miał pierwsze systematyczne ataki gruźlicy. Choroba wiązała się z tygodniami spędzonymi w łóżku, z dala od morza i słońca, oraz z uciążliwym dla Camusa leczeniem, które obejmowało zakaz wysiłku fizycznego. Marzenia o piłkarskiej przyszłości Alberta zostały rozwiane. Czas spędzony na rekonwalescencji początkujący pisarz wykorzystał na czytanie dzieł filozoficznych i beletrystyki. W 1936 r., studiując na Uniwersytecie Algierskim, napisał pracę magisterską zatytułowaną *Metafizyka chrześcijańska i neoplatonizm*. Wzmoczone okresy choroby stanowiły jednak jedne z najciemniejszych momentów w jego życiu, przede wszystkim ze względu na odosobnienie, którego wtedy doświadczał.

Jedno z bardziej przynębiających wydarzeń, związanych z przewlekłą chorobą płuc Alberta, miało miejsce w 1936 r. W lecie, wraz z pierwszą żoną, Simone, i wspólnym przyjacielem, Bourgeois, Camus odbywał podróż do Europy. Wycieczka obejmowała serię spływów kajakowych wzdłuż rzek Starego Kontynentu. Po pierwszym z takich spływów przemęczony Albert doznał groźnego ataku gruźlicy. Dopiero wówczas przypomniał sobie, że lekarz zakazał mu większego wysiłku fizycznego. Szczególnie niebezpieczne było przemęczenie ramion, o co przy długim i wyczerpującym wiosłowaniu nie było trudno. Następne odcinki drogi Camus musiał przebyć autobusem, czekając w wyznaczonym wcześniej miejscu na żonę i przyjaciela, którym spływ kajakiem zajmował znacznie więcej czasu. Gdy Simone wraz z Bourgeois dotarli wreszcie na miejsce, zobaczyli stojącą samotnie postać Alberta czekającą na nich w drobnym deszczu nad brzegiem rzeki. Tego dnia Camus zapisał w notesie: „Kaplica i pola w deszczu nad rzeką Inn. Przejmująca samotność”<sup>3</sup>. Inne wydarzenie miało miejsce w 1937 r. podczas podróży po Francji. Wycieńczony chorobą Albert zanotował w dzienniku: „Gorączka, która uderza do skroni, osobliwe i nagłe rozstanie się ze światem i ludźmi”<sup>4</sup>. Ciężar choroby spoczywał na Camusie do końca jego życia. W 1949 r. nagły jej nawrót był dla Alberta ogromnie przynębiający. Zaskoczony zanotował w dzienniku:

Tak długo byłem pewien wyzdrowienia, że ten nawrót choroby powinien mnie przynębiać. Przynębia mnie rzeczywiście. Ale ponieważ przyszedł po nieprzerwanym ciągu przynębień, budzi we mnie śmiech. W końcu jestem wolny. Szaleństwo także jest wyzwoleniem<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Zob. H.R. LOTTMAN, *Albert Camus. Biografia*, tłum. I. Szamańska, Warszawa 1996, s. 66–67.

<sup>4</sup> Zob. *tamże*, s. 79.

<sup>5</sup> A. CAMUS, *Notatniki*, w: *Eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 1971, s. 544.

Poczucie samotności i wyobcowania ze świata były w życiu naszego autora obecne od najmłodszych lat i towarzyszyły mu aż do jego tragicznej śmierci. Przyglądając się bliżej filozofii absurdu francuskiego pisarza nietrudno zauważyć, że w swej istocie opiera się ona na podobnych doświadczeniach. Jednak nie tylko osobiste zmagania z chorobą poprowadziły Camusa do stwierdzenia absurdalności istnienia. Cała epoka w sposób niezwykle wyraźny podzieliła z nim podobne przeżycia.

W lecie 1939 r. Camus był jeszcze w trakcie organizowania swojej pierwszej podróży do Grecji wraz ze swoją drugą żoną, Francine Faure, którą poślubił po otrzymaniu rozvodu z Simone Hie w 1940 r. W tamtym okresie Camus poświęcił się również intensywnej pracy nad swoimi „trzema absurdami”: *Mitem Syzyfa*, *Obcym* i *Kaligulą*. Camus skupił swą uwagę głównie na powieści *Obcy*, której pierwszy szkic powstał w latach 1936–1938, a następnie wydany został jako osobna powieść pod tytułem *Śmierć szczęśliwa*. Ogłoszenie wojny brzmiało dla Camusa jak wiadomość z innego świata. Algieria, mimo agresywnych posunięć rządu francuskiego, była wówczas daleka od linii frontu. W notatkach z tamtego okresu odnaleźć można następujący zapis:

Wojna wybuchła. Gdzie jest wojna? Poza wiadomościami, w które trzeba wierzyć, i afiszami, które trzeba czytać, gdzie znaleźć znaki tego absurdalnego wydarzenia? Nie ma jej w tym niebieskim niebie nad niebieskim morzem, w odgłosach koników polnych, w cyprysach ze wzgórz.

Wkrótce jednak wiadomość o rozpoczęciu wojny stała się powodem gwałtownych i gorączkowych dyskusji. Jedną z notatek Camusa, sporządzonych we wrześniu 1939 r., kończy stwierdzenie: „Panowanie bestii rozpoczęło się”<sup>6</sup>. Następna notatka brzmi:

Ta nienawiść i ten gwałt, które wzbierają w ludziach. Nic już w nich nie ma czystego. Nic, co mogłoby się wymknąć ocenie. Myślą razem. Widzi się tylko zwierzęta, zwierzęce twarze Europejczyków. Odrażający jest ten świat i ten powszechny przyływ podłości, ta karykatura odwagi, ta zafałszowana wielkość, ten zanik honoru<sup>7</sup>

Pomimo pacyfistycznych poglądów, Camus, jak wielu z jego przyjaciół, próbował zaciągnąć się do wojska. Jak sam wyznał, nie chciał zastłaniać się swoim wą-

<sup>6</sup> A. CAMUS, *Notatniki*, s. 448.

<sup>7</sup> *Tamże*.

tłym stanem zdrowia i, choć nie popierał działań militarnych, chciał wyrazić swoją solidarność z tymi, którzy wyjechali na front. Niemniej, próba ta nie powiodła się. Camus został odrzucony z powodu swojej choroby.

W 1940 r. młody filozof wyjechał do Paryża, nawiązując współpracę z popularnym dziennikiem „Paris-Soir”. Podjął pracę w redakcji na stanowisku sekretarza. Po niedługim czasie pismo stało się organem proniemieckim. Camus zrezygnował z pracy dla „Paris-Soir”, wstąpił do ruchu oporu oraz zatrudnił się w paryskim wydawnictwie „Gallimard”. Nawiązał również współpracę z antyhitlerowskim pismem „Combat”, gdzie publikował swoje artykuły oraz eseje zatytułowane *Listy do przyjaciela Niemca*. Pod koniec wojny, w 1945 r., już jako znany pisarz wrócił do Algierii w czasie wystąpień niepodległościowych. Doświadczenia wojny doprowadziły Camusa do sformułowania nowych rozwiązań dotyczących kondycji człowieka, które znalazły swój filozoficzny wyraz w eseju zatytułowanym *Mit Syzyfa*.

Lata powojenne upłynęły Camusowi na pracy pisarskiej, zwłaszcza na pisaniu eseju filozoficznego *Człowiek zbuntowany* oraz powieści, takich jak *Upadek* i *Pierwszy człowiek*. Tej ostatniej Camus nigdy nie ukończył. W 1952 r., na łamach „Les Temps Modern”, doszło do gwałtownej polemiki między Camusem a Jeanem Paulem Sartre’em, której skutkiem było zerwanie długoletniej przyjaźni obu pisarzy. 22 stycznia 1956 r. Camus wygłosił apel o cywilny rozejm w Algierii w związku z panującą tam wojną domową. Rok później otrzymał wiadomość o przyznaniu mu literackiej Nagrody Nobla, którą wręczono mu w grudniu tego roku w Sztokholmie. Był on drugim po Rudyardzie Kiplingu najmłodszym laureatem tej nagrody. Szwedzka Akademia określiła go mianem jednego z głównych wrogów totalitaryzmu wśród pisarzy.

Trzy lata później, 4 stycznia 1960 r., Albert Camus zginął tragicznie w wypadku samochodowym wraz z wydawcą i przyjacielem, Michele Gallimardem, w położonej niedaleko Paryża miejscowości Sens. W teczce, którą francuski filozof miał przy sobie w chwili wypadku, oprócz rzeczy osobistych, znaleziono także nieukończony szkic powieści zatytułowany *Pierwszy człowiek*, która, w zamierzeniu autora, miała stanowić trylogię autobiograficzną. Giovanni Catelli sugeruje, że wypadek samochodu, którym podróżował Camus, mógł zostać spowodowany przez sowieckie służby wywiadowcze. Teoria ta nie przekonuje jednak biografów noblisty. Swoje wątpliwości wyraża m.in. Michel Onfray, który opracowuje biografię Camusa<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> <http://www.rp.pl/artykul/700316.html> (19 I 2014).

Podając się zrozumienia myśli autora *Mitu Syzyfa*, nie można zapomnieć o jednym istotnym elemencie jego twórczości. U Camusa wszystko ma swoją drugą stronę. Kojąca zmysłowość świata kryje swoje inne, milczące oblicze. Bolesna samotność staje się narzędziem do zrozumienia innych: samotnych i wyobcowanych. Filozoficzne rozwiązania francuskiego noblisty znajdują swój wyraz w losach bohaterów jego dramatów i powieści.

## 2. Absurd jako kategoria egzystencjalna

W opinii wielu interpretatorów tematyka absurdu zajmuje centralne miejsce w myśli Alberta Camusa<sup>9</sup>. Kategoria ta należy nie tylko do kategorii literackich, ale również filozoficznych, co dodatkowo wskazuje na jej ogromną doniosłość, jaką posiada w pismach francuskiego filozofa i moralisty.

Problematyce absurdu poświęcił Camus osobny zbiór dzieł o wspólnej nazwie „trzy absurdy” Do zbioru tego należą: esej filozoficzny *Mit Syzyfa* (*Le Mythe de Sisyphe*, 1942), powieść *Obcy* (*L'Étranger*, 1942) i dramat *Kaligula* (*Caligula*, 1944). Kategoria absurdu obecna jest jednak we wszystkich jego dziełach: od najwcześniejszych esejów *Dwie strony tego samego* (*L'Envers et l'Endroit*, 1937) poprzez dramat *Nieporozumienie* (*Le Malentendu*, 1943) aż po powieść *Dżuma* (*La Peste*, 1947) oraz esej *Człowiek zbuntowany* (*L'Homme révolté*, 1951).

Absurdalność, jak ukazuje analiza *Mitu Syzyfa*, nie jest przyporządkowana ani światu, ani człowiekowi samemu w sobie. Absurd, jak sugeruje filozof z Belcourt, jest więzią łączącą człowieka i świat, wypływa on z ich wzajemnej obecności<sup>10</sup>.

Aby ukazać specyfikę kategorii absurdu, francuski moralista odwoływał się do poglądów rozmaitych filozofów egzystencjalnych oraz fenomenologów, których to pisma wnikliwie analizował pod kątem ujawniającej się w nich idei absurdalności. W *Micie Syzyfa* Camus wskazuje bezpośrednio na takich myślicieli, jak: Karl Jaspers, Lew Szestow, Søren Kierkegaard, Martin Heidegger i Edmund Husserl. Jak wynika z interpretacji Camusa, wszyscy oni przyjmują istnienie absurdu na gruncie krytyki racjonalizmu. Myśliciele ci, w ocenie pisarza z Belcourt, uznając absurd za punkt wyjścia swoich filozoficznych dociekań, posunęli się jednak zbyt

<sup>9</sup> Zob. I.S. FIUT, *Człowiek według Alberta Camusa. Studium antropologii egzystencjalnej*, Kraków 1993, s. 5; TH. MERTON, *Trzej zbawcy u Camusa: jasność widzenia i absurd*, w: TENŻE, *Siedem esejów o Albercie Camusie*, tłum. R. Krempł, Bydgoszcz 1996, s. 165; R. MORDARSKI, *Albert Camus. Między absurdem a solidarnością*, Bydgoszcz 1999; A. SAGI, *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*, Amsterdam – New York 2002, s. 23. W. SZYDŁOWSKA, *Camus*, Warszawa 2002, s. 19.

<sup>10</sup> Zob. A. CAMUS, *Mit Syzyfa*, w: TENŻE, *Mit Syzyfa i inne eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 2004, s. 91.

daleko w wysuwanych przez siebie wnioskach. Przeprowadziwszy krytykę poglądów wymienionych koncepcji filozoficznych, Camus stwierdza, że „przypisują one boskość temu, co je miazdzy, i znajdują racje dla nadziei w tym, co je nadziei pozbawia”<sup>11</sup>. Jak sugeruje filozof z Belcourt, na kolejnych stronach *Mitu Syzyfa*, absurd jest dla owych myślicieli nicią wiodącą do boskich tajemnic (Jaspers), gwarantem niemożliwego (Kierkegaard, Szestow), nadzieją na wydobywanie egzystencji z anonimowego Się (Heidegger), odskocznią w Rozum wieczny (Husserl). Pytanie, jakie niepokoi Camusa, dotyczy możliwości życia w świecie, w którym jedyną pewnością zdaje się pozostawać absurd. Zapytajmy jednak najpierw, w jaki sposób absurd ujawnia się w egzystencji konkretnej jednostki.

Do rozpoznania absurdu, zdaniem francuskiego filozofa, dochodzi poprzez zeknięcie się z poczuciem absurdalności. Chwile, w których ujawnia się owo poczucie, Camus nazywa momentami przebudzenia świadomości. Sartre, nieco później, trafnie nazwał je „iluminacjami rozpacz”<sup>12</sup>. Autor *Mitu Syzyfa* pisał o czterech możliwych doświadczeniach, na gruncie których rodzi się w człowieku owo poczucie absurdalności istnienia.

Pierwszym z nich jest doświadczenie znużenia. Znużenie jest konsekwencją nagłego odczucia mechaniczności i bezsensowności prowadzonego dotychczas życia. Nasz autor mówi wręcz o „rozsypaniu się dekoracji”<sup>13</sup>. W *Micie Syzyfa* stwierdza:

(...) wszystko rozpoczyna się w znużeniu zabarwionym zdumieniem. „Rozpoczyna się”, to ważne. Znużenie jest u końca czynów machinalnego życia, ale inauguruje zarazem ruch świadomości. Budzi ją i prowokuje ciąg dalszy. Jest nim nieświadomy powrót do łańcucha albo przebudzenie definitywne<sup>14</sup>.

Drugim doświadczeniem jest odczucie własnej przemijalności. Sytuując się względem czasu stwierdzamy, że każdy kolejny dzień zbliża nas do śmierci. Człowiek, pisze Camus, „należy do czasu i po przerażeniu, które go ogarnia, rozpoznaje w nim swego najgorszego wroga”<sup>15</sup>. Poczucie absurdu ujawnia się w lęku przed utratą życia.

---

<sup>11</sup> Zob. *tamże*, s. 24.

<sup>12</sup> Zob. J.P. SARTRE, *Situations I*, Paris 1947, s. 93.

<sup>13</sup> Zob. A. CAMUS, *Mit Syzyfa*, s. 76–77.

<sup>14</sup> *Tamże*.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 75.

Trzecim doświadczeniem, poprzez które przebija absurdalność istnienia, jest poczucie obcości świata. Poczucie obcości rodzi się z odkrycia nieludzkiej strony rzeczywistości. Camus pisze:

W głębi wszelkiego piękna kryje się coś nieludzkiego, i te wzgórza, łagodność nieba, rysunek drzew w tej samej chwili tracą iluzoryczny sens, który im przydajemy, i od-tąd stają się bardziej odległe niż raj utracony<sup>16</sup>.

Trochę dalej dodaje: „Świat nam się wymyka, ponieważ na powrót jest sobą samym”<sup>17</sup> Podobne poczucie powstaje podczas spotkania z innymi ludźmi. Camus pisze, że nawet twarz kochanej osoby wydać się nam może niekiedy zupełnie obca<sup>18</sup>. Obcość innych ludzi przebija ku nam z mechaniczności ich gestów. Camus ilustruje to przykładem człowieka stojącego w budce telefonicznej w trakcie rozmowy. Obserwując go, nie słyszymy o czym mówi, widzimy tylko serie pozbawionych znaczenia grymasów twarzy i gestów<sup>19</sup>

Treścią czwartego z doświadczeń jest świadomość nieuchronności śmierci, w perspektywie której odsłania się, zdaniem Camusa, daremność ludzkiego życia.

Absurdalność odsłania się nie tylko w sferze ludzkich uczuć, ale także w sferze rozumu. Na tym poziomie absurd pojawia się między obiektywnym światem a myślą, która stara się go uchwycić. Aby uchwycić rzeczywistość, rozum musi sprowadzić ją do pojęć, myśli, dopasować do siebie. W tym miejscu rozpoczyna się próba dominacji podmiotu poznającego nad poznawanym przedmiotem. Innymi słowy, próba dostosowania świata do kategorii myślowych.

Dla człowieka zrozumieć świat to sprowadzić go do tego, co ludzkie, wycisnąć na nim swoją pieczęć. Świat kota nie jest światem mrówkojada. Truizm: „każda myśl jest antropomorficzna” ma tylko taki sens<sup>20</sup>.

Pragnienia te nie zostają jednak zaspokojone. Świat, zdaniem Camusa, wymyka się podobnym staraniom rozumu. Absurdalność pojawia się więc w konfrontacji ludzkiej myśli, ujmującej świat antropomorficznie, a samym światem wymykającym się tym staraniom. W *Micie Syzyfa* czytamy:

<sup>16</sup> A. CAMUS, *Mit Syzyfa*, s. 75.

<sup>17</sup> *Tamże*.

<sup>18</sup> *Tamże*.

<sup>19</sup> Zob. A. CAMUS, *Mit Syzyfa*, s. 75–76.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 78.



Bo też o kim i o czym mogę powiedzieć: „Znam to!”? Mogę doświadczyć tego serca, które jest we mnie, i orzekam, że ono istnieje. Tu zatrzymuje się cała moja wiedza, reszta jest konstrukcją. 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>21</sup>.

Trochę dalej dodaje:

Tak więc ta wiedza, która powinna wszystkiego mnie uczyć, kończy się na hipotezie, mroczna przenikliwość w metaforze, niepewność znajduje ujście w dziele sztuki<sup>22</sup>.

Człowiek staje więc wobec wyboru między metaforą a hipotezą. Tak czy inaczej materiał poznawczy, którym dysponuje, pozostaje zawsze niekompletny i fragmentaryczny, co uniemożliwia dokonanie jego właściwej oceny. Niemoc w zaspokojeniu żądań rozumu dążącego do jedności oraz niemoc w dokonaniu adekwatnej oceny przedmiotów poznania budzi w człowieku uczucie bezsilności i ograniczoności. Wszelka próba wyjścia poza ramy racjonalnego myślenia kończą się na wspieranych przez nadzieje domysłach. Odnalezienie odpowiedzi na pytanie o sens i wartość życia wydaje się być w takiej sytuacji niemożliwe. Jak zatem żyć w świecie absurdu? Camus odnajduje sens i wartość życia w świadomym przeżyciu absurdu. Poczucie absurdalności jest zatem dla filozofa z Belcourt podstawowym odczuciem człowieka świadomego swojego położenia w świecie. Jak zauważa Ignacy Stanisław Fiut, absurd nieuświadomiony prowadzi, zdaniem Camusa, do rozdarcia i alienacji<sup>23</sup>. Ze świadomego przeżywania absurdu wypływają jednak, jak sugeruje francuski filozof, niedające się pominąć konsekwencje.

### 3. Konsekwencje absurdu

W *Micie Syzyfa* Camus wymienia trzy konsekwencje, jakie wynikać powinny z uświadomienia sobie przez człowieka absurdalności istnienia. Pierwszą konsekwencją, jaką wyciąga z absurdu francuski filozof, jest bunt. Bunt jest dla Camusa permanentnym stanem ludzkiej egzystencji: w każdej chwili przywraca on ostrość problemowi absurdu, wprowadzając jednostkę w stan egzystencjalnego napięcia.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 79.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 80.

<sup>23</sup> Zob. I.S. FIUT, *Człowiek według Alberta Camusa*, s. 43–47.

Człowiek, pozbawiony odniesień do Boga, zmuszony jest do poszukiwania wartości życia na własną rękę. Zdaniem Camusa, to właśnie poprzez sprzeciw wobec absurdalności istnienia nadajemy cenę własnemu życiu.

Postacią, w losie której zrealizowała się idea Camusowskiego buntu, jest Syzyf. Skazany przez bogów na niekończące się wtaczanie kamienia na szczyt góry, bohater greckiej mitologii z pogardą patrzy w oczy swojego tragicznego losu. Jego bunt wobec tragicznego losu czyni go zwycięzcą. Świadomość własnego położenia, mimo braku nadziei, nie prowadzi go do rezygnacji. Sprzeciw wobec losu nadaje sens jego absurdalnej egzystencji.

Drugą konsekwencją, o której pisze nasz filozof, jest absurdalna wolność. Źródło owej wolności wypływa ze świadomości śmierci, zatem to jedynie śmierć wyznaczyć może właściwą perspektywę myślenia o wolności. Camus uzasadnia to w następujących słowach:

Człowiek przeciętny, zanim napotka absurd, żyje mając na oku swoje cele, troskę o przyszłość lub usprawiedliwienie (względem kogo lub czego, to nie jest ważne). Ocenia własne szanse, liczy na później, na emeryturę albo na pracę synów. Sądzi, że może czymś pokierować w swoim życiu. Działa więc, jakby był wolny, nawet jeśli wszystkie fakty usiłują zaprzeczyć tej wolności. (...) Myśleć o jutrze, ustalać jakiś cel, lubić to lub tamto zakłada wiarę w wolność, nawet jeśli powiada się czasem, że się jej nie czuje<sup>24</sup>.

Pozbawienie człowieka wiary w sens życia oraz horyzontu wieczności sprawia, że sens traci również wszelka hierarchia wartości: bowiem śmierć zrównuje ze sobą wszystkie doświadczenia, czyniąc je tak samo obojętnymi w ocenie człowieka.

Przykładem postawy człowieka kierującego się absurdalną wolnością może być główny bohater *Obcego* – Meursault. Tytułowy obcy nie ustala celów, nie zabiega o przyszłość, nie liczy na usprawiedliwienie. Jego wybory dokonywane są pod wpływem chwili, a każda decyzja ma dla niego taką samą wagę. Warto w tym miejscu zacytować jedną z kluczowych scen powieści:

Tego wieczoru przysłała po mnie Maria i spytała, czy chcę się z nią ożenić. Powiedziałem, że mnie jest wszystko jedno, ale, że możemy się pobrać, jeśli ona chce tego. Wobec tego chciała wiedzieć, czy ją kocham. Odpowiedziałem jej to samo, co już raz kiedyś mówiłem, że to nie ma żadnego znaczenia, ale, że na pewno nie kocham jej. „Dlaczego więc chcesz się ze mną ożenić?” – powiedziała. Wyjaśniłem jej, że to

<sup>24</sup> I.S. FIUT, *Człowiek według Alberta Camusa*, s. 43–47.

nie jest ważne i jeśli ona tego pragnie, to możemy się pobrać. A zresztą, to ona sobie tego życzy, ja ograniczam się tylko do powiedzenia „Tak” Wówczas zauważyła, że małżeństwo jest rzeczą poważną. Odpowiedziałem: „Nie” Umilkła na chwilę i spoglądała na mnie w ciszy. Potem zaczęła mówić. Chciała po prostu wiedzieć, czy przyjąłbym taką propozycję od innej kobiety, z którą łączyłoby mnie to samo, co z nią. Powiedziałem: „Oczywiście”<sup>25</sup>.

Trzecią konsekwencją jest etyka ilości. Camus pisze:

Oto życie, które jest mi dane; czy potrafię się nim zadowolić? Otóż tu właśnie wiara w absurd oznacza zastąpienie jakości doświadczeń ilością. Jeśli sobie wytłumaczę, że życie ma tylko twarz absurdu, jeśli doświadczam, że cała jego równowaga zależy od ciągłej opozycji pomiędzy moim świadomym buntem a ciemnością, w której ten bunt walczy, jeśli przyjmę, że moja wolność ma sens jedynie w stosunku do jej ograniczonego losu, wówczas powinienem wiedzieć, że nie to się liczy, by żyć najlepiej, ale by żyć najwięcej<sup>26</sup>.

Absurd ukazuje człowiekowi niedorzeczność poszukiwania w świecie empirycznym wartości absolutnych, np. absolutnej miłości. Wartości takie mogłyby bowiem być oczekiwane jedynie od Boga, który nie jest obecny w rozważaniach naszego autora.

Postawy kierującej się etyką pozbawioną horyzontu wieczności doszukuje się Camus w postaci Don Juana. Bohater dramatu Tirso de Moliny pragnie doświadczyć idealnej miłości. Mimo związków z wieloma kobietami, jego pragnienie nie zostaje zaspokojone. Po wielu niepowodzeniach, rozczarowany Don Juan porzuca nadzieję odnalezienia miłości absolutnej, rezygnuje z kolejnych miłosnych przygód i zamyka się w klasztorze. Camus widzi w Don Juanie człowieka świadomego absurdu. Etyka, którą kieruje się Don Juan, jest wyrazem traktowania wartości w sposób realny, w granicach rzeczywistego istnienia. Nie mogąc doświadczyć wartości na sposób absolutny, trzeba, zdaniem Camusa, dążyć do ciągłego zwielokrotniania ich doświadczania.

Tak więc człowiek absurdalny to człowiek, który w każdej chwili życia posiada świadomość absurdalności własnego istnienia, dla którego wszystkie wartości mają jednakową wagę i który w swoim życiu nie pragnie zakosztować jak największej ilości doświadczeń. Konsekwencje, które wypływają z uświadomionego ab-

<sup>25</sup> A. CAMUS, *Obcy*, tłum. M. Zenowicz, Warszawa 1958, s. 43.

<sup>26</sup> TENŻE, *Mit Syzyfa*, s. 114.

surdu, zdaniem Camusa, pozwalają zatem żyć zgodnie z prawdą, którą ten absurd wyznacza. Francuskiego filozofa niepokoi jednak nihilizm, który może kryć się za postawą człowieka absurdalnego. Czy w świecie, w którym ostateczną prawdą jest absurd, a wszystkie wartości mają tę samą wagę, można znaleźć usprawiedliwienie dla każdej zbrodni?

#### 4. Od absurdu do solidarności

Już we wczesnych dziełach poświęconych absurdowi (*Mit Syzyfa*, *Obcy*, *Kaligula*), a także w *Nieporozumieniu*, Camus rozważa kwestię moralnego uzasadnienia zabójstwa. Absurdalni bohaterowie, kierując się w swoich poczynaniach absurdalną wolnością, która przekreśla wszelkie sądy wartościujące, nie cofają się przed morderstwem. Motywem zbrodni popełnianych przez bohaterki w *Nieporozumieniu* jest chęć zdobycia odpowiedniej kwoty pieniędzy potrzebnej na ucieczkę z ponurego miasteczka i wyjazd do nadmorskiego kraju. Kaligula, bohater kolejnego dramatu Camusa, dopuszcza się swych zbrodni, ponieważ w świecie absurdalnej wolności, ogołoconym z pojęć prawdy i fałszu, jedynym kryterium pozostaje siła<sup>27</sup> Meursault, tytułowy *Obcy*, zabija z powodu słońca.

Dla bohaterek *Nieporozumienia* morderstwo jest tylko „lekkim pchnięciem palcem nieznanego życia”<sup>28</sup>. Podobny pogląd podzielają pozostałe absurdalne postacie Camusa. Meursault, Kaligula, Marta oraz jej matka z *Nieporozumienia* żyją w świecie absurdu, w którym wszelka zbrodnia zostaje moralnie usprawiedliwiona, a człowiek wypłukany jest z poczucia winy i grzechu. Po wizycie księdza Meursault, w ostatnich słowach stwierdza całkowitą niewinność wszystkich ludzi<sup>29</sup> Camus nie chce jednak zgodzić się z tym, aby ostatecznym wnioskiem wynikającym z absurdu miał pozostać nihilizm. Symptomy tej niezgody dostrzec można w słowach Marty z ostatniego aktu *Nieporozumienia*, która po przypadkowym zamordowaniu brata odkrywa niepodważalną wartość, jaką jest miłość matki do syna<sup>30</sup>.

Wyraźny krok naprzód w formowaniu się poglądów Camusa stanowi powieść *Dżuma*. W powieści tej następuje znaczące przesunięcie akcentów. Wobec problemu absurdalności staje już nie tylko jednostka ludzka, jak to było we wczesnych

<sup>27</sup> Zob. A. CAMUS, *Kaligula*, tłum. W. Natanson, Akt II, scena 2.

<sup>28</sup> TENŻE, *Nieporozumienie*, tłum. M. Leśniewska, Akt III.

<sup>29</sup> Zob. TENŻE, *Obcy*, tłum. M. Zenowicz, Warszawa 1958, s. 120.

<sup>30</sup> Zob. TENŻE, *Nieporozumienie*, Akt III.

dziełach Camusa, ale cała zbiorowość – mieszkańcy miasta Oran. *Dżuma* stawia pytanie o niepodważalną wartość, która określałaby moralną postawę człowieka absurdalnego. Wartość taką odnajduje Camus w poczuciu braterstwa i międzyludzkiej solidarności.

Akcja powieści toczy się w Oranie w czasie epidemii dżumy, wobec której mieszkańcy miasta pozostają bezradni. Wielu obywateli, nie dotkniętych jeszcze chorobą, z obawy o własne życie ucieka ze skażonego miasta, pozostawiając w nim zarażoną ludność bez pomocy. Są jednak tacy, którzy postanawiają zostać i mimo beznadziejności sytuacji pomagać uwięzionym w Oranie chorym. Do zdecydowanych na podjęcie walki należy przede wszystkim doktor Bernard Rieux. Jest on ateistą, ale to nie wpływa na jego decyzję o pozostaniu w mieście. Rieux pozostaje dzięki swojej miłości do ludzi i za sprawą poczucia międzyludzkiej wspólnoty. Doktor, w imię niesienia pomocy zarażonym mieszkańcom miasta, gotów jest oddać własne życie. Jego motywacja nie uwzględnia przy tym żadnej nagrody za swoje poświęcenie. Z powodu ateizmu Rieux nie chce również swoją postawą dać świadectwa Bogu. Postawa, którą doktor z Oranu przyjmuje wobec dżumy, jest zupełnie bezinteresowna, a obowiązek udzielania pomocy równie oczywisty, jak szerząca się epidemia. Upór głównego bohatera nie wynika już jednak, jak u Syzyfa, z chęci zwycięstwa nad absurdem. Rieux żyje i pragnie jedynie pomagać ochronić życie innych. W powieści odnaleźć można fragmenty potwierdzające powyższe stwierdzenia:

Ci, którzy weszli do formacji sanitarnych, nie mieli tak wielkiej zasługi, wiedzieli bowiem, że była to jedyna rzecz do zrobienia: nie wejść do nich to dopiero byłoby niewiarygodne. (...) Ponieważ dżuma stała się w ten sposób obowiązkiem pewnych ludzi, ukazywała się w swej prawdziwej postaci, to znaczy jako sprawa wszystkich<sup>31</sup>.

Jak widać z ledwie zarysowanej fabuły *Dżumy*, walka ze złem, jakim jest szerząca się choroba, jest zadaniem wszystkich ludzi. Bunt przeciw absurdowi wynika już jednak nie tylko z niezgody na własny tragiczny i bezsensowny los, ale w imię odkrytych przez Camusa wartości, które stawia ponad indywidualne szczęście. W *Dżumie* francuski moralista odkrywa, obok potrzeby indywidualnego szczęścia, istnienie w ludzkiej naturze uczucia więzi z innymi ludźmi. Absurd staje się więc fundamentem oraz spoiwem wspólnoty międzyludzkiej, która oparta jest na braterstwie, nieobojętności, odpowiedzialności i miłości. Interesujące wydaje się być to, że absurdałność ludzkiego istnienia, którą w powieści symbolizuje śmiertelna cho-

<sup>31</sup> TENŻE, *Dżuma*, tłum. J. Guze, Kraków 1972, s. 199.

roba, jest – w filozoficznym projekcie Camusa – jednocześnie największym złem, ale i jedynym możliwym miejscem zawiązania się wspólnoty.

Powieść rozwiązuje również problem odpowiedzialności moralnej. W przeciwieństwie do swoich wcześniejszych dzieł, Camus uznaje postulat absolutnej odpowiedzialności człowieka za obecne w świecie zło. Symptomów takiego spojrzenia na kwestię odpowiedzialności doszukać się można już w *Obcym*, *Kaliguli* oraz w *Nieporozumieniu*. Bohaterowie tych dzieł, pomimo iż uznają swoją całkowitą niewinność, z powagą przyjmują ostatecznie karę za swoje czyny. Jednak w tak radykalnej formie problem ten postawiony został dopiero w *Dżumie*.

Teoretycznym podsumowaniem wątków zawartych w *Dżumie* jest esej filozoficzny *Człowiek zbuntowany*. Podobnie jak w *Dżumie*, tak i w *Człowieku zbuntowanym* spojrzenie francuskiego filozofa na problem absurdu ulega całkowitej zmianie. Absurd przestaje pełnić rolę podstawowego doświadczenia człowieka świadomego, stając się jedynie punktem wyjścia dla buntu. Bunt ma dla Camusa znaczenie pozytywne. Konstytuuje on wartości, w imię których występuje. Jak pisze nasz autor, bunt „odsłania to w człowieku, co zawsze domaga się obrony”<sup>32</sup>, jest on pragnieniem sensu i protestem przeciwko niesprawiedliwości. Camus nie rezygnuje ze swojego postulatu absurdalności istnienia, jednakże w buncie odnajduje teraz sens i wartość każdej ludzkiej egzystencji. Jednak wspólnota, która zawiązuje się między zbuntowanymi ludźmi, zostaje ufundowana na absurdzie istnienia. Jest to zatem rodzaj braterstwa w niewoli, które dialog między ludźmi opiera na wspólnym dla wszystkich źródle zła i cierpienia, jakim jest absurd.

## 5. Krytyka pojęcia absurdu

W opisie Camusa absurd jest doświadczeniem negacji istnienia, jakiego dostarcza spotkanie człowieka z naturą. Doznając przykładowo piękna świata, odczuwamy również, jak ponownie odsłania przed obserwującym swą przypadkową egzystencję – jest i równie dobrze mógłby nie być. Jeżeli zaś świat traci swój iluzoryczny sens, to i człowiek w nagłym olśnieniu odkrywa przygodność i bezpodstawność swojego istnienia. Poczucie przygodności, które Camus skrywa pod pojęciem absurdu, stanowi główny temat u niemal wszystkich filozofów egzystencjalnych. Podobnie jak u Camusa, również u Sartre’a (jak pokazuje jego powieść *Mdłości*) to doświadczenie przygodności, czy też bezpodstawności wszelkiego istnienia jest kluczowym przeżyciem egzystencjalnym, na podstawie którego bohaterowie filozofów egzystencjali-

<sup>32</sup> TENŻE, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Warszawa 1998, s. 6.

stów czerpią i utrzymują swoje zwątpienie w istnienie jakiegokolwiek sensu. U obu tych pisarzy-filozofów doświadczenie to ma wyrażać całą prawdę o rzeczywistości i stać się motywem wyzwolenia z wszelkich iluzorycznych sensów.

Czy wydany w ten sposób sąd o absolutnej bezpodstawności istnienia jest jednak w ogóle zasadny? Przez byt człowieka w świat wchodzi Nicość – czytamy w największym traktacie filozoficznym Sartre’a *Byt i nicość*<sup>33</sup>. Tak więc to ludzka świadomość zdaje się być bramą dla doświadczenia absurdalności istnienia. Nie należy jednak zapominać, że ta sama świadomość może stanowić jednocześnie wrota dla doświadczania różnych sensów rzeczywistości.

Niemniej jednak nie ulega wątpliwości, iż we wczesnej filozofii Camusa sprawdzianowi poddana może zostać teza Ludwika Wittgensteina: „Wątpienie bez końca nie jest nawet wątpieniem”<sup>34</sup>. Kategoria absurdu wydaje się tu bowiem znosić samą siebie. Absurd, jak nam się wydaje, uznany za jedyną zasadę rzeczywistości, prze staje pełnić rolę pojęcia wyzwalającego spod iluzji rozumu, ale sam staje się iluzją, ponieważ będąc jedną z form ludzkiego doświadczenia, przybiera on postać abso lutu. Podobnie skądinąd rzecz ma się z radykalnym sceptycyzmem – nie można bowiem konsekwentnie podważać pełnej wiarygodności ludzkiego poznania, nie podważając jednocześnie wiarygodności wygłaszanego właśnie sądu.

Wyływa stąd jeszcze jedna przesłanka do krytyki: filozofia absurdu Camusa wydaje się być myślą niedialektyczną – Camus proponuje bowiem poznawczy monizm. Natomiast największe niebezpieczeństwo takiej myśli tkwi w tym, że zuboża ona zakres ludzkiego doświadczenia, przez co może stać się poważnym zagrożeniem dla ludzkiej wolności.

\*

Rozpoczęta przez Camusa próba osadzenia sensu i wartości życia na świadomym doświadczaniu absurdalności nie powiodła się. W miarę jak rozwijała się myśl francuskiego filozofa, pojawiły się przed nim nowe drogi interpretacji kategorii absurdu. Przemiana, jaka dokonała się w poglądach Camusa, przebiegła w dwóch kierunkach. Po pierwsze, dotyczy ona sposobu postrzegania absurdalności przez doświadczającą jej jednostkę. We wczesnych pracach naszego autora absurdalność istnienia zdaje się separować doświadczające jej jednostki ludzkie. W późnych dziełach Camusa absurd staje się doświadczeniem budującym poczucie więzi między ludźmi i inspirującym ich do solidarności. Po drugie, absurd,

<sup>33</sup> Zob. J.P. SARTRE, *Byt i nicość*, tłum. J. Kielbasa, Kraków 2007.

<sup>34</sup> L. WITTGENSTEIN, *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2014, s. 132.

który początkowo implikował niczym nieskrępowaną wolność jednostki oraz usprawiedliwiał wszelkie jej poczynania, ogoławając ją z pojęcia winy i odpowiedzialności, stał się asumptem do przyjęcia absolutnej odpowiedzialności każdego za wszystkich. Absurd w ostatecznym kształcie z kategorii egzystencjalnej staje się kategorią dialogiczną – otwiera bowiem przestrzeń moralnego spotkania między ludźmi.

Nie należy jednak uważać, że powzięty tu namysł nad kategorią absurdu w dziełach Camusa został zakończony. Problematyka absurdu wymaga niewątpliwie dalszej dyskusji. Na szersze omówienie oczekuje kwestia związku tej problematyki z problematyką zła, a w szczególności pytanie o to, czy absurd i zło są dla Camusa synonimami, którymi posługuje się na określenie tej samej rzeczywistości. Kolejnym tematem do rozważenia jest poruszona kwestia wolności. Z punktu widzenia teologii ważnym do pogłębienia wydaje się być pytanie o to, czy absurd leży na poziomie ludzkiego losu czy indywidualnego wyboru jednostki. Filozofia absurdu Alberta Camusa jest i pozostanie jedną z dyskutowanych koncepcji filozoficznych, budzących wiele wątpliwości, a zarazem zachwyty. Dzięki temu, że czerpie ona bezpośrednio z ludzkiego doświadczenia, odwołując się do pragnień, miłości i niepokojów człowieka, mimo upływu lat nie traci na swojej aktualności, poruszając umysły kolejnych pokoleń myślicieli.

\*

**Streszczenie:** W twórczości Alberta Camusa wyróżnić można dwa okresy•wyznaczone przez dwa tematy obecne od początku jego intelektualnej drogi: temat absurdu i temat buntu. Rozwój myśli francuskiego filozofa zilustrować można wzrostem znaczenia kwestii etycznych i społecznych wraz z rozwinięciem poglądów na temat kategorii buntu. Wraz ze wzrostem znaczenia i rozwojem kategorii buntu w myśli Camusa zmienił się jednak sposób rozumienia przez niego kategorii absurdu.

Artykuł ukazuje przemianę w rozumieniu kategorii absurdu przez Camusa. Wyraża się ona poprzez odejście od egzystencjalnego sposobu myślenia o absurdzie w stronę coraz większego doceniania wartości etycznych i społecznych, jakie ze sobą niesie. Autor analizując wybrane pisma filozoficzne i utwory literackie Camusa, wydobywa z nich istotne elementy świadczące o zmianie podejścia do problematyki absurdalności istnienia. Ponadto w artykule została dokonana próba krytyki kategorii absurdu. Refleksje rozpoczyna przedstawienie rysu biograficznego, gdyż nie jest ono bez znaczenia dla rozumienia twórczości Camusa. Filozofia absurdu Alberta Camusa jest i pozostanie jedną z dyskutowanych koncepcji filozoficznych, budzących wiele wątpliwości, a zarazem zachwyty. Dzięki temu, że czerpie ona bezpośrednio z ludzkiego doświadczenia, odwołując się do pragnień, miłości



i niepokojów człowieka, mimo upływu lat nie traci na swojej aktualności, poruszając umysły kolejnych pokoleń myślicieli.

**Słowa kluczowe:** absurd, Albert Camus, człowiek absurdalny, egzystencjalizm, etyka.

**Abstract: The ways of absurdity. At the century of birth of Albert Camus.** The category of the absurd is one of main themes around which the whole philosophical and literary work of Albert Camus is focused upon. Initially, the category of the absurd was an existential category which places man in the face of devastating tragedy of his own fate. The only salvation for man, according to Camus, is a conscious experience of the absurdity of his own existence. Furthermore, the awareness of the absurdity of the human condition implies a number of consequences which are: revolt, an absurd freedom, and ethics of quantity. However, the attitude of the conscious experience of absurdity was not enough for Camus. The answer to the question of how to live in a meaningless world was not discovered because, together with the consequences outstretched from the absurdity of human existence, came the question of moral justification of murder.

Along with the increasing appreciation for social values such as human solidarity and responsibility and the development of the concept of revolt, the category of the absurd took on new meaning. In the second phase of Albert Camus' work the absurdity becomes a foundation of a community based on fraternity and love, and a space for dialogue between people. We will see that clearly by comparing the early works of Camus, such as *The Myth of Sisyphus*, *The Stranger*, *Caligula* and *The Misunderstanding* with his late works such as *The Plague* and *The Rebel*. This article aims to capture the change in the meaning of the category of the absurd in the work of the French philosopher and moralist. The life of Camus had a huge impact on his philosophical thought, thus a brief introduction to the life of our thinker allows us to explore the origins of his philosophical concepts. After that, we follow Camus to uncover the evidence of a change in approach to the absurdity of human existence.

**Keywords:** absurd, Albert Camus, absurd man, existentialism, ethics.