

Paweł Wójs

Pogranicza rozumu skończonego. Absurd i sens w filozofii Alberta Camusa

Zagadnienie rozumu jest stale obecne w twórczości Alberta Camusa. Twórczość ta przez nagłą i przedwczesną śmierć filozofa musi być postrzegana jako zamknięta całość, choć w zamysle stanowiła tylko część konsekwentnej, dokładnie zaplanowanej pracy. Jak pisał Sartre, Camus mawiał: „Moje dzieło jest przede mną”¹. Potwierdzenie tych słów można znaleźć w drugim tomie opublikowanych w roku 1964 *Notatników*². W zapisku z pierwszej połowy 1947 roku, czyli na trzynaście lat przed śmiercią, czterdziestoczteroletni Camus ustanawia całościowy, podzielony na pięć cykli plan swego dzieła.

Pierwszy cykl wyróżniony przez filozofa to tryptyk zwany „Mitem Syzyfa” lub „Tryptykiem o absurdzie”, w skład którego na równych prawach wszedł esej filozoficzny *Mit Syzyfa* (1942), krótka powieść *Obcy* (1942) oraz sztuki teatralne *Kaligula* (1938–1944) i *Nieporozumienie*³ (1944). Drugi cykl to tryptyk zwany „Mitem Prometeusza” albo „Tryptykiem o buncie”. Zawiera on analogicznie: esej filozoficzny, powieść i sztukę teatralną: *Człowieka zbuntowanego* (1951), *Dzumę* (1947) oraz „Kaliajewa”, czyli późniejszych *Sprawiedliwych* (1949). W trzecim cyklu, noszącym nazwę „Sąd”, zdążyły się znaleźć *Upadek* (1956) i niedokończona powieść *Pierwszy człowiek* (1994). Całość dzieła miała być dopełniona „Mitem Nemezis”, w składzie którego Camus planował dwa cykle: „Tryptyk o miłości rozdartej” złożony z części: „Stos”, „O miłości”, „Uwodziciel”, oraz wieńczący pracę „Tryptyk o świecie poprawionym” albo „System”, w którym znaleźć się miały: „Wielka medytacja”, „Wielka Powieść” oraz „Sztuka nie do grania”. Dla pełnego wglądu w twórczość Camusa trzeba wymienić jeszcze dwa zbiory szkiców: *Dwie strony tego samego* (1937) oraz

¹ J.P. Sartre, *Albert Camus (z tomu Situations, IV)*, [w:] *Czym jest literatura. Wybór szkiców krytyczno-literackich*, wyb. A. Tatariewicz, przeł. J. Lalewicz, wstęp T.M. Jaroszewski, Warszawa 1968, s. 452.

² Por. A. Camus, *Notatniki 1935–1959*, wybór, przekład i objaśnienia J. Guze, Warszawa, 1994, s. 166 i 143.

³ Sztukę *Nieporozumienie* krytycy włączają już do drugiego cyklu.

Zaślubiny. Lato (1938–1954), w których znaleźć można wątki podejmowane i rozwijane pojęciowo w *Micie Syzyfa* i *Człowieku zbuntowanym*, a także sztukę teatralną *Stan oblężenia* (1948) oraz zbiór opowiadań *Wygnanie i królestwo* (1957).

Nie sposób przewidzieć rezultatu tego, ogromnego w zamierzeniu, ale niezrealizowanego projektu. Jego kierunek jednakże wydaje się być widoczny. Moja interpretacja stosunku Camusa do rozumu pragnie widzieć swą nić przewodnią właśnie w zrozumieniu tego kierunku. Koncentrować się należy tutaj na kategoriach „absurdu” i „buntu”, które zwykło się wskazywać jako dwa zasadnicze motywy rozwijającej się myśli Camusa. Pośród interpretatorów można znaleźć różne oceny tego rozwoju. O tendencji Camusa do coraz mocniejszego wysuwania na plan pierwszy uznania wartości moralnych związanych z buntem, bez odrzucania wcześniejszego poglądu o świecie pozbawionym wszelkiego sensu, pisze na przykład Frederick Copleston w *Historii filozofii*⁴. Natomiast Czesława Piecuch w *Człowieku metafizycznym* wskazuje na wyraźny zwrot, który dokonał się w filozofii Camusa od myślenia egzystencjalnego do myślenia społecznego, spowodowany porażką postawy zakładającej, że sens i wartość życia można oprzeć na świadomym przeżywaniu absurdu⁵. W twórczości Camusa daje się ponadto wyróżnić trzeci zasadniczy wątek – „myśl południa”, czyli „myśl śródziemnomorską” – rozwijany przez filozofa po 1951 roku w nawiązaniu do szkiców najwcześniejszych (1932–1938). Dopiero w relacjach z nimi trzema pojęcie rozumu w pełni ukaże swoją niejednoznaczność. Niniejszy artykuł, stanowiąc efekt badania pojęcia rozumu w odniesieniu do kategorii absurdu, jest przyczynkiem do całościowego opracowania zagadnienia rozumu w filozofii Camusa.

Sposób pisania filozofa o rozumie nasuwa trudności interpretacyjne. Po pierwsze, przy niezbyt wnikliwym czytaniu można by ulec wrażeniu, że Camus przeczy sam sobie. Raz stanowczo odrzuca on rozum, jako coś na wskroś fałszywego: „Uniwersalny rozum (*raison*) praktyczny albo moralny, determinizm i kategorie, które tłumaczą wszystko, mogą nieźle rozśmieszyć uczciwego człowieka”⁶, by gdzie indziej bronić go, jako skutecznego narzędzia: „Absolutna negacja rozumu (*raison*) jest daremna. Istnieje pewna sfera, w której obrębie jest on skuteczny: porządek doświadczenia ludzkiego” (MS, s. 94). Po drugie, Camus wraz z terminem „rozum” (*raison*) używa także terminów: „umysł” (*l'esprit*) oraz „inteligencja” (*l'intelligence*), których znaczenia nie są ani jasno zdefiniowane, ani rozłączne i nie do końca wiadomo, czy używa ich zamiennie. Po trzecie, terminy te wzbogacane są szeregiem przymiotników, co rodzi dalsze problemy. Na przykład w odniesieniu do rozumu Camus stosuje określenia: „ślepy”, „uniwersalny”, „praktyczny”, „moralny”, „ludzki”, „boski”, „wieczny”, „upokorzony”, „triumfujący”, a w odniesieniu do

⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX: *Od Maine de Briana do Sartre'a*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa, 1991, s. 381 i n.

⁵ Por. C. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa–Kraków 2001, s. 29 i n.

⁶ A. Camus, *Mit Syzyfa*, [w:] A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 2004 (dalej MS), s. 81.

umysłu: „jasny”, „bezsronny”, „śmieszny”, „obiektywny”, „spętany”, „absurdalny”. Wreszcie po czwarte, Camus posługuje się zwrotem „jasność widzenia”, podobnym znaczeniowo do rozumu, lecz wyróżnianym pozytywnym zabarwieniem, co niejako sugeruje, by termin rozum odczytywać zazwyczaj jako pejoratywny.

Wydaje się zasadne dokonanie uporządkowania polegającego na akceptacji twierdzenia, że wiele tych określeń odnosi się do dwóch przeciwstawnych pojęć rozumu. Można byłoby zatem powiedzieć, że Camus wyróżnia i przeciwstawia sobie rozum skończony (jaki jest jego zdaniem „rozum ludzki”) oraz rozum, który rości sobie prawo do absolutności („rozum uniwersalny”, „boski”, „wieczny”), a jego filozofia z okresu „Tryptyku o absurdzie” stanowi krytykę rozumu absolutnego z perspektywy rozumu ludzkiego. Towarzyszy temu negacja istnienia pierwszego i nowe określenie drugiego.

Przeciwstawienie dwóch rodzajów rozumu nie jest jedyną trudnością. Sprawę dodatkowo komplikuje brak stałości w relacji między rozumem a sercem. Raz Camus zdaje się sugerować, że emocjonalność należy do rozumu, by drugi raz pokazywać ją jako z rozumem sprzeczną. Zatem, jak sądzę, można wyodrębnić szerokie znaczenie rozumu obejmujące swym zakresem serce oraz wąskie – przeciwstawiane sercu.

Za absurdalne uznawane jest to, co sensu nie posiada, lub też to, czemu sensu nie można nadać, czyli coś, czego nie można uzasadnić. Natychmiast zostajemy postawieni wobec rozumu, dla którego nonsens, absurd jest obrażą szczególnie dotkliwą. Pojęcia „absurd”, „absurdalność” posiadają u Camusa wielorakie znaczenie, zarówno ontologiczne, jak i epistemologiczne, a także etyczne i antropologiczne. Ignacy S. Fiut⁷ dokonując przeglądu interpretacji Camusowskiej kategorii absurdu poczynionych przez J. Cruickshank⁸, R. Moskwina⁹, J.P. Sartre’a¹⁰, przestrzega przed ryzykiem popadnięcia w nadinterpretację, a co za tym idzie utratę swoistości i wyrazistości Camusowego pojęcia absurdu. Zaleca prześledzenie wypowiedzi samego Camusa. Tak też zostanie tutaj poczynione, jednakże bez rezygnacji z przyjrzenia się interpretacjom wymienionych badaczy. Uwzględnione zostaną również inne badania, między innymi Wojciecha Natansona¹¹, Walerii Szydłowskiej¹² i Ryszarda Mordarskiego¹³.

Zdaniem Camusa, człowiek szuka sensu świata, swojego życia oraz historii, pragnie poznać rzeczywistość, uczynić ją racjonalną, przejrzystą, dąży do tego, by

⁷ Por. I.S. Fiut, *Człowiek według Alberta Camusa. Studium antropologii egzystencjalnej*, Kraków 1993, s. 17 i n.

⁸ Por. J. Cruickshank, *Albert Camus and Literature of Revolt*, New York 1960, s. 43 i n.

⁹ Por. R. Moskwina, *Metoda absurda. A. Kamju kak fenomen nieklasyczeskom filozofowaniu*, „Woprosy Filozofii” 1974 nr 10, s. 138.

¹⁰ Por. J.P. Sartre, *Situation I*, Paris 1947, s. 99 i n.

¹¹ Por. W. Natanson, *Szczęście Sztyfca*, Kraków 1980, s. 26 i n.

¹² Por. W. Szydłowska, *Camus*, Warszawa 2002, s. 25 i n., a także eadem, *Egzystencjalizm w kontekstach polskich: szkic o doświadczeniu, myśleniu i pisaniu powojennym*, Warszawa 1997, s. 33 i n.

¹³ R. Mordarski, *Albert Camus. Między absurdem a solidarnością*, Bydgoszcz 1999.

w świecie panował porządek moralny. W niezrozumiałym otoczeniu czuje się on obco, dlatego podejmuje wysiłki rozumienia. Dla Camusa rozumienie oznacza łączenie w całość. Towarzyszyć temu ma nieświadome pragnienie osiągnięcia bliskości z bytem. Pragnienie to zaspokajane jest poprzez sprowadzenie świata do ludzkich kategorii. Jeśliby rozumowi ludzkiemu udało się uchwycić zmienne zjawiska, a także odkryć stałe relacje, które nimi rządzą, człowiek czułby się bezpieczny, osiągnąłby szczęście.

Łatwo spostrzec, że według Camusa niezbędne jest uwzględnianie w poznaniu stale zaangażowanej węg sfery emocjonalnej. Podkreśla, że człowiek jest dla niego osobą złożoną nie tylko z warstwy intelektualnej, ale także emocjonalnej. Ponadto filozof jest przekonany o tym, że konieczna jest zgodność dążeń rozumowych i emocjonalnych. Zatem serce i rozum pragną tego samego – zbliżenia ze światem, jedności z nim. Czy jednak zaspokojenie tego pragnienia jest możliwe? Według Camusa nie, ponieważ poznanie zawsze okazuje się niekompletne, zatem jedność człowieka i świata staje się wykluczona. Świat niezmiennie pozostaje obojętny na ludzkie starania.

Sytuacja niespełnienia budzi poczucie niemocy, a człowiek przecież pragnie poczucia sprawczości i pewności. Pewność mogło dawać jedynie pełne poznanie, a tego uzyskać nie sposób. Zatem człowiek odnajduje się w sprzeczności pomiędzy naturalnymi dla człowieka wolą i pragnieniem pełnego poznania a światem nie dającym się poznać. Camus pisze:

Człowiek znajduje się wobec tego, co irracjonalne. Czuje, że jest w nim pragnienie szczęścia i rozumu. Absurd rodzi się z tej konstatacji: ludzkie wołanie i bezsens milczenia świata [...]. Irracjonalność, ludzka nostalgia i absurd, który z ich spotkania się rodzi, oto trzy osoby dramatu; jego rozwiązanie musi mieścić w sobie całą logikę, do jakiej zdolna jest egzystencja (MS. s. 87).

Pytając o absurd, stajemy przed pytaniem: czym jest sens? Jednakże nie możemy uznać absurdu i sensu za antynimy. W pewnych okolicznościach absurd nie będzie dla Camusa pozbawiony sensu: „Absurd ma sens tylko o tyle, o ile się na niego nie zgadzamy” (MS, s. 90). Przywołam tutaj rozważania Władysława Stróżewskiego zawarte w artykule pod tytułem *Płaszczyzny sensu*. Stróżewski wyróżnił sześć płaszczyzn sensu: semantyczną, fenomenologiczną, ontologiczną, ontyczną, aksjologiczną i metafizyczną, a także dwa warunki nieodzowne do posługiwania się pojęciem sensu: założenie racjonalności oraz założenie ładu, porządku¹⁴. Owocne okazuje się rozpatrzenie poglądów Camusa na temat absurdu i rozumu, które sytuuje je na poszczególnych płaszczyznach sensu. Zanim to uczynię, istotne jest dodanie zalecenia Stróżewskiego, by w pytaniu o sens, np. wytworu ludzkiego, nie rozdzielać różnych znaczeń sensu: racjonalności, celowości i wartości, dzięki czemu uzyskiwana odpowiedź będzie możliwie najpełniejsza. Zalecenie to wydaje się uzasadnione także względem kategorii absurdu u Camusa.

O sensie semantycznym mówi się w odniesieniu do nazw i do zdań. Nazwa posiada sens we właściwym znaczeniu, gdy jest nie tylko czysto intencjonalnym

¹⁴ Por. W. Stróżewski, *Płaszczyzny sensu*, [w:] idem, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 423–437.

odpowiednikiem jej własnej treści (znaczenie, *Sinn*), ale także kiedy odnosi się do czegoś (*Bedeutung*)¹⁵. Podkreślana przez Stróżewskiego konieczność izomorfizmu treściowych określników nazwy i cech desygnowanego przez nią przedmiotu pozwala dostrzec wspomniany wyżej warunek posługiwania się pojęciem sensu – ład. Jeszcze bardziej ów porządek jest widoczny przy zdaniach. Zdanie jest sensowne wtedy, gdy opisuje stan rzeczy. O stanie rzeczy zaś można mówić wyłącznie wtedy, gdy zachodzi w nim określony porządek. Tym samym ład tworzący stan rzeczy jest warunkiem sensowności zdania, które do tego stanu rzeczy się odnosi. Ta płaszczyzna sensu nie została przez Camusa sproblematyzowana.

Fenomenologia wychodzi od tego, co dane bezpośrednio. Dane ujmowane są przez poszczególne zmysły, tym samym od razu poddawane są porządkowaniu – jako dane wzrokowe, słuchowe, dotykowe itd. Dalsza konstruacja twórców sensownych dokonuje się na płaszczyźnie intelektualnej. Husserl pisze, że świadomość nie tylko jest przeżyciem czegoś, ale jest przeżyciem, które ma sens, a „posiadać sens”¹⁶, to znaczy „mieć coś na myśli”. Stróżewski rozumie to następująco: jeśli według fenomenologii świat stanowi rezultat aktów konstytucji, to jego sens jest konstytuowany przez myśl, *ratio*. Innymi słowy, na gruncie fenomenologii nie można mówić o sensie świata bez myśli, a co za tym idzie, nie można mówić o sensie bez racjonalności, bowiem świat jako konstytuowany jest tworem racjonalnym.

Camus był zadowolony z pierwotnego zamierzenia fenomenologii polegającego na czystym opisie tego, co dane świadomości. Jego zdaniem, fenomenologię łączy z filozofią absurdu negowanie postępowania rozumu pojmowanego jako myślenie jednoczące i podporządkowujące zjawisko naczelnej zasadzie: nic nie jest uprzywilejowane – wszystko jest jednakowo warte poznawczego zainteresowania. Rozczarowanie nadeszło wraz z podjęciem przez fenomenologię próby odkrycia esencji przedmiotu poznania. Według Camusa, w ten sposób fenomenologia powróciła na tradycyjną „królewską drogę rozumu”.

Sens ontologiczny jest sensem czegoś istniejącego, co odnosi się do człowieka, zatem jest zawsze sensem rzeczywistości, ale związanym z określonym punktem widzenia. Stróżewski na tej płaszczyźnie omawia dwa przypadki. W pierwszym racjonalność nadawana jest bytowi przez człowieka. Objawić się ona może na dwa różne sposoby: albo jako chaos – wówczas nie można mówić o racjonalnym poznaniu bytu, ponieważ nie ma gwarancji, że racjonalny „projekt” czy „model” byłby z rzeczywistością zgodny, albo jako ład – wtedy racjonalność jest bytowi nadawana przez człowieka podchodzącego do niej w sposób kategoryzujący ze względu na świadomie określony cel, np. czysto poznawczy lub praktyczny, ale z uwzględnieniem możliwości rzeczywistości do przyjęcia odnośnego uporządkowania. W drugim przypadku to sam byt posiada racjonalność, która musi móc być dana człowiekowi

¹⁵ Rozróżnienie to wprowadził G. Frege, *Sens i znaczenie*, [w:] idem, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1977, s. 60–88.

¹⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, § 20, s. 307.

jako ład. Zarówno w pierwszym jak i drugim przypadku sens ontologiczny jest wynikiem pracy ludzkiej świadomości. Camus jest zainteresowany światem samym, dlatego niezadowolające jest dla niego sprowadzanie całego bytu do ludzkich kategorii, które i tak okazują się fałszywe.

Na płaszczyźnie ontycznej Stróżewski wyróżnia dwa warianty rozumienia sensu – słaby i mocny. Według wariantu słabego bytowi przysługuje sens, ale jest on całkowicie niezależny od człowieka. Sensem takim jest np. harmonia przedustanowiona Leibniza. Rzeczywistość już sama w sobie posiada racjonalną strukturę, a człowiek jest w stanie ją odkryć. Sens ontyczny w wersji słabej jest nadawany światu przez wszystkie kierunki teistyczno-kreacjonistyczne. Takie nadawanie sensu polega na intencjonalnym odniesieniu do świata pewnej idei, która zostaje uzasadniana przez przyjęcie idei Boga oraz idei stosunku Boga do świata. W wersji mocnej sens ontyczny zasadza się na przekonaniu, że rzecz można traktować jako „samą w sobie”, ale także jako symbol. Zadając jednak pytania typu: „jaki jest sens drzewa?”, konieczne jest przyjęcie mocnych założeń metafizycznych, zatem i na tej płaszczyźnie nieunikniona jest współkonstrukcja sensu.

Camus sądzi, że w świecie można odnaleźć jedynie tyle racjonalności, ile zostało przez człowieka weń wcześniej włożone:

umysł, który usiłuje zrozumieć rzeczywistość, nie zadowolony się, dopóki nie sprowadzi jej do pojęć myśli (MS, s. 78).

Również teza mówiąca o istnieniu Boga będzie dla Camusa nie do przyjęcia z powodu, który omówiony zostanie poniżej.

Sens aksjologiczny jest swoistym typem sensu. Po pierwsze, nie jest całkowicie racjonalny, ponieważ wartości częściowo wymykają się racjonalnym sposobom poznania. Niemniej jednak odkrywany w wartościach moment roszczenia jest racjonalny, a ponadto zawiera obietnicę, że spełnienie wartości aksjologicznie usensownia rzeczywistość. Po drugie, realizacja wartości, która wprowadziła do rzeczywistości ład, wcale nie musiała się powieść, zatem uzyskanie porządku świata i życia może nie powtórzyć się przy kolejnej próbie. Po takim niepowodzeniu człowiek zwykł się pocieszać, odwołując się do przeczucia głębszego, ukrytego sensu, słowami: „nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło”, „nieznane są wyroki boskie”. Także i na tej płaszczyźnie dochodzi do konstrukcji sensu. Czynnikiem sensotwórczym są wartości, a zakładane istnienie Boga stanowi gwarancję ich obiektywności.

Camus nie znajduje oparcia dla życia w obiektywnych wartościach, odrzuca całą ich dziedzicę wraz z Bogiem. Pocieszenie w szukaniu ukrytych dla człowieka sensów nazwie ucieczką z pustyni. Pisze następująco:

Zadna moralność i zaden wysiłek nie staną się *a priori* prawomocne wobec krwawej matematyki, która rozstrzyga o naszej kondycji (MS, s. 76).

Zdaniem Camusa, jedynym źródłem wartości jest człowiek. Ta konstatacja jest bardzo istotna dla jego filozofii rozwijanej w „Tryptyku o buncie”, gdyż człowiek jako twórca wartości będzie jednocześnie wartością najwyższą.

Przechodząc do płaszczyzny metafizycznej, Stróżewski zauważa, że nie można zadać pytania o sens istnienia, gdyż w obliczu samego istnienia nie jest możliwa ani weryfikacja, ani falsyfikacja koniecznych warunków tego pytania. Istnienie samo jawi się jako coś bezwzględne, przekraczającego wszystkie kategorie, także kategorie sensu i bezsensu, jest ostatecznym warunkiem wszelkiego sensu. Samo odsłanianie istnienia, które odbywa się na drodze indywidualnego doświadczenia, w żadnym wypadku nie można utożsamić z odkrywaniem jego sensu. Stróżewski wymienia przykłady nazwania tego doświadczenia przez różnych filozofów: Roman Ingarden nazwał to doświadczenie metafizycznym, Henri Bergson intuicją, Martin Heidegger doświadczeniem trwogi, Jean-Paul Sartre bezsensem, a Camus doświadczeniem absurdu¹⁷.

Warto podkreślić, że Camus odróżnia „poczucie absurdalności”, czyli „wrażliwość absurdalną” i „pojęcie absurdu”. Jako pierwsza pojawia się wrażliwość absurdalna, czyli stan odczuwania świata jako wrogiego. Zatem wymieniona przez Stróżewskiego metafizyczna płaszczyzna sensu uzupełniona musi być o wymiar emocjonalny, jako podstawowy w doświadczeniu absurdu. Poczucie absurdu Camus definiuje następująco:

Ta niezgodność pomiędzy człowiekiem a jego życiem, pomiędzy aktorem a dekoracją, jest właśnie poczuciem absurdu (MS, s. 68).

Ta niezgodność ujawnia się nierefleksyjnie, nieświadomie, jako reakcja emocjonalna, jako poczucie nieadekwatności, beznadziejności, bezsensowności relacji poznawczej i oceniającej między człowiekiem a światem.

Camus jest przekonany, że wrażliwość absurdalna nie jest związana z jakimś konkretnym typem osobowości. Absurdu może doświadczyć każdy człowiek, jednak musi on wcześniej zostać wyrwany z uspienia, które utrzymuje się dzięki nawet najlichszym racjom, mówiącym o sensowności świata i życia. Camus wymienia sytuacje umożliwiające człowiekowi doświadczenie absurdu. Chodzi o takie momenty życia, w których możliwe jest osiągnięcie jasności, czyli momenty ukazujące pozorną uporządkowość i celowość wszystkiego. Filozof pisze: „łańcuch codziennych gestów pęka, a serce na próżno szuka ogniwa, które by go spoilo” (MS, s. 74). Następuje to zwykle wtedy, gdy jakaś rutyna ulega choćby na chwilę zakłóceniu.

W jakich sytuacjach poczucie absurdu może mieć swój początek? Po pierwsze, poczucie absurdu może się zrodzić w stanie przygnębienia monotonią życia codziennego: „w znużeniu zabarwionym zdumieniem” (MS, s. 74). Na marginesie warto zauważyć, że to bardzo klasyczne źródło filozofowania, wszak już Sokrates w Platonskim *Teajecie* powiedział: „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie”¹⁸. Po drugie, w doświadczeniu własnej przemijalności, czyli wtedy, gdy człowiek „orzeka, że jest w pewnym punkcie krzywej, którą ma do przebycia” (MS, s. 75). Po trzecie, w kontakcie z rzeczami

¹⁷ Por. W. Stróżewski, *Płaszczyzny sensu...*, s. 435 i n.

¹⁸ Platon, *Teajtet*, 155D, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 113.

materialnymi, które nagle tracą nadawany im dotąd nieprzerwanie sens, a stają się obce i wrogie: „Dekoracje maskowane przez przyzwyczajenie stają się tym, czym są” (MS, s. 75). Po czwarte, obcość taka może zrodzić się również wobec drugiego człowieka, nawet najbliższego, a nawet wobec własnej twarzy odbitej w lustrze, za sprawą odkrycia mechaniczności gestów i grymasów. Po piąte, poczucie absurdu rodzić się może wobec doświadczenia czyjejś śmierci bądź uświadomienia sobie nieuchronności śmierci własnej. Dalsze przykłady sytuacji rodzącej poczucie absurdu znaleźć można w powieści *Obcy* oraz w dramacie *Kaligula*.

Opisywane doświadczenie przyrównuje Camus do sartrowskich „mdłości” (MS, s. 76). Bohater powieści Sartre’a *Mdłości*¹⁹, Antoine Roquentin, odkrywa obcość wszystkiego, a wszelkie istnienie uważa za nieuzasadnione, nadmierne i zbyteczne. Demaskując kolejne mity: kariery, prawdziwej miłości, podróży, doznaje potężnego wstrząsu. Wszystko okazuje się jednakowo obojętne. Świat zaś jest nie tylko inny od człowieka, ale i niebezpieczny – grozi bowiem wchłonięciem, jeżeli człowiek pozwoli sobie na utożsamienie się z nim.

Po każdej z sytuacji rodzących poczucie absurdu może pojawić się nieoczekiwane pytanie: dlaczego? – które z kolei pozwala wrażliwości absurdałnej przybrać później formę pojęciową. Czyniąc wrażliwość absurdałną przedmiotem refleksji, człowiek musi dochodzić do wniosku, że między nim a światem istnieje trwała i niezbywalna sprzeczność. Camus sądzi, że w tym punkcie spotykają się wszystkie filozofie egzystencjalne. Tę uzyskaną nową świadomość można określić jako przebudzenie z racjonalistycznej drzemki. Wszystkie dotychczasowe usprawiedliwienia są odtąd nie do przyjęcia. Żaden argument natury filozoficznej bądź religijnej mówiący o sensowności świata nie jest wystarczający, by go przyjąć. Camus nazywa ten stan jasnością umysłu.

Jednak raz zyskana jasność umysłu może się okazać tylko chwilowa. Rutyna łatwo powraca.

Wytrwałość i przenikliwość to najlepsi obserwatorzy tej gry nieludzkiej, w której absurd, nadzieja i śmierć wymieniają swoje repliki. I wówczas umysł może zbadać figury tego tańca, elementarnego i skomplikowanego jednocześnie, zanim je sam wykona (MS, s. 72).

Zatem Camus jest świadomy łatwości ponownego osunięcia się – jakby mógł powiedzieć Heidegger – w niepamięć o prawdzie bycia.

Kto dokonuje konstatacji sprzeczności? Właśnie rozum ludzki. Jest on instancją, która stwierdza, czy jest coś niesprzeczne, czy nie jest. Stwierdza mianowicie, że świat jako całość pozbawiony jest zasady, która cechuje poznanie w ogóle – zasady sprzeczności. Okazuje się, że ludzkie marzenie o szczęściu i rozumie ma na zawsze pozostać niezrealizowane. Człowiek żyje w obcym, irracjonalnym, milczącym świecie. Nie może tego zmienić. Próby racjonalizowania świata okazywać się muszą daremne, a każda odkryta racjonalność świata jest według Camusa uprzednio w nim umieszczona.

¹⁹ Por. J.P. Sartre, *Mdłości*, przeł. i wstępem poprzedził J. Trznadel, Warszawa 1974.

Filozof wypracowuje „kategorię absurdu”. Coś, co wcześniej było jedynie prze-czuwane, teraz dzięki konsekwentnej refleksji stało się już wiedzą. Kategorią ab-surdu Camus określa stan uświadomionej sprzeczności. Jest to kategoria służąca do określenia położenia, w jakim znajduje się człowiek, który poznaje i ocenia, lecz nigdy nie osiągnie absolutnych rozstrzygnięć. Absurd jako taki nie pojawia się ani w świadomości człowieka, ani w świecie. Ani świat, ani człowiek nie są bytami ab-surdalnymi. To czym jest absurd? Ustanawiają go trzy człony: człowiek z pragnie-niem prawdy i jedności, niezrozumiały i wrogi świat oraz konfrontacja człowieka i świata polegająca na rozdźwięku. Absurd, to jest ten rozdźwięk, który powstaje, gdy skonfrontuje się pragnienia człowieka i faktyczny stan świata. Ponadto te trzy człony tworzą całość, której zasadę stanowi sprzeczność.

Wniosek, jaki wyciąga ze swego rozumowania Camus, jest taki, że pierwszą prawdą, którą przyjmuje rozum świadomy swoich ograniczeń i braku sensu w świcie, jest to, że unicestwienie któregośkolwiek z członów ustanawiających absurd, usu-wa go także. Camus pisze:

Absurd zależy tyle od człowieka, ile od świata. Na razie jest ich jedyną więzią. Skuwa ich tak, jak tylko nienawiść potrafi (MS, s. 81).

Warto w tym miejscu podjąć kwestię odrzucenia przez Camusa istnienia Boga. Bóg jako stwórca tak świata jak i człowieka ukazywałby ich jedność jako swoje dzie-ło, tym samym niszczyłby absurd, jedyną prawdę, jaką człowiek osiągnął. Negacja istnienia Boga stwarza jednakże duże niebezpieczeństwo. Konsekwencją przyjęcia ateizmu jest nie tylko uznanie bezsensu wszystkiego, ale także teza, że „wszystko wolno”. Pojawić się zatem musi wolność absurdalna, czyli taka, która wbrew nadziei zaakceptuje absurd. Absurd bowiem dla Camusa stanowi tutaj odwrócenie nadziei:

Z puszeki Pandory, gdzie mrowiły się plagi ludzkości, wypuścili Grecy na ostatku na-dzieję, jako najstraszliwszą ze wszystkich. Nie znam bardziej wzruszającego symbolu. Gdyż nadzieja, wbrew ogólnemu przekonaniu, jest równoznaczna z rezygnacją. A żyć to znaczy nie rezygnować²⁰.

Przykładowymi bohaterami takiej wolności są Syzyf i Kaligula.

Stan umysłu człowieka uświadamiającego sobie sprzeczność jako zasadę do-tyczącą zarówno człowieka i świata, nie jest stanem, który miałby martwić, wszak *lepiej* wiedzieć jak *jest*, niż nie wiedzieć nic. Człowiek wraz z absurdem poznaje swoją ograniczoność. W eseju *Dwie strony tego samego* Camus pisze: „I teraz nie chcę być szczęśliwy, chcę być świadomy”²¹. Człowiek ma wiedzieć, że tym, co je-dynie łączy go ze światem, jest sprzeczność. Przez tę wiedzę zyskuje możliwość powrotu do siebie, do zrozumienia swojego „ja” i miejsca w świecie oraz gwarancję, że jego interpretacja świata nie będzie fałszywą konstrukcją.

²⁰ A. Camus, *Zaślubiny*, [w:] *Zaślubiny. Lato*, Kraków 1981, s. 36.

²¹ A. Camus, *Dwie strony tego samego*, [w:] *Mit Syzyfa...*, s. 58–59.

Absurd można rozważyć pod innym jeszcze względem. Okazuje się, że istnieje rozdźwięk między wiedzą a działaniem. Istnieje zatem absurd nie tylko jako więź człowieka i świata, ale także jako więź między wiedzą człowieka a niezgodnym z nią postępowaniem. Camus pisze: „żyjemy z ideami, które, gdybyśmy ich doznawali naprawdę, musiałyby wstrząsać naszym życiem” (MS, s. 79). Z czego wynika ten rozdźwięk? Z niewiedzy ukrywanej za racjonalistycznymi konstrukcjami rozumu. Camus domaga się, aby człowiek poprzestawał na traktowaniu zasad praktycznego działania jedynie jako hipotez, których nigdy nie będzie można uznać za prawdziwe, by nie pozwalał sobie na wnikanie się w fałszywe budowle rozumu. Świadomość absurda, utożsamiana przez Camusa z „praktycznym powątpiewaniem”, prowadzi, zdaniem filozofa, do zawieszenia działań będących konsekwencją poznania domagającego się ostatecznych, absolutnych rozstrzygnięć. Skoro tak, to świadomość absurda zajmuje to samo miejsce, które w projekcie kartezjańskim zajmowało wątpliwość metodyczna. W tym kierunku zdaje się iść interpretacja filozofii absurdu przeprowadzona we *Wprowadzeniu do egzystencjalizmów* przez Emmanuela Mouniera²². Jeśli istnieje absurda *cogito*, istnieje też więc jakieś adekwatne do niego *sum*, które w praktycznej działalności jest nie do podważenia. Dla Camusa jest nim ontologicznie pojmowany absurd.

Jeśliby przyjął poczucie absurdu za podstawę działania, okazałoby się, że każdy czyn w równym stopniu jest zarówno wartościowy, jak i nic nie wart. Camus pisze:

Nic za, nic przeciw, zabójca ma rację, ani jej nie ma. Można równie dobrze podsycać ogień w krematoriach jak pielęgnować trędowatych. Zło i cnota są przypadkiem albo kaprysem²³.

Pojęcie absurdu można rozumieć i na trzeci sposób – w odniesieniu do niemożności pogodzenia ideału nauki i osiągnięć nauk szczegółowych. Próby sformułowania praw natury, zdaniem Camusa, na sprzeczności odstawiające absurd. Muszą pozostać w sferze pragnień. Nauki zamiast dawać zjednoczony obraz świata, dzielą go na coraz to mniejsze kawałki, tworząc przy tym teorie, których uzgodnić się nie da. Epistemologiczną stroną absurdu jest poskromienie nieumiarkowanych ambicji poznawczych rozumu ludzkiego poprzez wskazanie granicy, która nigdy nie zostanie przekroczona.

Można postawić teraz pytanie, jakie konsekwencje ponosi człowiek, który konstatuje sprzeczność? Już Arystoteles, przyjmując niesprzeczność za najwyższą z zasad, pisał o tych, którzy temu prawu chcieliby przeczyć, że aby być konsekwentnym, powinni milczeć i nie wyrażać absolutnie niczego. W księdze *Γ* *Metafizyki* pisał:

Zarazem jasne jest, że o niczym nie da się z takim rozprawiać, bo *nic nie mówi*. Nie mówi „tak” ani „nie tak”, lecz i „tak” i „nie tak”. Z kolei też obie wypowiedzi zaprzecza, że mianowicie ani tak, ani nie tak²⁴.

²² Por. E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, [w:] idem, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964, s. 266 i n.

²³ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Warszawa 1998, s. 11.

²⁴ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. T. Żeleznik, Lublin 2000, Γ 4, 1003 a 30–33.

Camus zdaje się podążać tą drogą, którą obrał niejako za sceptykami. Pirron przecież, negując najwyższą zasadę bytu, zasadę niesprzeczności (jest niemożliwe, aby jedna i ta sama rzecz była i nie była), był konsekwentny: głosił afazję (nieorzekanie). Afazja nie polega jednak na tym, żeby absolutnie niczego nie mówić, czyli na bezwzględnym milczeniu, ale na tym, żeby nie mówić – tzn. nie wypowiadać się – o naturze i bycie rzeczy, czyli o niczym nie wypowiadać sądu, że jest lub że nie jest.

Tak właśnie wydaje się czynić Camus w „Tryptyku o absurdzie”. Nie wypowiada się na temat natury świata. Istnieją dla niego wyłącznie zjawiska – jego własna ręka, ta oto właśnie linia gór na horyzoncie widziana z konkretnego okna (por. MS). Camus pisze następująco:

Dopóki umysł milczy w nieruchomym świecie nadziei, wszystko odbija się i porządkuje w jedność jego nostalgii. Ale przy pierwszym poruszeniu ów świat pęka i zawala się: niezliczona ilość migotliwych odłamków ofiaruje się poznaniu. Trzeba zwątpić o zbudowaniu z nich na nowo znanej i uładowanej powierzchni, która dałaby nam spokój serca (MS, s. 25).

W komentarzu do wyżej cytowanego fragmentu *Teajteta* o zdziwieniu jako stanie znamienne dla filozofa, Władysław Witwicki odmawia miana filozofa zarówno racjonalistom jak i absurdaliście. Dla tłumacza Platona:

Nie dziwi się tylko ten, który postrzega jedynie tylko to, czego z góry oczekiwał, zna raczej wszystkiego, co spostrzega – ale takiego nie ma między śmiertelnymi; albo ten, który nie odczuwa racjonalności świata, nieuleczalny indeterminista. Ten na pewno nie jest filozofem²⁵.

Na konsekwencje płynące z konstatacji sprzeczności jako zasady łączącej świat i człowieka można spojrzeć jeszcze od innej strony. Camus zastanawia się, czy jest możliwe w związku z tym życie godne człowieka. Stawia pytanie nazwane przez siebie fundamentalnym pytaniem filozofii: „Czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć” (MS, s. 65). Inne kwestie, dotyczące na przykład fizyki czy psychologii, pojawić się mogą dopiero po rozstrzygnięciu kwestii: czy samobójstwo uwalnia od absurdu. Takie postawienie zadań stojących przed filozofią jest oczywiste dla serca, lecz niejasne dla umysłu. Swoją pracę poświęca uczynieniu przeczcucia dostępnym dla poznania intelektualnego (MS, s. 65).

Problem samobójstwa jest rozważany przez Camusa z dwóch perspektyw: egzystencjalnie jako następstwo poczucia absurdu i ontologicznie jako odpowiedź na kwestię heideggerowskiego bycia-ku-śmierci. Mogłoby się wydawać, że po konstatacji absurdalności losu ludzkiego, jedyną logiczną konsekwencją byłoby użycie swej wolności w sposób ostateczny – odbierając sobie życie. Samobójstwo jest jednak dla Camusa wykluczone z podobnego powodu, co istnienie Boga. Zniszczenie jednego z członów absurdu nie byłoby rozwiązaniem problemu, a wyrazem jego skrajnej akceptacji. Zadaniem, jakie widzi dla człowieka Camus, jest uparte trwanie w niezgodzie na absurd, a zatem życie.

²⁵ Platon, *Teajtet*, s. 113, przypis 20.

Podsumowując, należy podkreślić, że filozofii absurdu Camus nie uznaje za własną. Ubolewa, że istnieje maniera utożsamiania autorów z ideami, o których piszą w swych utworach. Posługuje się przy tym prostym przykładem: Sofokles nie zamordował swojego ojca i nie zbzcześcił matki²⁶. Jeśli filozofia absurdu nie jest jego własną, dlaczego podjął taki temat? W szkicu z roku 1950 pt. *Zagadka* pisze: „tylko rozprawiałem o idei, którą znalazłem na bruku moich czasów”²⁷. W pracach poświęconych absurdowi chodziło mu zatem o zbadanie konsekwencji, jakie płyną z myślenia mającego źródło u Kierkegaarda i Szestowa, ale pozbawionego ich wiary.

Cel, jaki sobie stawia Camus, to wyjaśnienie natury absurdu (MS, s. 94) i przekroczenie go: „absurd może być rozumiany tylko jako punkt wyjścia, nawet jeżeli pamiętać o nim i związane z nim wzruszenie towarzyszą późniejszym krokom”²⁸. Camus zbudował w tym miejscu analogię: tak jak nikt nie nazywa Kartezjusza sceptykiem przez to, że w swej metodzie dochodzenia do poznania pewnego posługiwał się wątpieniem, tak też za nieuprawnione uważa przypisywanie absurdu jemu samemu.

Frontiers of the finite reason. Absurd and sense in philosophy of Albert Camus

Abstract

The article concerns the problem of reason in Albert Camus's philosophy of absurd. The author clarifies the terminology by pointing out that Camus puts in opposition two types of reason: the human reason, conscious of its limits, and the reason that claims the right of absolute cognition. A more profound understanding of Camus's views on absurd and reason is achieved by reference to the layers of sense, distinguished by Stróżewski. In the article, some situations in which a man experiences the absurd are presented. It is claimed that, according to Camus, it is the human reason, aware of its limitations, not any other faculty, that acknowledges the absurd. The consequences of this are Pyrrhonian suspension of judgment about being and heroic perseverance in denial of the absurd. In the conclusions, it is reminded that Camus did not accept the philosophy of absurd as his own.

²⁶ Por. A. Camus, *Zagadka*, [w:] idem, *Zaślubiny. Lato...*, s. 104.

²⁷ Ibidem, s. 105.

²⁸ A. Camus, *Zagadka*, s. 105.