

Maciej KAŁUŻA

OBCY, ABSURDALNY ŚWIAT
I OBCY SPOGLĄDAJĄCY Z LUSTRA
Motywy obcości w twórczości Alberta Camusa*

„Widzę [...] że wielu ludzi umiera, ponieważ ich zdaniem życie niewarte jest trudu, by je przeżyć” – pisze Camus. Jego rozważania nad absurdem dotyczą problemu obcości, ogniskując się na kwestii epistemologicznej, na pytaniu, czego i jak człowiek może się dowiedzieć, zastanawiając się nad swoim miejscem w świecie, ale dotyczą też kwestii moralnej, łączącej się z określeniem wartości życia ludzkiego w relacji do posiadanej przez człowieka wiedzy.

Niniejszy artykuł, choć jego tytuł jednoznacznie wskazuje na istnienie w obrębie myśli Alberta Camusa istotnych wątków poświęconych kategorii obcości, ma na celu ukazanie nie tylko jej źródeł i specyfiki w rozważaniach absurdysty, ale i progresywnego charakteru jego myśli. We wczesnej eseistyce Camusa poczucie obcości jest punktem wyjścia rozważań filozoficznych, z których wyłania się jednoznaczna potrzeba określenia możliwości konfrontacji z człowiekiem z obcością, szczególnie w sferze relacji międzyludzkich. Chociaż wczesne refleksje Camusa na temat obcości są mocno inspirowane zarówno filozofią egzystencji, jak i problematyką absurdu, to myśl jego pozostaje jednak wierna przekonaniu, które wyraził już w roku 1938 w recenzji *Mdłości Sartre’a*, że zarówno doświadczenie absurdu, jak i towarzyszące mu poczucie obcości nie mogą być konkluzją rozważań filozoficznych, lecz punktem wyjścia dalszego namysłu¹. Zanim jednak odniosę się do sposobu, w jaki Camus postrzegał możliwość przekroczenia obcości przez człowieka, chciałbym określić rolę samej kategorii obcości w jego wczesnej eseistyce filozoficznej. Zagadnienie to – jak sądzę – dotyczy przede wszystkim kategorii obcości metafizycznej, do której Camus odnosi się w *Micie Syzyfa*, wydanym w roku 1942².

* Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2013/09/D/HS1/00873, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

Serdecznie dziękuję pani dr Katarzynie Wróbel za cenne uwagi i propozycje zmian w tekście.

¹ Por. A. Camus, *La Nausée par Sean-Paul Sartre*, 20 X 1938, w: tenże, *Œuvres complètes*, t. 1, 1931-1944, Gallimard, Paris 2006, s. 795n.

² Zob. t e n ż e, *Mit Syzyfa*, w: tenże, „*Mit Syzyfa*” i inne eseje, tłum. J. Guze, Muza, Warszawa 2004, s. 61-119.

OBCOŚĆ METAFIZYCZNA

Pierwszy rozpatrywany na gruncie filozoficznym rodzaj obcości ujęty przez Camusa proponuję nazwać obcością metafizyczną. Refleksja na ten temat ściśle wiąże się w jego pismach z rozważaniami, które poświęca on absurdowi. Warto zatem najpierw wyjaśnić relację, jaka rysuje się między obcością metafizyczną a doświadczeniem (oraz pojęciem) absurdu w *Micie Szyzyfa*. Dla młodego Alberta Camusa, określającego ramy teoretyczne swojego pierwszego eseju filozoficznego, „obcość” nie była pojęciem kluczowym ani fundamentalnym. Stanowiła jeden z elementów składających się na swoisty klimat myśli, którą – jak zaznaczał – chciał się zająć ze względu na istotność skutków uznania życia za bezsensowne. Wprowadzając do swoich rozważań, autor stwierdza: „Orzec, czy życie jest, czy nie jest warto trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii”³. Okazuje się zatem, że to, czy świat, który nas otacza, jest swojski, czy też obcy, czy jest on przyjazny, czy wrogi, pozostaje mniej istotne niż to, jaki wpływ owa obcość czy też wrogość, swojskość czy też przyjazność, mają na naszą decyzję co do dalszego trwania w istnieniu.

Pytanie, które Camus postawił w roku 1942, dotyczy związku między tym, co nazywa on absurdem, a samobójstwem człowieka. Odpowiedź na nie ma zaś przede wszystkim określić, czy rozumowanie dotyczące absurdu może prowadzić do wniosku, że samobójstwo człowieka jest rozwiązaniem problemu pozwalającym wraz z zakończeniem życia podmiotu usunąć towarzyszące absurdowi poczucie rozpacz i bezsensu. W kontekście tych właśnie rozważań Camusa pojawia się obcość (franc. *étrangeté*) jako jeden z elementów problemu absurdu rozpatrywanego przez człowieka. Absurd z kolei pojawia się wskutek przekonania o rozbieżności między oczekiwanym przez człowieka sensem a tym, co daje mu szeroko pojęty świat: „Widzę [...] że wielu ludzi umiera, ponieważ ich zdaniem życie niewarto jest trudu, by je przeżyć”⁴ – pisze Camus. Jego rozważania nad absurdem dotyczą problemu obcości, ogniskując się na kwestii epistemologicznej, na pytaniu, czego i jak człowiek może się dowiedzieć, zastanawiając się nad swoim miejscem w świecie, ale dotyczą też kwestii moralnej, łączącej się z określeniem wartości życia ludzkiego w relacji do posiadanej przez człowieka wiedzy. Doświadczenie absurdu rodzi się z poczucia, że podmiot poznający i przedmiot poznania nie dają się sprowadzić do jednej, unifikującej zasady, że otaczająca nas rzeczywistość nie daje się zamknąć w ludzkich kategoriach, wyjaśnieniach czy też pojęciach. Pytamy wówczas o wpływ owej obcości świata na nas samych, na nasze życie,

³ Tamże, s. 65.

⁴ Tamże, s. 66.

na ludzką zdolność do istnienia w obrębie doświadczania świata, który albo przekracza ludzkie zdolności poznawcze, albo też, uznany za niesprowadzalny do oczekiwań człowieka, niesie ze sobą zjawiska i doświadczenia, które nie dają się wyjaśnić, jak chociażby śmierć. Według Camusa doświadczenie metafizycznej obcości świata skłania człowieka do powrotu na obszar tego, co poznane. Poczucie obcości prowadzi zatem do znanego z medytacji Kartezjańskich zabiegu zmierzającego do określenia „swojskości” – pierwszego punktu odniesienia, z którego zostanie wyprowadzona każda kolejna refleksja. Nie tylko jednak Kartezjusz pojawia się tutaj jako ten, który zaleca tego rodzaju strategię wobec doświadczenia obcości. Camus odwołuje się także do myśli Jaspersa: „Kiedy Karl Jaspers, ogłaszając niemożność ukonstytuowania jedności świata, powiada: «To ograniczenie prowadzi mnie do samego siebie, tam, gdzie nie kryję się już za obiektywnym punktem widzenia, który tylko reprezentuję, tam, gdzie ani ja sam, ani inna egzystencja nie może stać się dla mnie przedmiotem», po wielu innych ewokuje te miejsca pustynne i wyschłe, gdzie myśl osiąga swój kres”⁵. Przywołując słowa niemieckiego filozofa, Camus wskazuje na obcość jako wyzwanie. Obcość wyznacza granicę poznawczą, pozwala odnieść się do tego, gdzie i w jaki sposób kończy się swojskość podmiotu. Aby zarysować granicę między tym, co obce, a tym, co swojskie, trzeba również określić, w jaki sposób owa granica przedstawia się człowiekowi doświadczającemu świata.

Momentem separującym to, co obce, od tego, co swojskie, okazuje się – zdaniem Camusa – doświadczenie czy też poczucie absurdalności. Sytuując się między tym, co ludzkie, a tym, co się człowiekowi wymyka, owa granica – absurd – nie daje się jednak ująć kategorialnie, definicyjnie. Ponadto relacyjny charakter absurdu, a także jego wrażliwy charakter i indywidualność utrudniają określenie jego ogólnej, pojęciowej natury, a co za tym idzie – nie pozwalają na jednoznaczne i jasne wskazanie granicy między swojskim a obcym. Camus, niewątpliwie inspirowany fenomenologią, proponuje zatem, aby zagadnienie absurdu rozłożyć na szereg opisów wrażeń i odnieść się do zjawisk, które wytyczą swoisty zakres rozważań: „Tak jest też z uczuciami niepochwytymi, które odsłaniają częściowo akty przez te uczucia ożywiane i postawy umysłu, jakie suponują. Można zrozumieć, że definiuję w ten sposób metodę. Ale można również zrozumieć, że to metoda analizy, a nie poznania. Metody bowiem implikują jakąś metafizykę, bezwiednie zdradzają wnioski, jeszcze na razie nieznanne. Tak ostatnie stronicie książki zawierają

⁵ Tamże, s. 71; Camus w okresie pisania *Mitu Syzyfa* nie miał najprawdopodobniej styczności z tekstami samego Karla Jaspersa. Marie-Louise Audin, która analizie *Mitu Syzyfa* poświęciła swoją rozległą, niestety niepublikowaną rozprawę doktorską, wskazywała jednakże, że znajomość Jaspersa Camus zawdzięcza dziełu Jeanne Hersch *L'illusion philosophique* (Alcan, Paris 1936) (por. M.L. A u d i n, *Posłowie*, w: Camus, *Œuvres complètes*, t. 1, s. 1270).

się już w pierwszych. To nieunikniona trudność. Zdefiniowana tu metoda jest wyrazem przekonania, że wszelkie prawdziwe poznanie jest niemożliwe. Tylko wyglądy mogą być opisane i klimat odczuty”⁶. Odnosząc się do badania relacji łączącej człowieka ze światem, Camus już na wstępie zaznacza, że jego książka nie będzie niczym więcej niż opisem – swoistą fenomenologią absurdu. Wybór metody zakłada – jak zauważa – granice i konsekwencje rozważań, wyznacza zakres tego, co możliwe do osiągnięcia w obrębie owej refleksji, i wskazuje, że w ramach przyjętej metodologii nie może ona prowadzić do systematycznej, ogólnej i całościowej filozofii absurdu.

Zgodnie z naszkicowaną tak metodą Camus określa w kolejnych odsłonach momenty, w których człowiek doświadcza absurdu. Lektura opisu tych sytuacji wskazuje, że obcość (precyzyjniej zaś to, co Camus określa jako obcość) nie jest ani jedynym, ani koniecznym elementem określającym relację człowieka z szeroko pojętym światem. Absurd, jak zauważa autor *Mitu Syzyfa* w kolejnych prezentacjach problemu, wiąże się z pojęciami, które odsyłają nas do myśli Martina Heideggera. Należy do nich przede wszystkim pojęcie nicości (franc. rien), która przerywa ciągłość doświadczenia człowieka i kieruje go w stronę refleksji nad tym, co niewiadome (wątek ten, jak sądzę, zapożyczony został przez Camusa bezpośrednio z komentarza Georges’a Gurvitcha⁷, swoją wiedzę na temat myśli Heideggerowskiej, a konkretniej rozważań Heideggera na temat nicości w kontekście ontologii zawartych w *Bycie i czasie*, Camus czerpał bowiem właśnie z tej pracy)⁸. Drugie z pojęć inspirowanych myślą Heideggera a wykorzystywanych przez Camusa to „znużenie” (franc. lassitude). Ukazując wydobywanie się świadomości absurdalnej człowieka ze świata „się”, pisarz sięga bowiem (co dość charakterystyczne, bez podania źródła inspiracji) do Heideggerowskiej troski (franc. souci), prowadzącej w stronę autentycznego bycia⁹. Camus rozpatruje następnie absurd w relacji do świadomości czasu, szczególnie zaś w kontekście relacji między czasowością człowieka a jego świadomością śmierci, raz jeszcze bezpośrednio nawiązując do lektury Gurvitcha i do rozważań Heideggera na temat bycia-ku-śmierci.

Wydaje się, że w dalszej części *Mitu Syzyfa* obcość jako aspekt absurdalności nie jest już omawiana w bezpośrednim odniesieniu do rozważań Heideggera. Poniekąd cały wywód Camusa na temat obcości jest – posłużę się tutaj grą

⁶ C a m u s, *Mit Syzyfa*, s. 73.

⁷ Zob. G. G u r v i t c h, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*, Vrin, Paris 1930.

⁸ Por. C a m u s, *Mit Syzyfa*, s. 74. Por. też: M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 401n..

⁹ Por. H e i d e g g e r, dz. cyt., s. 257-261. Na temat relacji myśli Camusa i Heideggera w omawianym fragmencie por. G. H e f f e r n a n, *Absurdity, Creativity and Constitution: Critical Observations on Camus's Critique of Husserl's Phenomenology in the „Myth of Sisyphus”*, „Journal of Camus Studies” 2013, s. 91.

słów – obcy jego własnej refleksji. Camus rozpatruje obcość określoną jako problem przez innych myślicieli, nie wprowadza jednak własnego rozumienia tego pojęcia. Gdy Camus podejmuje problem obcości świata w kontekście absurdu, zauważając, że „pierwotna wrogość świata idzie ku nam poprzez tysiąclecia”¹⁰, wyraźnie wskazuje na konfrontacyjny charakter relacji, jaka zawiązuje się między poznającym podmiotem a poznawanym przedmiotem. Świat, do tej pory maskowany przez dekoracje i przyzwyczajenia, staje się jednocześnie rozpoznany i nierozpoznany. Paradoks ten wiąże się z faktem, że z jednej strony docieramy do zrozumienia, ile w owym świecie było naszej projekcji („Dekoracje maskowane przez przyzwyczajenie stają się tym, czym są. Oddalają się od nas”¹¹), z drugiej zaś świat odgradzony od projekcji i przyzwyczajajeń jawi się podmiotowi jako obcy, nieprzenikalny¹².

Druga wymieniona przez autora odsłona obcości nie łączy się już z odniesieniem człowieka do świata, lecz z jego relacją do innego człowieka w świecie i przybliża nas ona do uchwycenia szczególnie interesującego wymiaru obcości związanego z relacją człowieka z innym. Ponadto bezpośrednio wskazuje na źródło rozważań Camusa, którym były *Mdłości* Sartre’a. Należy tu bowiem podkreślić, że obydwie te opisy obcości, generyczne dla postrzegania tej kategorii w twórczości Camusa, bazują (jeden bezpośrednio, drugi zaś implícite) właśnie na rozważaniach Sartre’owskich. Gdy więc Camus określa obcość w kontekście klimatu epoki, odnosząc ów problem do kwestii absurdu, zasadniczo cały swój wywód opiera na doświadczeniu obcości ukazanym w *Mdłościach*. Co jednak ciekawe, Camus daleki jest od uznania, że relacja łącząca człowieka tak ze światem, jak i z innym człowiekiem sprowadza się do konstatacji Sartre’a, i często afirmuje bliskość innego człowieka i piękno świata¹³. Zastanówmy się jednak w tym miejscu nad rolą tak rozumianej obcości w kontekście problematyki absurdu.

Podobnie jak inne sytuacje prowadzące ku doświadczeniu absurdu, obcość odgrywa rolę poznawczą i wiąże się z pojęciem sprzeczności, do którego Camus bardzo często się odwołuje (John Cruickshank, wnikliwy komentator jego myśli, wskazuje, że Camus wręcz nadużywa tego pojęcia¹⁴). Wprowadzając problem sprzeczności do rozważań o absurdzie, przywołuje on wprawdzie jej klasyczne definicje sformułowane przez Arystotelesa¹⁵, lecz jego rozumieniu tej kategorii bliżej jest do paradoksu opisywanego przez Sørensa Kierkegaarda

¹⁰ C a m u s, *Mit Syzyfa*, s. 7.

¹¹ Tamże, s. 75.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. tamże, s. 112n., 148n.

¹⁴ Zob. J. C r u i c k s h a n k, *Camus and the Literature of Revolt*, Oxford University Press, London 1959.

¹⁵ Por. C a m u s, *Mit Syzyfa*, s. 77.

w *Nienaukowym zamykającym post-scriptum*¹⁶. Wedle Kierkegaarda paradoks jest koncepcją lub ideą, która chociaż posiada znamiona sprzeczności, domaga się innego potraktowania niż sprzeczność logiczna, prowadząc podmiot do rezygnacji z jej odrzucenia¹⁷. Swoje rozważania na temat absurdu Camus odnosi do relacji między podmiotem poznającym a owym szeroko pojętym światem. W rzeczy samej absurd stanowi treść tej właśnie relacji, a mówiąc precyzyjniej, jest on rezultatem konfrontacji oczekiwań człowieka, poszukującego znaczenia oraz sensu w świecie, z doświadczeniem braku tego znaczenia i sensu. Człowiek chciałby świat zrozumieć: „Gdyby myśl w zmiennych lustrach zjawisk odkryła relacje wieczne, które mogłyby je streścić i streścić się same w jedynej zasadzie, można by mówić o szczęściu umysłu”¹⁸. Zdaniem myśliciela, wraz ze swoim pytaniem o sens człowiek wprowadza roszczenie do jedności, będące jednocześnie pragnieniem przewyciężenia obcości poznawanego przedmiotu. Roszczenie owo już ze względu na sam charakter relacji pytającego do świata (pytający stawia się bowiem w opozycji do przedmiotu refleksji) nie może zapewnić człowiekowi oczekiwanego przezeń rezultatu. Przekładając te rozważania Camusa na płaszczyznę problematyki obcości i swojskości, możemy skonstatować, że w jego przekonaniu relacja człowieka do tego, co dane poprzez kolejne akty poznawcze, zawsze skazana jest na niepowodzenie. W kontekście ludzkiej tęsknoty za sensem i jednością prowadzi to do niemożliwości określenia tak charakteru świata, jak i żyjącego w nim człowieka.

Poczucie obcości pojawia się jednocześnie w kontekście autorefleksji: „Pomiędzy moim przekonaniem o własnej egzystencji i treścią, którą próbuję przydać temu przekonaniu, przepaść nie będzie nigdy zapełniona. Na zawsze pozostaną obcy samemu sobie”¹⁹. Odnosi się to także do doświadczenia świata, w którym egzystuje człowiek: „Cała wiedza ziemi nie może mi dać nic, co upewniłoby mnie, że ten świat należy do mnie. Opiszujecie mi go i uczycie, jak go klasyfikować. [...] Rozumiem, że jeśli dzięki wiedzy mogę pojąć zjawiska i wyliczyć je, nie mogę pochwycić świata. [...] każecie mi wybierać pomiędzy opisem, który jest pewny, ale nie uczy mnie niczego, i hipotezami, które jakoby mnie uczą, ale zgoła nie są pewne”²⁰. Poczucie obcości wobec świata i wobec samego siebie prowadzi człowieka do metafizycznego kryzysu, który ma konsekwencje praktyczne dla jego działania: „Obcy sobie i światu, za jedyną

¹⁶ Por. S. K i e r k e g a a r d, *Nienaukowe zamykające post-scriptum*, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 68-76.

¹⁷ Na temat paradoksu u Kierkegaarda por. G. S c h u f r e i d e r, *The Logic of the Absurd*, „Philosophy and Phenomenological Research” 44(1983) nr 1, s. 67n.

¹⁸ C a m u s, *Mit Syzyfa*, s. 78.

¹⁹ Tamże, s. 80.

²⁰ Tamże, s. 80n.

broń mając myśl, która sama siebie neguje, ledwo wygłosi sąd twierdzący – „jakaż jest w końcu ta kondycja, gdzie spokój uzyskać mogę, tylko odrzucając wiedzę i życie, gdzie pragnienie podboju obija się o mury odpierające każdy szturm?”²¹. Doświadczając absurdu, człowiek nie konkluduje jednocześnie, że wszystko, czego doświadcza, jest mu obce, ale raczej że świat nie daje się sprowadzić do zasady, w której nie byłoby obcości (a która nie byłaby jedynie projekcją człowieka) bez poświęcenia tego, co człowieka zeń wyodrębnia, a realizuje się właśnie w refleksji filozoficznej. Camus nie konstatuje, że świat jest całkowicie obcy człowiekowi, że wszystko jest tajemnicą. Przeciwnie – to właśnie ograniczone sukcesy człowieka w poznaniu świata, jego cząstkowy wgląd w charakter rzeczywistości, dają nadzieję, że kolejne akty poznawcze pozwolą scałić te wglądy, prowadząc do odpowiedzi na wielkie pytania metafizyczne: „Skąd pochodzę?” „Kim jestem?” „Dokąd zmierzam?”. Zdaniem Camusa o ograniczonym sukcesie aktów poznawczych człowieka świadczy jego dwudziestowieczna wersja Kartezjańskiego cogito. Próby odpowiedzi na filozoficzne pytania o sens, jakie człowiek stawia od stuleci, ujawniają pewną prawidłowość, którą – jak twierdzi Camus – warto potraktować jako punkt wyjścia do dalszych rozważań: człowieka nie da się sprowadzić do świata, nie stanowi on bowiem z nim jedności, nie można też wyjaśnić poprzez teorię (naukową bądź filozoficzną), jaki jest uniwersalny sens ludzkiej egzystencji. Brak takiej jednoznacznej odpowiedzi to już jednak pewna wiedza. Uznanie, że relacja łącząca człowieka ze światem ma niezmiennie charakter absurdalny, przez co nie sposób ująć poznawczo świata i człowieka jako pewnej całości (mimo że człowiek pragnienie takiej jedności wyraża), jest już – według Camusa – bardzo istotnym krokiem filozoficznym. Człowiek nie jest w stanie przekroczyć tak swojej własnej obcości, jak i obcości otaczającego świata. Nie jest w stanie udzielić odpowiedzi ani na pytanie „kim jestem?”, ani na pytanie „czym jest świat?”. Obcość zawsze jawi się jako granica, za którą znajduje się poszukiwana prawda – prawda umożliwiająca zniesienie relacyjnego, przedmiotowo-podmiotowego charakteru ludzkich aktów poznawczych. Znaczna część krytycznej refleksji zawartej w *Micie Syzyfa* wskazuje, że można przyjąć, iż owa prawda jednak *i s t n i e j e*, i uznawszy granice poznawcze człowieka, odnosić się do niej poprzez akty o charakterze innym niż stricte racjonalny – poprzez akty wiary i nadziei pozwalające wbrew wiedzy uznać racjonalny charakter tego, co człowieka przekracza, i stanowiące wyraz jego intelektualnego poddania się tajemnicy bytu.

Wychodząc od stwierdzenia absurdalności świata, uznawszy ją za nieredukowalny element istnienia w nim człowieka, Camus proponuje zatrzymanie się w swoistym napięciu, jakie istnieje między człowiekiem a światem. Ów

²¹ Tamże, s. 81.

stan, opisany w konkludującej części *Mitu Syzyfa*, nie daje się jednak łatwo określić, doprecyzować ani opisać, co prowokuje liczne – do dziś prowadzone – spory na temat spójności czy też konsekwencji intelektualnej autora²². Owa trudność interpretacyjna dotyczy zdaniem komentatorów Camusa nie tylko przekroczenia przez niego wymiaru poznawczego ku rozważaniom stricte moralnym (pojawia się tu problem „gilotyny” Hume’a), ale – co bardziej istotne w kontekście rozważań na temat obcości – również konieczności przyjęcia przez podmiot poznający jednocześnie postawy negacji i postawy afirmacji. Trwanie zbudowane na przekonaniu o absurdalnym charakterze relacji łączącej człowieka ze światem nie może jednak, zdaniem Camusa, obyć się bez buntu jednostki. Już w *Micie Syzyfa* to właśnie bunt wydaje się myślicielowi bardzo istotnym aspektem egzystencji: nie doświadczwszy pożądanej jedności świata, człowiek nie chce pogodzić się z tym, czego doświadcza; sprzeciwia się uznaniu, że to właśnie absurd ma określać jego istnienie i związek ze światem. W jego sprzeciwie nieuchronnie zawiera się jednak afirmacja, zgoda, by uznać absurd za wiążący, istotny i fundamentalny element ludzkiej kondycji i wiedzy o świecie oraz o sobie samym. Camus podkreśla, że mimo trudności i sprzeczności cechujących rozumowanie afirmacja absurdu będąca zarazem sprzeciwem wobec niego stanowi istotny moment określający perspektywę człowieka w świecie. Ów stan nie odpowiada jego pierwotnemu roszczeniu, nie zaspokaja metafizycznej ambicji człowieka. Jednocześnie jednak – co według Camusa jest szczególnie ważne – skutecznie wymyka się wartościowaniu odwołującemu się do tego, co znajduje się poza obszarem ludzkiej wiedzy.

Człowiek nie dysponuje pełną wiedzą o świecie i należy się z tym faktem skonfrontować: trwała niezgoda na brak obiektywnego sensu jest dla człowieka brzemienna w sens, który stanowi dla niego punkt odniesienia w dalszym życiu. Odrzuciwszy pokusę ujednolicenia, które przekracza ludzkie możliwości, pokusę wyrwania światu (i samemu sobie) obcości, zgadzając się na jej istnienie w świecie – obok śmierci, tajemnicy, ale także piękna, szczęścia i życia – człowiek absurdalny stara się żyć w wymiarze „względny”, odnajduje, jeśli nie Sens, to (własny) sens, pomagający uniknąć rozpacz. Sens ów zostaje doskonale wyrażony w ostatniej odsłonie eseju, w apelu pisarza,

²² Pierwsze zarzuty wobec rozwiązania problemu absurdu przez Camusa pojawiły się już w roku 1943 w eseju Maurice’a Blanchota poświęconym *Mitowi Syzyfa* (zob. M. B l a n c h o t, *Faux Pas*, Gallimard, Paryż 1943). Najbardziej znane krytyczne opracowanie dotyczące absurdu jako problemu filozoficznego i jego rozwiązania przedstawił zaś John Cruickshank (zob. C r u i c k s h a n k, dz. cyt). Na temat postawy absurdalnej według Camusa zob. też: H. H o c h b e r g, *Albert Camus and the Ethics of Absurdity*, „Ethics” 75(1965) nr 2, s. 87-102; R.A. D u f f, S.E. M a r s h a l l, *Camus and Rebellion: From Solipsism to Morality*, „Philosophical Investigations” 5(1982) nr 2, s. 116-134; A. S a g i, *Albert Camus and the Philosophy of Absurd*, Rodopi, Amsterdam–New York 2002; M.H. B o w k e r, *Albert Camus and the Political Philosophy of the Absurd: Ambivalence, Resistance, and Creativity*, Lexington Books, Lanham 2013.

by widzieć mitycznego Syzyfa szczęśliwym. Konkluzje wczesnych rozważań filozoficznych Camusa o absurdzie budziły wątpliwości nie tylko komentatorów, ale też samego autora, który odniósł się do nich w swoich *Notatnikach*²³, wydanych dopiero po jego śmierci. W momencie, w którym ukazuje się *Mit Syzyfa*, Camus wyraźnie dąży już do przekroczenia wyznaczonej w nim perspektywy, do wyjścia poza ramy doświadczenia absurdu i przewyżnienia i związanej z nim obcości świata. Pragnie dokonać tego na gruncie analizy szczególnej relacji łączącej człowieka z innym człowiekiem, a jego rozważania nabierają charakteru nie tyle poznawczego, ile moralnego. Chociaż ta intelektualna progresja nie prowadzi go do przekonania, że opisaną w *Micie Syzyfa* metafizyczną obcość świata można przekroczyć, Camus wyraża jednak przeświadczenie, iż możliwe jest zredukowanie jej oddziaływania na człowieka dzięki wspólnotowemu charakterowi jego istnienia w świecie.

OBCOŚĆ W WYMIARZE SPOŁECZNYM

Przed zarysowaniem specyfiki ujęcia przekraczania obcości w wymiarze międzyludzkim, które można odczytać zarówno w Camusa *Listach do przyjaciela Niemca* z lat 1943-1944, jak i w jego *Notatnikach* z lat 1942-1943 oraz w korespondencji, którą prowadził z Jeanem Grenierem, warto odnieść się do literackiej wizji obcości ukazanej w *Obcym*. Już na wstępie zauważmy (z pewnością celowy) zabieg stylistyczny obecny w tym przełomowym dla literatury francuskiej dziele. Słowa nawiązujące do tytułu dzieła, odnoszące się do kategorii obcości, nie pojawiają się w samym tekście²⁴. Już na poziomie języka widać tym samym, że obcość jest zdaniem Camusa przedmiotem raczej odczucia niż opisu, i to obcość w obydwu sensach: relacji tak do człowieka, jak i do świata jako całości. W swojej wypowiedzi na temat charakteru obcości, która przenika powieść *L'Étranger*, w tekście pochodzącym z roku 1955²⁵, czyli z perspektywy czasu pozwalającej autorowi na dystans do własnego dzieła (dystans taki możliwy jest, gdy własna książka staje się już tworem częściowo obcym), Camus pisze, że Meursault pozostaje obcy dla społeczeństwa, w którym żyje, że „odmawia uczestnictwa w grze”²⁶ przede wszystkim po-

²³ Por. A. C a m u s, *Notatniki 1935-1959*, tłum. J. Guze, Krag, Warszawa 1994, s. 124, 135n.

²⁴ Zob. t e n ż e, *Obcy*, tłum. M. Zenowicz, PIW, Warszawa 1985.

²⁵ Zob. t e n ż e, *Préface à l'édition américaine de l'Étranger*, w: tenże, *Œuvres complètes*, t. 1, s. 215-218.

²⁶ René Girard zauważył niekonsekwencję tego odautorskiego komentarza: Meursault odmawia kłamstwa, składa jednak fałszywe zeznanie policji, gdy pobita zostaje kochanka Rajmunda (por. R. G i r a r d, *Camus's Stranger Retired*, PMLA 79(1964) nr 5, s. 530n.). O ile nie podano inaczej, tłum. fragmentów obcojęzycznych – M.K.

przez odmowę kłamstwa. Zdaniem Camusa obcość ujawnia się w kontekście społecznym właśnie wówczas, gdy człowiek odmawia uczestnictwa w grze społecznej, w konwenansie, który został przyjęty i założony jako nieredukowalny punkt odniesienia. Ów konwenans czy też obyczaj staje się podczas procesu Meursaulta okolicznością obciążającą: morderstwo Araba, za które został aresztowany, to zaledwie przyczynek do oceny bohatera przez pryzmat jego kolejnych faux pas: picia kawy podczas czuwania nad trumną matki, braku łez podczas pogrzebu. W nawiązaniu do swojej powieści Camus mówi o kłamstwie w sposób następujący: „Kłamać to nie tylko mówić coś niezgodnego z prawdą. To także, i przede wszystkim, wyrażać więcej, niż się czuje. To coś, co robimy wszyscy, codziennie, aby uprościć życie. [...] [Meursault – M.K.] mówi, kim jest, odmawia ukrywania swoich uczuć i natychmiast społeczeństwo czuje się zagrożone”²⁷. Świadomy interpretacji wskazujących na emocjonalną pustkę bohatera książki podkreśla, że taki obraz Meursaulta nie był jego zamierzeniem: „Dalekiego od wyzbycia się wszelkich uczuć, ożywia [go] pasja, która jest głęboka, ponieważ jest uparta, pasja prawdy i absolutu”²⁸. Obcość bohatera powieści – doświadczana przez otaczające go osoby – budzi jednak niepokój prowokujący potrzebę jej oswojenia, wyrażającą się w nieustannie kierowanych do Meursaulta zaproszeniach do uczestnictwa w stosowanej przez te osoby grze konwenansów i przekonań. Akcentowana przez Camusa obcość bohatera wobec innych ludzi nie wyczerpuje jednak tematyki dzieła. Meursault doświadcza również obcości innego rodzaju – tego, który opisany został w *Micie Syzyfa*, a który pojawia się, gdy człowiek stojący przed lustrem widzi obcego w samym sobie: „Tego dnia po wyjściu strażnika przejrzałem się w aluminiowej manierce. Wydało mi się, że moje odbicie pozostaje poważne, nawet wówczas, gdy staram się do niego uśmiechać. Poruszyłem manierką. Uśmiechnąłem się, lecz ono zachowało ten sam surowy, smutny wyraz”²⁹. Opis ten obrazuje myśl sformułowaną w *Micie Syzyfa*: „Podobnie obcy, który w pewnych chwilach wychodzi na nasze spotkanie z lustra, brat bliski, a jednak niepokojący, którego odkrywamy we własnych fotografiach, to także absurd”³⁰.

Niepokój Meursaulta koresponduje poniekąd z myślą Emmanuela Lévinasa omawiającego ruch człowieka w stronę przekroczenia własnej obcości, przewyciężenia różnicy pomiędzy Sobością (franc. *le soi*) oraz Ja (franc. *le moi*)³¹. Należy tu wyraźnie dodać, że na tej płaszczyźnie Meursault osiąga

²⁷ C a m u s, *Préface à l'édition américaine de l'Étranger*, s. 215.

²⁸ Tamże, s. 216.

²⁹ T e n ż e, *Obcy*, s. 52.

³⁰ T e n ż e, *Mit Syzyfa*, s. 76.

³¹ Por. E. L é v i n a s, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 45, 54.

sukces: przekracza swoją własną nieprzejrzystość, oczekując na moment – co podsyca swoistą absurdalność owego odkrycia – w którym wykonany ma być na nim wyrok śmierci: „Pozwoliłem się ogarnąć tkliwej nieczułości świata. Czując, że tak jest do mnie podobny, tak braterski, pojąłem, że byłem szczęśliwy, że jestem nim nadal”³².

Zagadnienia, jak w powieści Camusa rozumiana jest obcość, nie wyczerpuje jednak ani problem stosunku innego do jej bohatera, ujawniający się w próbach wciągnięcia Meursaulta do swojej gry przez społeczeństwo, ani problem obcości bohatera wobec samego siebie, widoczny w jego autorefleksji, ani też problem drogi, jaką przebywa on od postawy odmowy poszukiwania autentyczności, aż do chwilowego doznania harmonii, wolności i szczęścia. Trzeci, najbardziej niepokojący wymiar tej problematyki, ujawnia się we wczesnej myśli Camusa w jego refleksji nad aktem zabójstwa. Nawiązując do współczesnych teorii socjologicznych, trzeba podkreślić, że w kontekście powieści niezwykle istotne okazuje się „zderzenie” społeczeństwa z obcością Meursaulta oraz „zderzenie” Meursaulta z obcością Araba. Socjolog Andrzej Zajączkowski pisze: „Nie ma mowy o świadomym samookreśleniu się w kategoriach kulturowych, o utożsamieniu siebie z pewnym systemem wartości dotąd, dopóki jesteśmy «sami swoi». Dopiero obecność obcego pozwala nam na określenie siebie, a to następuje w wyniku krytycznej obserwacji obcego, ujmowania go w kategoriach własnych wartości kulturowych, a zatem wartościowania go, czyli tworzenia jego etnicznego stereotypu”³³. Przykładając sens tych słów do problemu obcości w powieści Camusa, możemy sądzić, że przerwanie zobojętnienia Meursaulta na rzecz określenia samego siebie realizuje się dopiero po jego tragicznym zderzeniu z obcością Araba na plaży: owa skrajna negacja innego, jaką w powieści wyraża akt zabójstwa, otwiera bohatera na krytyczną obserwację samego siebie. Podobnie obecność tytułowego obcego na ławie oskarżonych ukazuje zwrotność relacji sądzenia w społeczeństwie: sadzając innego na ławie oskarżonych, obywatele mają możliwość określenia własnej „swojskości”, a wobec jej nieefektywności w „oswojeniu” obcego reagują na sam fakt jego istnienia wrogością i odwołują się do przemocy.

Zastosowane w powieści zabiegi literackie i stylistyczne wyprowadzają czytelnika poza świadomość istotnego faktu: powodu, dlaczego Meursault w ogóle trafia na ławę oskarżonych. Poszukiwanie przez niego autentyczności i szczerości – jak odnosząc się do struktury literackiej utworu, wskazywał Girard w kontekście uwag Camusa o sensie jego powieści – nie mogło się udać już z tej przyczyny, że Meursault nie był ani całkowicie szczery, ani niewinny. Okłamał policję, składając zeznanie na korzyść Rajmunda, i za-

³² C a m u s, *Obcy*, s. 77.

³³ A. Z a j ą c z k o w s k i, *Obrazy świata białych*, PIW, Warszawa 1973, s. 283.

mordował na plaży obcego człowieka. Absurdalność tej zbrodni podkreśla dodatkowo szczególny aspekt *Obcego*, który oburzał krytykę rozpatrującą to dzieło z perspektywy teorii postkolonialnej³⁴: w powieści zamordowany Arab nie ma nawet imienia, nie ma tożsamości, jest wyjęty poza nawias narracji. Charakter relacji łączącej Meursaulta z Arabem jest analogiczny do charakteru relacji między sądzącymi a Meursaultem. Jest to relacja o naturze konfrontacji, a jedyna różnica między obydwoma przypadkami polega na charakterze zbrodni. Zabójstwo dokonane przez Meursaulta stanowi aberrację i jest rezultatem gwałtownej potrzeby negacji uderzającego w bohatera doświadczenia absurdalnego, symbolizowanego w powieści przez Słońce. Zbrodnia dokonana na Meursaulcie ma natomiast charakter „logiczny”³⁵, jest świadomym i celowym działaniem wypływającym z dążenia do usunięcia poza obręb istnienia każdego, kto autentyczność owego istnienia podważa, kto wprowadza w nie niepokój i dysonans. Bez względu na tę jedną – jakkolwiek istotną – różnicę w obu tych wypadkach konfrontacji z obcością drugiego konflikt znajduje rozwiązanie na drodze przemocy. I to właśnie ten aspekt relacji człowieka z innym zdaje się szczególnie niepokoić Camusa: możliwość, że doświadczenie absurdu w zetknięciu z obcością drugiego doprowadzi do zbrodni. Problem ten powraca nie tylko w *Obcym*, ale również w *Kaliguli*, *Listach do przyjaciela Niemca*, *Nieporozumieniu* oraz w licznych esejach pisarza publikowanych na łamach czasopisma „Combat”. W swoich rozbudowywanych równolegle rozważaniach na temat buntu Camus formułuje zasadniczą potrzebę znalezienia fundamentu międzyludzkiej więzi i stara się tę właśnie śmiertelnie niebezpieczną konsekwencję obcości zniwelować, wskazując na konieczność podporządkowania się wyraźnie artykułowanym zasadom moralnym.

WSPÓLNOTA OBCOŚCI JAKO POCZĄTEK WSPÓLNOTY LUDZKIEJ

Droga intelektualna Camusa, od samotnego, wyobcowanego buntownika, reprezentowanego przez kolejne odsłony człowieka absurdalnego, do postawy streszczającej się w słynnym parakartezyjańskim credo jego drugiego eseju filozoficznego: „Buntuję się, więc jesteśmy”³⁶, przybiera najpierw niejednoznacz-

³⁴ Por. C.C. O'Brien, *The Stranger*, w: tenże *Camus*, Fontana Press, London 1970, s. 24-27. O'Brien wskazuje na istotność anonimowości Araba z *Obcego* w kontekście teorii postkolonialnej. Opublikowana niedawno w Polsce powieść *Sprawa Meursaulta* podejmuje wątek obcości zamordowanego na plaży człowieka – autor konstruuje w dziele tożsamość, imię, nazwisko oraz historię rodziny zamordowanego, relacjonowaną przez jego brata (zob. K. Dąbowski, *Sprawa Meursaulta*, tłum. M. Szczurek, Karakter, Kraków 2015).

³⁵ Por. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Muza, Warszawa 1998, s. 9n.

³⁶ Tamże, s. 30.

nie krytyczny, później zaś otwarcie „antyegzystencjalny” charakter. Uważna lektura zarówno listów, jak i pierwszej wersji eseju o buncie z roku 1945³⁷ pozwala lepiej zrozumieć progresję postawy myśliciela, będącej jednoznacznym poszukiwaniem transgresji obcości w wymiarze społecznym i politycznym³⁸. Wyraża ją też modyfikacja *Kaliguli*, dramatu, który Camus znacząco zmienia między rokiem 1941 a 1944³⁹. Prezentuje ją także wspomniany esej o buncie z roku 1945, podejmujący z nowej perspektywy – poszukującej fundamentalnej wartości – problem ludzkiego protestu w obliczu absurdu. Wreszcie ukazuje ją przekonanie autora o konieczności odnalezienia wartości w samym człowieku obecne w „Liście czwartym” z cyklu *Listów do przyjaciela Niemca*, a wyrażone w obliczu współczesnego nihilizmu i jego skrajnych konsekwencji, które za pośrednictwem nazistowskich Niemiec doprowadziły do historycznego kataklizmu⁴⁰.

Wychodząc – co przyzna po latach⁴¹ – od osobistego doświadczenia, Camus stara się dokonać przekroczenia jednostkowego, zindywidualizowanego charakteru konfrontacji człowieka z obcością, który omawiał w cyklu swoich utworów poświęconych absurdowi. Kategoria buntu, pojmowanego w *Micie Syzyfa* jako samotne zmaganie się jednostki z niejasnością jej własnego bytu, ulega w wyraźny sposób przekształceniu, prowadząc do wyłonienia się koncepcji wspólnoty. Widoczne jest to już w eseju Camusa *Remarque sur la révolte*, a fragment, w którym myśl ta się ujawnia, został następnie (bez żadnej korekty) zamieszczony przez autora w konkluzji pierwszej części *Człowieka zbuntowanego*. Camus pisze tam: „W doświadczeniu absurdu cierpienie jest indywidualne. W buncie nabiera świadomości, że jest kolektywne, że jest przygodą wszystkich. Pierwszym krokiem umysłu ogarniętego poczuciem obcości jest więc uznanie, że dzieli tę osobowość ze wszystkimi ludźmi i że rzeczywistość ludzka w swej całości cierpi wskutek dystansu człowieka do

³⁷ Zob. t e n ż e, *Remarque sur la révolte*, w: *L'Existence. Essais par Albert Camus, Benjamin Fondane, Maurice de Gandillac, Étienne Gilson, Jean Grenier, Louis Lavelle, René Le Senne, Brice Parain, Alphonse De Waelhens*, Gallimard, Paris 1945, s. 9-23. Esej ten po znacznych modyfikacjach stał się częścią *Człowieka zbuntowanego* (por. t e n ż e, *Człowiek zbuntowany*, s. 21-30).

³⁸ Ponieważ w niniejszym opracowaniu koncentruję się niemal wyłącznie na stadiach pracy Camusa związanych z jego cyklami absurdu i buntu, gdzie podjęta została refleksja filozoficzna, nie odnoszę się do wczesnej, literackiej twórczości autora, zwłaszcza do jego esejów lirycznych z lat trzydziestych. Na ten temat zob. R. M o r d a r s k i, *Albert Camus. Między absurdem a solidarnością*, Wydawnictwo Uczelniane WSP, Bydgoszcz 1999. Na temat roli lirycznych esejów młodego Camusa zob. też: M. K a ł u ż a, *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*, Libron, Kraków 2016.

³⁹ Zob. M. K a ł u ż a, *Przemiany Kaliguli*, w: tenże, *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*, s. 169-180.

⁴⁰ Zob. t e n ż e, *Listy do przyjaciela Niemca*, w: tenże, „*Mit Syzyfa*” i inne eseje, s. 205-210 („List czwarty”).

⁴¹ Zob. t e n ż e, *Defense de 'L'Homme révolté'*, w: tenże, *L'Homme révolté*, s. 366-379.

siebie samego i do świata. Cierpienie, którego doznawał jeden człowiek, staje się plagą zbiorową⁴².

Szczególnym kontekstem przekroczenia obcości staje się dla Camusa płaszczyzna językowa. Problem dotyczy tu relacji między postawą absurdalną w sensie wyrażonym w *Micie Syzyfa* a ekspresją człowieka, szczególnie zaś mową (franc. parler). Podjęty zostaje swoisty paradoks myśli, która racjonalnie stara się odnieść do absurdu. Określenie pewnego stanu, czynu, gestu, doświadczenia przez stwierdzenie: „To jest absurdalne”, wyraża coś sensownego, zarazem jednak budzi zasadnicze przekonanie podmiotu o tkwiącym w tych słowach paradoksie.

Owoce tych rozważań Camusa jest konstatacja pochodząca z jego korespondencji z roku 1943⁴³, która następnie znalazła swoje miejsce w *Człowieku zbuntowanym*: „Każda filozofia nie-znaczenia zasadza się na sprzeczności już tylko dlatego, że siebie wyraża. W ten sposób przydaje minimum spójności niekoherencji i wprowadza konsekwencję do tego, co wedle niej samej nie ma następstw⁴⁴. Ów stan minimum spójności wobec niespójności stanowi pierwszy etap trudnej drogi, którą decyduje się przejść kierowany potrzebą sensu i jedności podmiot, doświadczywszy absurdu i obcości treści swojego doświadczenia. Stan ten – dodaje Camus – okazuje się jednak dla podmiotu bardzo niebezpieczny, albowiem bazując na przekonaniu o możliwości trwania jedynie w obrębie rezultatu tego doświadczenia (co Camus utożsamia z postawą absurdalną, postrzeganą teraz a posteriori), podmiot staje się związany z „lustrem”. W szeroko znanej ostatniej wersji *Człowieka zbuntowanego* Camus pisze na temat owej metafory jedynie lakonicznie, wskazując że po doświadczeniu absurdu „trzeba odrzucić grę z lustrem i zająć się ruchem, poprzez który absurd sam siebie przekracza⁴⁵. Brak tutaj choćby wskazania (znika ono podczas licznych korekt manuskryptu Camusa⁴⁶), iż przez „grę z lustrem” pisarz rozumie tragiczną w konsekwencji postawę buntownika, którą wyraża postać Kaliguli.

Swoista fiksacja człowieka na sobie samym, „trwanie przed zwierciadłem”, uniemożliwia mu przekroczenie jedyne go wymiaru obcości, w którym dokonać się może jej transgresja: „Jedyną postawą spójną w nie-znaczeniu byłoby milczenie, gdyby milczenie nie znaczyło również. Absurdalność doskonała usiłuje być niema. Kiedy mówi, to dlatego, że sobie pobbłaża albo, jak zobaczymy, że uważa siebie za tymczasową. To pobbłażanie i uznanie dla siebie

⁴² T e n ż e, *Człowiek zbuntowany*, s. 30.

⁴³ Por. t e n ż e, *Lettre à Pierre Bonnel*, w: t e n ż e, *Œuvres complètes*, t. 1, s. 321.

⁴⁴ T e n ż e, *Człowiek zbuntowany*, s. 14.

⁴⁵ Tamże, s. 16.

⁴⁶ Por. t e n ż e, *Le meurtre et l'absurde*, w: tenże, *Œuvres complètes*, t. 3, 1949-1956, Gallimard, Paris 2008, s. 348n.

świadczy o głębokiej dwuznaczności postawy absurda. Absurd, który ma pretensję do wyrażania człowieka w jego samotności, w pewien sposób każe mu żyć przed lustrem. Rozdarcie pierwotne może teraz stać się wygodą. Rana, którą rozdrapuje się tak pieczołowicie, w końcu daje przyjemność⁴⁷. Znakomite polskie tłumaczenie tego fragmentu nie sprostało niestety francuskiej grze słów w jednym miejscu: Camus zauważa bowiem, że „parler répare”⁴⁸, a więc naprawa sytuacji wyobcowanego człowieka możliwa jest właśnie poprzez mowę. Stwierdzenie to, skłaniające ku poszukiwaniu głębszych związków myśli pisarza z filozofią dialogu, zakłada, iż komunikacja człowieka z człowiekiem jest możliwa, że jest ona pożądana i daje szansę na przekroczenie obcości w wymiarze międzyludzkim. Szansy takiej – w moim przekonaniu – nie wyrażał *Mit Szyfą*, a chronologię tego progresywnego elementu myśli Camusa wskazuje data jego listu do Pierre’a Bonneta, w którym – jak się wydaje – element ten został ujęty po raz pierwszy: „Problem absurdu mógłby dać się sprowadzić do problemu ekspresji i doskonała absurdalność byłaby ciszą. Dlaczegoż by nie? Ponieważ z tej perspektywy usuwa się ze świata to, dla czego warto cierpieć, to, co jest sztuką bądź przyjaźnią”⁴⁹. Milczenie skazuje człowieka na swoiste „zageszczenie” jego doświadczenia, dokonujące się przed wspomnianym metaforycznym lustrem. Jakkolwiek heroiczna miałaby być ta postawa, stanowi ona również niebezpieczeństwo, realizuje się bowiem poprzez kondensację gniewu i buntu w dialogu wewnętrznym, w samotnej konfrontacji z potrzebą przekroczenia własnej obcości. Jak można sądzić na podstawie przytoczonego fragmentu listu, jeśli milczenie nabierze w tym wymiarze charakteru definitywnego, pozbawiamy się możliwości odniesienia do tego, co w rozszerzonej o dialog perspektywie daje człowiekowi możliwość rekonstrukcji sensu.

Proces przekroczenia obcości Camus odtwarza również na płaszczyźnie literackiej, w kolejnych korektach i opracowaniach *Dżumy*. Jest to widoczne zwłaszcza w ewolucji jednej z postaci skonfrontowanych z powieściową zarazą. Postać ta jawi się już od początku książki jako szczególnie ważna w kontekście rozważań o obcości, ponieważ jest to postać obcego w potocznym znaczeniu tego słowa. Rambert, dziennikarz, który przybywa do Oranu, doświadcza horroru zarazy i cierpienia. W pierwszym, wręcz instynktownym odruchu stara się wydostać z miasta, odseparować od problemu, jaki stanowi traumatyczna sytuacja, w której się znalazł. *Dżuma*, będąc kroniką konfrontacji z wieloznaczną zarazą, przedstawia szerokie spektrum postaw człowieka w obliczu doświadczenia absurdu i „zderza” te postawy ze sobą. W tym kontekście szczególnie trudną drogę przebywa właśnie Rambert: jego cel i sens życia nie

⁴⁷ T e n ż e, *Człowiek zbuntowany*, s. 14n.

⁴⁸ T e n ż e, *L'Homme révolté*, s. 68.

⁴⁹ T e n ż e, *Lettre à Pierre Bonnel*, s. 321.

znajdują się w obrębie murów Oranu. Droga dziennikarza do braterstwa obarczona jest podwójnym wyrzeczeniem: tym związanym z ryzykiem, jakie niesie z sobą zaraza, i tym, które polega na pozostawieniu wspólnoty, której zaznał (miłości) w imię nowo odkrytego braterstwa z ludźmi: „Zawsze myślałem, że jestem obcy w tym mieście i że nie mam tu z wami nic wspólnego. Ale teraz, kiedy zobaczyłem to, co zobaczyłem, wiem, że jestem stąd, czy chcę tego, czy nie chcę. Ta sprawa dotyczy nas wszystkich”⁵⁰. Postawa Ramberta wskazuje, że wobec doświadczenia ogromnego cierpienia innego człowieka nie można pozostać obojętnym – na tym właśnie gruncie dołącza on do wspólnoty zaangażowanej w konfrontację z zarazą, co stanowi zarazem formę przekroczenia obcości. Dla Ramberta decyzja dołączenia do wspólnej walki jest wyrzeczeniem – rezygnacją z osobistego szczęścia – ale podejmuje ją w przekonaniu, że gdyby odmówił pomocy innym, jego indywidualne szczęście nie byłoby możliwe. Znamienne jest, że wszystkie istotne decyzje podejmowane przez bohaterów *Dżumy* zostały wkomponowane przez Camusa w symetryczne dialogi, w których strony zawsze wykazują i akcentują wzajemne zrozumienie. Sytuacja obrazowanej w taki sposób komunikacji zostaje celowo odwrócona, gdy Camus, pragnąc ukazać skrajne konsekwencje nihilizmu i pozostania w sferze obcości na poziomie międzyludzkim, przeciwstawia taki dialog cynicznej postawie Jeana-Baptiste’a Clamence’a z *Upadku*, swojej ostatniej ukończonej powieści. W kontraście do postaw bohaterów *Dżumy* Clamence uznaje, że życie we wspólnocie zawsze łączy się z dominacją jednych ludzi nad innymi i nie pozostawia możliwości dialogu. Poprzez „spowiedź” Clamence’a Camus ukazuje niebezpieczeństwo, jakie grozi człowiekowi, gdy konfrontuje się on z obcością własną oraz z obcością innego człowieka. Nawiązując do koncepcji „parler répare”, można powiedzieć, że Clamence poprzez swoją postawę ukazuje akty mowy zniewalające, dominujące, zmieniające dialog w nieustający monolog. Przeciwwagą dla tej wizji jest w przekonaniu Camusa rodzaj wspólnoty związany z omówioną w *Człowieku zbuntowanym* koncepcją „miary”, realizującą się poprzez jednoczesną negację (na przykład sprzeciw wobec cierpienia) i afirmację (uznanie dla innego, jakie zawiązuje się między ludźmi po doświadczeniu cierpienia). Koncepcja ta wyraża się w uznaniu ograniczeń człowieka, zarówno poznawczych, jak i moralnych, które nie prowadzą jednak do postawy rezygnacji, lecz raczej do wiary, że wzajemne zrozumienie i uznanie (wynikające z odkrycia wspólnotowego, źródłowego sprzeciwu wobec niesprawiedliwości i cierpienia) może stać się punktem odniesienia dla działań w imię wspólnej nam wszystkim natury ludzkiej⁵¹. Niezależnie od oceny (w przeważającej mie-

⁵⁰ T e n ż e, *Dżuma*, tłum. J. Guze, Jota, Warszawa 1991, s. 137.

⁵¹ Warto zaznaczyć, że sugestia, iż człowieka łączy z drugim człowiekiem wspólna ludzka natura (por. t e n ż e, *Człowiek zbuntowany*, s. 24), stanowi o jednoznacznej odrębności myśli Ca-

rze krytycznej), jaką owemu projektowi wystawiła współczesność w osobach francuskich intelektualistów lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku, trzeba w konkluzji zauważyć, że zarówno w koncepcji *Człowieka zbuntowanego*, jak i w nigdy nieukończonym projekcie *Mitu Nemezis*⁵² obcość – przede wszystkim w obszarze relacji człowieka z człowiekiem – ukazana jest jako doświadczenie zdecydowanie możliwe do przekroczenia, pozwalające na znacznie efektywniejszą konfrontację z tymi jej metafizycznymi wymiarami, które, w przekonaniu autora stanowią mają nieprzekraczalną granicę człowieczeństwa.

musa od egzystencjalizmu. Różnica ta, rysująca się w sposób szczególnie wyraźny w odniesieniu do kwestii wolności człowieka, stała się polem dla słynnej polemiki, która przetoczyła się przez strony „Les Temps Modernes” w roku 1952, po publikacji *Człowieka zbuntowanego*, skutkując zerwaniem przyjaznych stosunków Camusa i Sartre’a.

⁵² Jedyne opublikowane w języku polskim dzieło, które pozwala na zrozumienie progresji filozoficznej myśli Camusa, to *Pierwszy człowiek* (zob. t e n ż e, *Pierwszy człowiek*, tłum. J. Guze, W.A.B., Warszawa 2015); fragment powieści, którą Camus pisał na krótko przed tragiczną śmiercią. Miała ona być elementem cyklu obejmującego także esej filozoficzny *Mit Nemezis* oraz sztukę teatralną *Don Faust*. Na temat ostatniego okresu twórczości Camusa zob. R.L. de A r a ú j o, *Le Mythe de Némésis Les traces du dernier essai d'Albert Camus*, Journée Albert Camus, Buenos Aires, 2015.