

pretensji do M. Barthélemy-Madaule, że nie posunęła swej interpretacji pism Teilharda aż tak daleko. To co zawiera jej książka jest w dostatecznym stopniu rewelacyjne w całej literaturze Teilhardowskiej i ukazuje niedostrzegany dotąd aspekt uniwersalistycznej przecież filozofii Teilharda, która zawiera w swym wnętrzu ukryte niejako napięcia i sprzeczności dostrzegane zazwyczaj przez tak zwanych filozofów egzystencji.

Tadeusz Płużański

PRÓBA SYSTEMATYZACJI MYŚLI FILOZOFICZNEJ ALBERTA CAMUSA

Peter Kampits, *Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus und Humanismus Albert Camus*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1968, ss. 178.

Peter Kampits w swej rozprawie habilitacyjnej *Mit o człowieku. O ateizmie i humanizmie Alberta Camusa* podjął próbę możliwie pełnej rekonstrukcji myśli filozoficznej Alberta Camusa. Nie była przeto jego zamiarem dyskusja ani polemika z postawą filozoficzną Camusa. O konieczności i słuszności takiego przedsięwzięcia nie trzeba chyba nikogo przekonywać, implikuje je specyfika całości dorobku Camusa, na który składają się powieści, opowiadania, dramaty i eseje filozoficzne. Różnorodność twórczości Camusa, rezygnacja z akademickiej terminologii i systematyki, dążność do maksymalnych efektów estetycznych były źródłem wielu nieporozumień interpretacyjnych, niewłaściwie zaadresowanych zarzutów, a przede wszystkim, zdaniem Kampitsa, stały się przyczyną niedoceny doniosłości i wielkości filozoficznych poszukiwań Camusa.

W tej sytuacji nie tylko należy pozytywnie ocenić zamiar systematycznego wykładu całości myśli filozoficznej Camusa, ale należy uznać, że była to jedyna uprawniona z metodologicznego punktu widzenia droga postępowania. Alternatywa ta jednak implikuje znaczne trudności, które koncentrują się wokół jednego zasadniczego problemu: jak przełożyć obrazowy język artystyczny na dyskursywny język filozoficzny? Kampits zdecydował się w tym wypadku na rozwiązanie kompromisowe, rezygnując z pełnego przekładu, uzupełnia swój wykład obszernymi i licznymi cytacjami z artystycznych utworów Camusa.

Każda rekonstrukcja zakłada pewną perspektywę ogarniającą poddane jej zabiegom elementy, jakiś punkt spojrzenia, który jest zarazem punktem wyjścia i który jest decydujący dla wyglądu zrekonstruowanej całości, a który w omawianym wypadku będzie po prostu najogólniejszą charakterystyką filozofii Camusa. Według Kampitsa, filozofia Camusa daje się pojąć tylko jako opozycja względem chrześcijaństwa, jako rezultat poszukiwań właściwej rzeczywistości i istoty człowieka przez człowieka, który odrzucił Boga. Ateizm Camusa nie jest jednak rezultatem interpretacji wyników pozytywnych nauk przyrodniczych, lecz ma charakter wyznania, które wypływa z obrony wartości specyficznie ludzkich. Doktryna chrześcijańska implikuje, wedle Camusa, akceptację zła, cierpienia i śmierci jako tajemnicy niepojętego Boga, który jest dla niego nie do pogodzenia z Bogiem miłości i miłosierdzia. Nieodłączną konsekwencją odrzucenia Boga jest, według Camusa, bezsensowność i absurdalność ludzkiego „bytu-w-świecie”. Poszukiwania Camusa idą właśnie w kierunku przewyciężenia owych przypadłości ludzkiej

sytuacji, są poszukiwaniami sensu człowieczego bytu w świecie bez Boga, w świecie absurdu.

Wokół trzech form stosunków człowieka ze światem — *empeiria*, *theoria*, *poiesis* — zorganizował Kampits swoją rekonstrukcję myśli filozoficznej Camusa.

Prześledźmy, w skrócie, wyróżnione przez Kampitsa trzy poziomy filozoficznych rozważań Camusa.

Empeiria nie jest dla Camusa doświadczeniem dostarczającym materiału umysłowi, lecz wyprzedzającym wszelką relację poznawczą ontycznym, zachodzącym wyłącznie w sferze zmysłowo-cieleśnej, stosunkiem człowieka ze światem. Jedyne na poziomie *empeiria*, w bezpośrednim zmysłowo-cieleśnym kontakcie z przyrodą, w rozplnięciu się w niej i w stopieniu się z jej wielością i różnorodnością człowiek może żyć w upragnionej jedności z naturą. Owa afirmacja ziemi i natury, która jest właściwą ojczyzną człowieka, niewinność i czystość owej egzystencji ludzkiej i wreszcie samo szczęście mające swe źródło w doświadczeniu nieskończonej wielości aspektów cielesnego bytu — wszystko to zostaje poddane w wątpliwość w przeżyciu, które nieubłagane nasuwa się właśnie w momencie najwyższej pełni życia, w doświadczeniu śmierci. Człowiekowi zorientowanemu na zmysłowo-cieleśną wspaniałość i bogactwo świata fenomen śmierci jawi się dwójako: z jednej strony śmierć jest okrutnym i strasznym wydarzeniem, końcem naszej jedynej egzystencji; z drugiej jednak, dopiero poprzez śmierć życie człowieka zyskuje swą pełnię, niepowtarzalność, wielkość i jedyność. W tym sensie śmierć jest już „wewnątrz” życia, jest jego odwrotną stroną, zaś życie i śmierć są tylko dwoma aspektami tego samego bytu. Śmierć, jako potencjalnie stale obecna w życiu, zwraca człowieka całkowicie ku teraźniejszości, gdyż przyszłość przez możliwość śmierci jest poddana w wątpliwość. Dla człowieka, który śmierć ujmuje świadomie jako integralną część swojej egzystencji i który nie unika stałej z nią konfrontacji, jedynym znaczącym porządkiem czasowym jest teraźniejszość; nieosiągalna nieśmiertelność zamienia się dla niego w trwanie chwili. Jednak nawet najbardziej świadome pojęcie śmierci nie może wyzwolić nas z uczucia strachu, grozy i brutalności, z jaką wkracza ona w życie człowieka, dla którego nie ma innych niż zmysłowo-cieleśne prawdy, gdyż śmierć jest dla niego absolutnym końcem, śmiercią bez nadziei.

Jedyną możliwą formą bytowania w świecie bez Boga, w świecie, w którym śmierć jest absolutnym końcem, jest sposób życia Meursaulta z *Obcego*, dla którego jedyną rzeczywistością naprawdę istniejącą jest sfera zmysłowo-cieleśna i tylko to przedstawia dla niego jakąś „wartość” i jest zarazem „prawdziwe” i „sensowne”, co dane jest mu w bezpośrednim kontakcie zmysłów z rzeczywistością. Wszystko inne, co w powszechnym, naukowym, filozoficznym i religijnym mniemaniu ukazuje się jako wartość, sens lub prawda, funkcjonuje w wymiarze niedostępnym Meursaultowi, w wymiarze, w którym jest on „obcym”. Obcość Meursaulta, która jest obcością „ludzkiego” świata, jego wartości i celów, osiąga swą własną rzeczywistość w *Nieporozumieniu*. Postacie *Nieporozumienia* nieodwołalnie utraciły ową dla Meursaulta niewątpliwie osiągalną w płaszczyźnie zmysłów jedność ze światem. Obce ludziom, sobie samym i światu, są one wydane na pastwę ślepego i niezrozumiałemu losowi, którego końcem jest śmierć.

W tym miejscu zaczyna się nowy poziom myśli filozoficznej Camusa — *theoria*. Jest ona wyrazem nowej formy stosunku człowieka ze światem, wyrosłej na gruncie ontycznego rozdarcia, którego doświadcza człowiek w momencie rozpadu pierwotnego poczucia jedności z naturą.

Postawiony wobec swej egzystencji człowiek koncentruje się na jednym —

podstawowym dla Camusa pytaniem filozoficznym — pytaniu o sens życia. Pytanie to implikuje jednak dalsze pytania o sens świata, sens rzeczywistości i bytu w ogóle. Pytanie to ma dla człowieka sens zasadniczy, gdyż idzie „o jego być albo nie być”, jest pytaniem egzystencjalnym, rozstrzygającym o życiu lub śmierci człowieka i łączy się bezpośrednio z naczelnym dla Camusa problemem filozoficznym — problemem samobójstwa. Na pierwszych stronach *Mitu Syzyfa* czytamy: „Jest tylko jeden rzeczywiście poważny problem filozoficzny: problem samobójstwa. Rozstrzygnięcie, czy warto żyć czy nie, jest tożsame z odpowiedzią na podstawowe pytanie filozofii”. Ostateczna zasada, w której sens ludzkiego bytu, podobnie jak sens świata, rzeczywistości i bytu w ogóle byłby zawarty, pozostaje dla umysłu nieosiągalna. Obudzony duch szuka totalnego i całkowitego wyjaśnienia zagadki swej egzystencji, natrafia zaś tylko na niedorzeczności i sprzeczności. Owa zasadnicza niemożność znalezienia odpowiedzi prowadzi Camusa do sytuacji absurdu, która jest dla niego „metafizycznym stanem świadomego człowieka”.

W sytuacji absurdu myślenie doświadcza swej bezsilności względem rzeczywistości. Prawda okazuje się czymś, co jest równie mało dla myśli uchwytne jak jedność, sens, zasada lub absolut, krótko mówiąc, wszystko to, co stanowi właściwy cel myśli. W swoim radykalizmie myśl nie może zadowolić się tymczasowością i prawdopodobieństwem, lecz chce poznać i wyjaśnić wszystko, przeniknąć całość bytu aż do ostatniej zasady. Ale właśnie owa ostatnia racja pozostaje dla myśli nieosiągalna. Myślenie — chcąc coś odkryć, czego samo nie może pomyśleć — doświadcza w dążności do owej racji swych granic. Dla Camusa rozdzwięk pomiędzy roszczeniami a możliwościami myśli, nieosiągalność poznania racji i całej rzeczywistości jest jedyną pewnością niezmiennie na ciemności i sprzeczności natrafiającej myśli. Tym samym stan absurdu jest dla niego „rozjaśnionym rozumem, który ustalił swoje granice”. Z tego stwierdzenia wynikają istotne konsekwencje dla zachowania się człowieka. Przede wszystkim konieczne jest utrzymywanie i ochranianie tej jedynej pewności, jeśli myśl nie ma zanegować swojej *clarté* i *lucidité*. Każda próba wyjścia poza tę pewność, przekroczenia granic obowiązujących myśl prowadzi do zanegowania jej samej, do skoku w transcendencję, do „filozoficznego samobójstwa”, które Camus zarzuca Kierkegaardowi, Jaspersowi i Szestowowi.

Przyjęcie za jedyną pewność twierdzenia głoszącego absurdalność człowieczego „bycia-w-świecie” rodzi pytanie, czy owa sytuacja absurdu nie żąda w myśl konsekwentnej logiki — samobójstwa faktycznego, znoszącego ów stan absurdu. Negację samobójstwa jako możliwej konsekwencji doświadczenia absurdu widzi Camus w metafizycznym buncie, w którym absurdalne jest potwierdzane i uznawane, a zarazem stale od nowa poddawane w wątpliwość. Samobójstwo nie jest logicznym zakończeniem buntu, lecz jest ono z powodu zgody, która leży u jego podstaw, wręcz czymś przeciwnym — uznaniem granic, gdy tymczasem w buncie immanentnie zawarte jest dążenie do poznania niemożliwego. Utrzymywany przez całą długość egzystencji bunt nadaje dopiero życiu jego wartość i wielkość.

Podtrzymywany przez bunt stan absurdu nie może być, z racji równoważności wszystkich doświadczeń i działań człowieka absurdu, źródłem żadnych norm moralnych. Egzystencja człowieka absurdu, której naczelnym hasłem jest *vivre sans appel* nie może być w żaden sposób określona w kategoriach treściowo-jakościowych, lecz co najwyżej w kategoriach ilościowo-formalnych, nie jako *vivre le mieux*, lecz jako *vivre le plus*. Najogólniej rzecz biorąc, postawę *vivre le plus* cechuje świadomy bunt przeciwko absurdowi i maksymalne doświadczenie wielości aspektów rzeczywistości, mówiąc krócej, maksymalnie intensywne życie.

Vivre le plus nie jest jednak określone żadnymi regułami ani normami, można ową postawę unaocznic jedynie na przykładach postaci, których egzystencja była realizacją jedynego — w świecie bez wartości i sensu, bez nadziei i przyszłości — możliwego sposobu życia. Postaciami absurdu jest dla Camusa Don Juan, aktor i zdobywca. Na głównego bohatera absurdu kreował Camus Syzyfa, którego egzystencja w Tartarze jest przykładem samorealizacji człowieka wolnego od wszelkiej transcendencji, negującego wszystko co przekracza ludzką rzeczywistość, afirmującego w pełni swój własny ludzki los. Wszelka próba wyjścia poza rzeczywistość czysto ludzką musi zakończyć się niepowodzeniem, podobnym klęsce bohatera Camusowskiego dramatu *Kaliguli*. Nie mogąc pojąć losu, sam czyni się on losem dla innych. Samoubóstwienie Kaliguli pogłębia jednak tylko jego obcość. Podczas gdy Meursault z *Obcego* zachował w sferze zmysłowo-cieleśnej więź z innymi i z naturą, Kaligula znajduje się w wiecznej samotności. Jedyna osiągalna przez człowieka jedność, jedność człowieka z naturą, pozostanie dla niego na zawsze niemożliwością. Kaligula poszukując wartości absolutnych uprzedmiotowił swoich poddanych — doświadczenie absurdu doprowadziło go w konsekwencji do morderstwa. Czy i jak jest więc możliwa w stanie absurdu realizacja wartości istotnie ludzkich? Skąd rodzi się owo „ludzkie” w człowieku, jeśli nie może wypłynąć tylko z samego absurdu?

W tym miejscu wprowadza Camus zasadę *solidarité*, której źródła tkwią w uświadomieniu sobie przez ludzi wspólności w odczuwaniu tragicznego rozdarcia doświadczanego w sytuacji absurdu. *Solidarité* jest podstawowym doświadczeniem człowieka zbuntowanego. W sytuacji absurdu cierpienie jest doświadczane przez wyobcowane indywiduum. *L'homme révolté* czyni decydujący krok naprzód i uświadamia sobie, że dzieli owo cierpienie i obcość z wszystkimi ludźmi. Zło, które dla *l'homme absurde* było jego własnym, niejako prywatnym tylko doświadczeniem, jest dla człowieka zbuntowanego „wspólną dzumą” wszystkich ludzi, staje się źródłem wspólnoty, przewyciężającej samotność i izolację jednostki. W buncie dokonuje jednostka „transcendencji” do innych, którą Camus określa jako *transcendence horizontale*, w przeciwstawieniu do *transcendence verticale*, będącej rezultatem filozoficznego samobójstwa. Człowiek zbuntowany nie jest wyłączone tylko człowiekiem negującym, lecz także afirmującym. W buncie dokonuje się akceptacja przez człowieka tej części samego siebie, którą widzi on jako uciśnioną przez ową moc, przeciwko której się buntuje. Częścią tą jest natura ludzka, która dopiero w buncie może się ujawnić, a która jest podstawą ludzkiej wspólnoty. Natura ludzka, pierwotna względem wszelkiego działania, nie ma jednak nic wspólnego z abstrakcyjną ideą człowieka, a ujawnić się może tylko w płaszczyźnie egzystencji. Natura ludzka jest więc źródłem buntu, ale też dopiero w buncie może się ona ujawnić; bunt należy więc rozumieć jako proces wartościotwórczy, a w konsekwencji jako jedyną możliwą alternatywę względem chrześcijaństwa, jedyną możliwą postawę „człowieka bez Boga”.

W planie *theoria* człowiek doświadcza swej obcości, jest wygnańcem z pierwotnego raju jedności ze światem osiągalnej w *empeiria*. Dopiero w wyróżnionej przez Kampitsa *poiesis* Camusowski człowiek zbliża się ponownie do „tajemnicy życia”, która, wedle Camusa, zbiega się z „tajemnicą sztuki”. Sztuka dąży do zmiany, przekształcenia rzeczywistości w celu przywrócenia pierwotnej jedności. Dzieło sztuki, a szczególnie powieść, jest swoistą korekturą rzeczywistości, nowym konkurencyjnym względem niej bytem, w którym bezkształtność, rozdarcie i nie trwałość rzeczywistości zyskuje swoją formę, jedność i trwałość. Ani afirmujący totalnie rzeczywistość realizm, ani też oderwane od rzeczywistości usiłowania czy-

sto formalne nie prowadzą jednak do uzyskania upragnionej jedności. Tylko i wyłącznie na gruncie jedności formy i treści jest możliwa realizacja jedności języka i rzeczywistości, człowieka i świata, myślenia i bytu. Sztuka podejmuje więc próbę stworzenia w nowym planie utraconej pierwotnie jedności. W jedności, która ma równie obowiązujący charakter co mit dla człowieka całkowicie żyjącego w jego wymiarze, doświadcza twórca sensu i podstaw swej egzystencji. Jedność ta zasadza się na afirmacji piękna w rzeczywistości, co implikuje afirmację natury, która jest jego źródłem i jedynym właściwym domem człowieka.

Powrót do jedności z naturą z poziomu *empeiria* jest oczywistym regresem. Kampits poddaje w wątpliwość możliwość cofnięcia się do owej pierwotnej jedności, po uświadomieniu sobie przez człowieka absurdalności jego istnienia.

Dalsze uwagi krytyczne Kampitsa odnośnie ostatecznych rezultatów myśli filozoficznej Camusa skupiają się wokół specyficznie rozumianej przez Camusa natury i roli jej w samookreśleniu się człowieka. Natura dla Camusa jest jednością rzeczywistości realnej i symbolicznej, ujawniającą się w wywołanym przez sztukę pięknie jako „żywa transcendencja”, w którą człowiek jest wtopiony i przez którą jest zdeterminowany, podobnie jak przez pierwotny mit, który nie jest li tylko opisem niepojętego i tajemniczego właśnie w celu zniesienia tajemnicy, lecz jest jednością człowieka i świata, myśli i buntu, elementu boskiego i ludzkiego, sensu i zjawiska, jest całością rzeczywistości człowieka. W związku z taką interpretacją jako mit pojętej natury, w której człowiek znajduje swój sens i podstawę swego bytu stawia Kampits pytanie, czy ów człowiek nie staje się sam mityczną postacią, czy Camus nie stwarza nowej transcendencji, transcendencji mitu-natury. Kampits, wskazując na niedokończoność dzieła Camusa, wzbrania się przed jednoznaczną odpowiedzią, zdaje się jednak uważać, iż Camusowi nie udało się dać alternatywnej w stosunku do chrześcijaństwa odpowiedzi na dręczące go pytanie o sens życia ludzkiego w świecie bez Boga.

Gerhard Kloska

O NAUKOWY AUTORYTET AKSJOLOGII

Oleg G. Drobnickij, *Mir ożiwskich przedmiotow. Problem cennosti i marksistskaja filozofia*, Izdatielstwo politiceskoj literatury, Moskwa 1967, ss. 351.

Książka Olega Drobnickiego, *Swiat przedmiotów powołanych do życia*, z podtytułem *Problem wartości i filozofia marksistowska*, jest pracą ambitną i ciekawą.

Pierwszą część stanowi krytyczny szkic historii tzw. „problemu wartości” i jest próbą rozrachunku autora z aksjologią tradycyjną. Drobnicki wspomina na wstępie, że pisze pod wrażeniem dyskusji na temat problematyki wartości, która odbyła się w Tbilisi, w październiku 1965 r.¹ W dyskusji mieszały się dwa zagadnienia: 1) czy należy w ogóle badać wartości i 2) jakie stanowisko winna zająć filozofia marksistowsko-leninowska wobec tzw. problemu wartości. Przedmiotem sporu okazało się tylko drugie zagadnienie. Zdaniem autora, „problem wartości” obejmuje

¹ Podobne dyskusje odbyły się w grudniu 1964 i w maju 1965 roku. Pisze o tym F. Bałakina w artykule *Problemy cennostej — wnimanije issledowatielej*, „Woprosy Filozofii” 9, 1965. Krótkie omówienie tego artykułu znajdzie czytelnik w sprawozdaniu E. Zy-ro, „Woprosy filozofii” o naukowości etyki, „Etyka” 2, 1967, s. 313—314.