

STANISŁAW ZAPASNIK

Poglądy etyczne Alberta Camusa

Zadaniem głównym tego artykułu jest próba rekonstrukcji podstawowych założeń aksjologicznych etyki Camusa. Rekonstrukcja taka jest zadaniem niełatwym z dwu przynajmniej powodów:

1) Camus nie był filozofem akademickim. Był przede wszystkim artystą wypowiadającym się przy pomocy eseju filozoficznego, powieści, dramatu, noweli. Zawarty w nich materiał nie jest bynajmniej jednoznaczny i sprzyja powstawaniu nieporozumień interpretacyjnych. Niezależnie od trudności, jakie stwarza egzegeza tekstów półdyskursywnych, jakimi są „eseje filozoficzne” Camusa, osobnym problemem staje się odczytanie jego poglądów li tylko z tekstów literackich: powieści, dramatu. W przypadku twórczości literackiej Camusa prawdopodobieństwo trafnego odczytania jego myśli zmniejszają znacznie pewne osobliwości jego poetyki, które pokażemy, omawiając podstawowe założenia estetyki przez niego stworzonej.

2) Druga, nie mniej istotna trudność, jaką napotyka próba rekonstrukcji „etyki” Camusa, również pozostaje w bezpośrednim związku ze specyficzną formą, w jakiej wyrażone zostały jego poglądy moralne. Camus nie zostawił po sobie żadnego „systematyzującego” wykładu etyki normatywnej, zawierającego wypowiedziane *explicite* podstawowe tezy aksjologiczne oraz pewien dobór wywiedzionych z nich szczegółowych ocen i dyrektyw moralnych, sformułowanych z myślą o jakichś elementarnych, najczęściej powtarzających się lub szczególnie ważnych — w przekonaniu ich autora — sytuacjach życiowych. Zamiast takiego wykładu dysponujemy jedynie rozrzuconymi, nawet obficie, w interpreto- wanych tekstach wypowiedziami wartościującymi, częściowo o charakterze postulatywnym, nie wyróżnionymi jednak w żaden specjalny sposób (np. chociażby przez zebranie ich w dziele z terminem „moralność” czy „etyka” w tytule) jako moralne. Warunkiem wstępnym rekonstrukcji jest

wyłonienie z badanego tekstu wypowiedzi o charakterze aksjologicznym; zebrane umożliwiają one odtworzenie tych nadrzędnych (tj. należących do wyższego piętra systemu dedukcyjnego) tez aksjologicznych, z których zostały — niekoniernie świadomie — wywiedzione i przy pomocy których były uzasadniane. Już te wstępne zabiegi utrudnia częstokroć niepewność naszych intuicji co do charakteru poszczególnych wypowiedzi, które pozornie sformułowane w formie opisowej, dopiero w wyniku dodatkowych analiz (sprowadzających się do wykazania, że w określonym zdaniu jakiś termin, występujący uprzednio w tym samym tekście w funkcji opisowej, użyty został jako termin aksjologiczny) ujawniają swoją treść wartościującą. Zdarzyć się więc może, że pewne ważne dla rekonstrukcji poglądów etycznych autora sądy wartościujące pozostaną nie rozpoznane jako takie. Tym bardziej niebezpieczeństwo to jest realne w przypadku Camusa, posługującego się w większości swych esejów językiem zbliżonym do języka liryki, który to język — ze względu na bogactwo użytych w nim określników, wyrażających doznania podmiotu lirycznego — budzi skojarzenia emocjonalne podobne do tych, jakie zdają się łączyć z uczuciami apulsji i repulsji w ogóle. Odróżnienie sądu o wartościach od sądu o faktach, z powodu wspomnianej właściwości jego języka, zacierającego różnice pomiędzy oceną a opisem, jest więc szczególnie trudne, nierzadko nawet niemożliwe. Właściwa wszakże trudność — na jaką chcielibyśmy tu wskazać — odsłania się dopiero wtedy, gdy spośród zebranych już i opracowanych wypowiedzi wartościujących przychodzi nam wyróżnić te, których przedmiotem są sprawy moralności.

Sygnalizując tę trudność, nie sądzimy jednak, aby stanowiła ona — jeśli spełnione zostaną pewne warunki — przeszkodę, pozbawiającą rezultaty wysiłku odtwórczego całkowicie wartości poznawczej. Byłaby nią wówczas, gdyby rekonstruujący, kierując się osobistymi preferencjami, negując zależności zachodzące pomiędzy poszczególnymi ocenami i postulatami, o ile zdają się one wiązać ze sobą w sposób intuicyjnie ujmowalny, wyłączał niektóre z nich z zakresu moralności, tym samym zubożając lub częściej jeszcze deformując treści rekonstruowanych przez siebie zasad i ideałów. Jeśli natomiast zauważa istnienie tego rodzaju zależności i powiązań pomiędzy wypowiedziami wartościującymi, jakimi dysponuje i usiłuje odtworzyć treści tych podstawowych, najbardziej ogólnych tez aksjologicznych, które stanowią fundament ich występowania, zawieszając przy tym zupełnie swoje przekonania moralne, starając się nie narzucać ich w najmniejszym nawet stopniu badanemu autorowi, a więc kiedy, i na ile, uda się mu oczyścić rekonstruowane poglądy z własnych sądów wartościujących, jedynie wtedy trud jego przynieść może wyniki, które — chociaż przypuszczalnie nie we wszystkim zgodne z nimi — będą najbliższe poglądów odtwarzanych. Uzyskane w ten sposób rezultaty, jeśli

nawet staną się przedmiotem sporu między zwalczającymi się tradycjami etycznymi, skłonnymi czy to zatwierdzać je, czy też odrzucać jako nie mieszczące się w granicach zakresowych wyznaczanych przez nie pojęciu moralności, to jednak straty własne autora myśli badanej będą mniejsze, choćby zawsze występować ona miała w swych dalszych recepcjach pod różnorodnymi i zmiennymi nagłówkami.

Powyższy przegląd trudności, które nastęrcza interpretacja myśli moralnej Camusa, nieuchronnie prowadzić musi do negatywnego wniosku co do możliwości całkowicie adekwatnej jej rekonstrukcji. Oczywiście nie dotyczy to ogółu wyników uzyskanych — wiele wśród nich jest pewnych, wiele co najmniej bardzo prawdopodobnych. Wszelako wskazane tu dotąd czynniki (pomijając inne nawet, nie mniej istotne) powodują, że zawsze w poglądach etycznych Camusa pozostają jakieś niedopowiedzenia, niejasności i luki, które odtwarzający uzupełnić musi swoimi domniemaniami, najczęściej dowolnymi, lub — przynajmniej — nie w pełni dającymi się uzasadnić w oparciu o materiał, jakim dysponuje. Dlatego praca ta nie aspiruje ku temu, aby dać jeszcze jedno „ostateczne” rozwiązanie spornych kwestii, jakich wiele dostarcza interpretacja myśli Camusa. Poprzestając tedy na sygnalizowaniu ich, w miarę jak będą się przed nami odsłaniały, chcemy zająć się przede wszystkim kluczowym — naszym zdaniem — problemem doktryny, mianowicie próbą permanentnie ponawianą, wyzwolenia jednostki na drodze przebudowy jej świadomości i proponowanymi sposobami realizacji tego zamierzenia. Nie zamierzamy natomiast zajmować się ani sprawą źródeł bezpośrednich doktryny, ani też podejmować z nią dyskusji ograniczając się do krytyki immanentnej w toku przeprowadzanych analiz oraz — w zakończeniu pracy — nakreślenia głównych kierunków ewentualnego ataku z pozycji marksizmu.

*

Poglądy Camusa bezustannie ewoluowały. Wyróżniam trzy fazy tej ewolucji:

1) 1937—1942. W okresie tym powstawały takie utwory Camusa jak: Zbiory esejów: *L'Envers et l'endroit* (1937), *Noces* (rok wydania 1939; poszczególne eseje były pisane w latach 1937—1939), *Le Mythe de Sisyphe* (rok wydania 1942; poszczególne eseje powstawały w latach 1938—1940), dramat *Le Malentendu* (rok wydania 1944, pisany w latach 1939—1940) oraz powieść *Obcy* (rok wydania 1942; pisana w latach 1937—1939).

2) 1942—1948. Z tego okresu datują się *Lettres à un ami allemand* (pisane w latach 1943—1945), powieść *Dżuma* (powstała między 1942 a 1947 rokiem) oraz dramat *Caligula* (pierwszy szkic *Caliguli* powstał już w roku 1938, praca nad sztuką została jednak przerwana przez wojnę;

ponownie do jej pisania przystąpił Camus dopiero w latach 1942—1944) i *L'État de siège* (1948),

3) 1948—1957. Powstają wtedy zbiory esejów: *Człowiek zbuntowany* (1951) i *L'Été* (rok wydania 1954; znalazły się w nim także eseje z lat 1940—1953), powieść *Upadek* (1956), dramat *Les Justes* (1950) i zbiór opowiadań *Wygnanie i królestwo* (1957)¹.

ETYKA ILOŚCI

Już pierwszy tom esejów *L'Envers et l'endroit* (1937) przynosi problematykę moralną, która będzie przedmiotem rozważań Camusa w całej jego twórczości z tego okresu. Centralnym tematem tych pięciu esejów (będących właściwie ni to esejami filozoficznymi, ni to krótkimi opowiadaniem, zawierającymi wiele momentów autobiograficznych) jest analiza świadomości młodzieńca, dokonującego ustawicznej konfrontacji swojej młodości z pełną rezygnacją starością swoich rodziców, bogactwa swej fizycznej egzystencji ze świeżo nabytym przeświadczeniem o nieuniknionej przemijalności bytu ludzkiego, swojej egzaltacji zmysłów z wyrzeczeniami i ograniczeniami narzucanymi przez religię i reguły życia społecznego. Aby w wyniku owych bezustannie prowadzonych porównań dojść do postawienia sobie, po raz pierwszy autentycznie, pytania o sens życia ludzkiego, i, jednocześnie, negacji tych odpowiedzi na nie, jakie — realizowane przez spotykanych wokół siebie ludzi — znajduje w swym otoczeniu.

Następny utwór Camusa, zbiór esejów *Noces* (1939) nie przynosi nowej problematyki etycznej. Jeśli jednak *Noces* można uznać za kolejny etap ewolucji doktryny moralnej Camusa, to przede wszystkim dlatego, że podczas gdy w *L'Envers et l'endroit* została ona wyłożona w postaci rozrzuconych gdzieś tam luźnych refleksji etycznych, nie powiązanych ze sobą w sposób, który by pozwalał widzieć w nich wyraz pomysłów, łączących się w jakąś względnie jednolitą całość, sformułowanych nazbyt ogólnikowo, aby dało się na tej podstawie dostatecznie zorientować co do treści występujących tam kategorii i zasad, to drugi, a omawiany właśnie jego utwór, dzięki zawartym w nim wartościowaniom niektórych konkretnych sytuacji wyróżnionych, a nawet podjętej próbie ukazania normatywnego wzorca osobowego², dostarcza nam już, i to obficie, materiału, który

¹ Podział ten przypomina, również co do jego kryteriów, podział twórczości Camusa dokonany przez Alberta Maquet — *Albert Camus — The Invisible Summer*, New York 1958.

² Za taki właśnie przyjmujemy rozproszone uwagi Camusa o powołaniu człowieka, realizowanym jakoby najlepiej przez „des jeunes gens sur les plages de Méditerranée” (*Noces*, Paris 1950, s. 47). O ile jeszcze w *Noces* istnieje — jak się wydaje — całkowita adekwatność pomiędzy wizją „młodzieńca na plaży” a ideałem człowieka, o tyle w późniejszej twórczości Camusa odpowiedniość ta nie jest

w zasadzie wystarcza dla poznania przekonań moralnych autora i zdaje się świadczyć o stale postępującym rozwoju jego poglądów.

Zanim przejdziemy do szczegółowego ich omawiania, warto wskazać na narzucającą się przy lekturze tych dwu młodzieńczych dzieł Camusa swoistość wykładu jego przekonań moralnych, która wydaje się być odblaskiem pewnych charakterystycznych osobliwości samej doktryny. Zarówno w *Noces*, jak i w *L'Envers et l'endroit* Camus nie stara się poprzez wypowiedzianych tam sądów wartościujących przez odwołanie się do jakiejś wiedzy o faktach, która by mogła służyć — jak to miało miejsce w całej niemal historii etyki — za teoretyczne uzasadnienie głoszonych przez niego postulatów i ocen. Nie znajdujemy tu nic więcej, poza ekspresją pewnej postawy moralnej, i to postawy jednostkowej, manifestem najzupełniej osobistym, wolnym od chęci jednania zwolenników za pomocą albo odpowiednio dobranych argumentów faktycznych, dyskusji z powoływaniem się na te tezy opisowe, które zdawałyby się przemawiać na korzyść zajmowanego stanowiska normatywnego, albo poprzez apelowanie do poczuc moralnych czytelnika, wyrażające się w usiłowaniu wykazywania zgodności własnych poglądów moralnych z jakimiś potocznymi, funkcjonującymi współcześnie. Interesującym przykładem w tym względzie może być Camusa „krytyka” etyki religijnej. Ateizm Camusa nie jest li tylko zaprzeczeniem istnienia Boga i nieśmiertelności duszy na sposób dziewiętnastowieczny, w wyniku zapoznania się z faktami, jakich dostarczają nauki przyrodnicze i społeczne, wydaje się być natomiast momentem programowej negacji — z racji czysto moralnych — wszystkich autorytetów, które krepują i ograniczają dążenie jednostki ludzkiej do szczęścia, uniemożliwiają jej natychmiastową jego realizację, żądając od niej rezygnacji ze swych indywidualnych roszczeń na rzecz jakichkolwiek bądź transcendentnych wobec niej celów i wartości. Dopiero w trakcie prac nad *Le Mythe de Sisyphe*, trzecim z kolei tomem esejów, wydanym w 1942 r., znajduje Camus najbardziej adekwatne dla głoszonych przekonań moralnych założenia filozoficzne. Ponieważ *Le Mythe de Sisyphe* jest również najbardziej obszernym i systematycznym wykładem jego doktryny moralnej, prezentację jej zacznę więc od prezentacji poglądów zawartych w tym ostatnim utworze.

„Jest tylko jeden problem prawdziwie filozoficzny: problem samobójstwa. Osądzić, że warto lub nie warto przeżyć w pełni życie, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii”³ — tak oto w eseju pt. *L'Absurde et le suicide* określa Camus zadania, jakie stawia filozofii. Ma ona dostarczyć odpowiedzi na najważniejsze spośród wszystkich za-

zupelna, a obrazy „pojednania” ze „słońcem” i „morzem” stają się symbolami ilustrującymi treści aksjologiczne wzbogacone znacznie w stosunku do tych, jakie ilustrowały pierwotnie.

³ *Le Mythe de Sisyphe, Essai sur l'absurde*, Paris 1961, s. 15.

gadnień, przed jakimi staje jednostka ludzka: mianowicie na pytanie o sens życia; wszystkie inne — tradycyjnie będące przedmiotem roztrząsań filozofów — są ze względu na nie wtórne i pozbawione znaczenia, o ile nie pozostają z nim w bezpośrednim związku. Punktem wyjścia dla Camusa staje się analiza świadomości indywiduum w specyficznej sytuacji doświadczenia absurdu. O przyjęciu tej właśnie orientacji badań zadecydowało m. in. uznanie przez Camusa świadomości za cechę wyróżniającą człowieka, zakładające z jednej strony konieczność poprzedzenia wszelkich ustaleń aksjologicznych oraz ontologicznych ustaleniami natury gnoseologicznej. Z drugiej zaś, przynajmniej na etapie wstępnym, zwrócenie się ku refleksji indywidualnej jako ku pierwszemu i naturalnemu źródłu wiedzy o świecie, i dopiero na podstawie osiągniętych rezultatów poznawczych podjęcie próby wyznaczenia człowiekowi przypadającego mu miejsca w całokształcie bytu. Problem sensu życia jest więc w ujęciu Camusa problemem epistemologicznym i subiektywnym zarazem. Sprawą stosunku świadomości jednostki do wszystkiego, cokolwiek istnieje poza nią. Wyklucza to z góry możliwość przyjęcia, bez ich uprzedniej weryfikacji, jakichkolwiek gotowych już rozstrzygnięć o charakterze ponadindywidualnym, np. społecznym, a równocześnie każe oprzeć bliższe i dalsze poszukiwania na ściśle indywidualnym doświadczeniu potocznym, jednostkowej wizji świata i korzystać z niej jako jedynej teraz uprawnionej interpretacji rzeczywistości. Taki jest istotny sens doświadczenia absurdu, będącego niczym więcej, jak tylko zwerbalizowaną rekonstrukcją treści szeregu najzupełniej banalnych⁴ doznań i afektów, które, jeśli zdoła je ono uczynić przedmiotem własnej refleksji intelektualnej, stanowią najprostszą i najbardziej pierwotną formę rozumienia przez indywiduum jego sytuacji w świecie.

Jednym z elementarnych doświadczeń absurdu jest nagłe odczucie nieautentyczności swego istnienia: „Przebudzenie, tramwaj, cztery godziny biura lub fabryki, posiłek, tramwaj, cztery godziny pracy, posiłek, sen i poniedziałek wtorek środa czwartek piątek i sobota w tym samym rytmie, tą drogą łatwo następuje po sobie większość czasu. Tylko jednego dnia budzi się «dlaczego» i wszystko zaczyna się w tym znużeniu zabarwionym zdziwieniem. «Zaczyna się» — to właśnie jest ważne”⁵. Konsekwencją jego jest wówczas odkrycie całkowitej przypadkowości swych dążeń i działań, automatyzm których — odsłaniający się także w postępowaniu innych — zdradza w każdym poszczególnym egzemplarzu uleganie presji licznych konieczności, jakich domeną jest życie codzienne. Kiedy indziej znowu jest to zrozumienie nieuniknioności śmierci, zmu-

⁴ Sam Camus zresztą określa je jako uczucie, które „au detour de n'importe quelle rue peut frapper à la face de n'importe quel homme” (s. 24).

⁵ Ibidem, s. 27.

szające do usytuowania się w czasie, wejrzenia w swoją dotychczasową egzystencję i uchwycenia siebie jako projektu niezrealizowanego, permanentnie negowanego przez środki użyte, które — jak mogło się to wydawać początkowo — służyć miały właśnie jego realizacji. Z czasem, kontynuując dalej Camus, niezależnie od poprzednich, przychodzi uświadomienie sobie obcości innych ludzi, których prawdziwe „ja” pozostaje zawsze niepoznawalne, przesłonięte maskującym go skonwencjonalizowanym gestem, poprzez który — choć czyni on z drugiego człowieka swojski przedmiot, na pozór bez reszty dostępny refleksji poznawczej w swych zreifikowanych, podporządkowanych panującym społecznym schematom ekspresjach — w rzadkich momentach przebija wszakże nieuchwytna i nieokreślona dla nas ich świadomość, zawsze nieznaną i niezrozumiałą. Zdarza się, iż doświadczamy obcości samych siebie, nie mogąc rozpoznać się w swych wytworach czy sposobach zachowań. Psychologia, podobnie jak i pozostałe nauki humanistyczne, ujmując człowieka w jego wyalienowanej postaci, w jakiej jawi się on na zewnątrz, są — twierdzi Camus — równie bezradne wobec tajemnicy każdej konkretnej osobowości ludzkiej. Możemy wreszcie doświadczyć intensywnego uczucia obcości świata przyrody, wówczas, kiedy za etykietką słów, oddających jej nam w ich obłaskawionych, przyjaznych, ale tylko iluzorycznych strukturach, dostrzegamy nagi byt rzeczy, różny bardzo od tego, jaki przez tysiąclecia ich humanizacji tworzony był przez nauki przyrodnicze. Hipotezy fizyki okazują się być wtedy poetyckimi metaforami, a scjentyistyczny obraz świata — wedle Camusa — jedną z możliwych konstrukcji dowolnych umysłu poznającego, budowanych wprawdzie mozolnie, z nadzieją na intelektualne opanowanie rzeczywistości, pozbawionych jednak jakichkolwiek miejsc z nią stycznych. Zwracamy się zatem jeszcze w stronę wiedzy apriorycznej, spodziewając się przynajmniej w niej znaleźć kryteria prawdy niezawodne i absolutnie pewne, lecz i tu czeka nas kolejny zawód, te bowiem — zdaniem Camusa — jakich dostarcza logika, są niewystarczające tak dalece, iż wszelkie rezultaty osiągnane za pomocą nauk dedukcyjnych mogą być co najwyżej przedmiotem wiary, nie posiadają wszakże wcale wartości poznawczej.

Na tym stadium jesteśmy przygotowani już na przyjęcie odkrycia najważniejszego spośród dotąd przeżytych: Mianowicie zdemaskowania przyrodzonej ułomności rozumu ludzkiego, niezdolnego — jak dowodzi Camus — o własnych siłach poznać świat realny, który też na zawsze pozostanie dlań niedostępny. Pozbawia to człowieka szans szukania poza jego świadomością punktów Archimedeśowych, w oparciu o które udałoby mu się stworzyć uporządkowaną i racjonalną wizję rzeczywistości transcendentnej, wyznaczającą również i jemu ściśle określone miejsce w całości kształcie rzeczy. Jego egzystencja przeto ukazywać się mu będzie odtąd

jako niczym nieusprawiedliwiona, przypadkowa i absurdalna. Tak samo każde możliwe istnienie. Staje przed „irracjonalnym. Czuje w sobie pragnienie szczęścia i rozumienia. Z tej właśnie konfrontacji pomiędzy ludzkim wołaniem i bezrozumnym milczeniem świata rodzi się absurd”⁶. Absurd jest więc z jednej strony odczuciem istnienia trwałej i nieprzeniknianej zapory próżni pomiędzy świadomością jednostki a jej transcendentnością. Rozdarciem nie do naprawienia, powstałym na skutek defektu intelektu jako władzy poznawczej, co przeszkadza człowiekowi wejść w kontakt z rzeczywistością obiektywną i w niej spodziewać się znaleźć prawdy, którymi mógłby posługiwać się na przyszłość jako drogowskazami w swych z nią relacjach. Z drugiej zaś zrozumieniem, że skoro świat pozostaje mu na stałe obcy i że on sam jest monadą szczelnie izolowaną, wszelkie pochodzące z zewnątrz zobowiązania i cele, w stosunku do jakich orientował się dotąd i jakie pomagały mu samookreślić się, są jeszcze jedną pomyłką jego własną.

Odarty tak ze wszystkiego, w czym przywykł znajdować racje metafizyczne swego istnienia, człowiek, w pierwszym odruchu buntu skierowanym przeciwko absurdalności świata i swojego w nim bytu pragnie uciec przed nimi, pełen dramatycznych obaw, iż dzieło usytuowania się na powrót w którymś z dopiero co utraconych porządków wszechrzeczy okazać się może nieziszczalne. Jedną z ewentualnych dróg ucieczki jest samobójstwo fizyczne, ponieważ absurd zdaje się być całkowicie zależny od podmiotu, który go doświadcza. Inną — samobójstwo filozoficzne. Jego istotę eksplikuje Camus na przykładzie doktryn filozoficznych Kierkegaarda, Chestova i Jaspersa. Ulegając pragnieniu uchylenia przypadkowego charakteru egzystencji indywidualnej i dążąc do uzyskania wytłumaczenia dla niej, które na to, aby było niezawodne, musiałoby wywodzić się z jakiejś jednej prawdy naczelnej i absolutnie pewnej, wprowadzili oni Boga jako byt transcendentny, którego istnienie pozwala zrekonstruować inaczej niedostępny sens rzeczywistości ludzkiej. Ale ten Bóg, któremu nadano istnienie irracjonalne, niewytłumaczalne i niczym nie usprawiedliwione, dzięki tym właśnie atrybutom, składającym się na jego esencję, zdradza swe pochodzenie, nietrudno bowiem w nich rozpoznać przymioty absurdu. Nie mogąc na innej drodze skasować absurdu jako stałego elementu treści świadomości indywidualnej, wspomniani filozofowie poprzez jego deifikację próbowali uczynić zeń zasadę reintegracji jednostki w planie przedustanowionym, skąd czerpałaby ona usprawiedliwienie swojej obecności w świecie. „W ten sposób absurd stał się bogiem (w najszerszym znaczeniu tego słowa), a ta niemożność zrozumienia — bytem, który oświatła wszystko”⁷.

⁶ Ibidem, s. 44.

⁷ Ibidem, s. 52.

Camus odrzuca obydwą powyższe rozwiązania. Pierwsze dlatego, że unicestwiając siebie samobójca nie usuwa bynajmniej tym samym zasadniczego charakteru przypadkowości i absurda, przez który manifestuje się przed nim w doświadczeniu absurdu jego autentyczna egzystencja ludzka. Drugie Camus nazywa „skokiem egzystencjalnym”. Stwarza ono wprawdzie złudzenie powiedzenia się ucieczki przed stanem osamotnienia, jaki towarzyszy świadomości monadyczności egzystencji indywidualnej ku jakiemuś absolutowi, zdolnemu zwrócić jednoznacznej jej określoność, pochodzącą z faktu w nim uczestnictwa. Jednakże rozwiązanie to niezdolne jest realnie znieść absurdu, a przez to już, iż zwoździ człowieka iluzorycznymi widokami na wykpienie się od tych dotkliwych przypadłości jego kondycji, pozbawia go zupełnie możliwości szukania innych tego sposobów.

Sam Camus natomiast będzie się starał znaleźć rozwiązanie, które spełniałoby założone dwa warunki podstawowe: nie pozostawiałoby bez odpowiedzi wołania człowieka o system takich wartości, które konstytuowałyby jego indywidualne i odosobnione bytowanie jako coś więcej aniżeli tylko nieodmienny ruch ku śmierci, jednocześnie zaś nie sprowadzałyby nań całkowitego poddaństwa wobec narzędzia teoretycznego, mającego — podobnie jak Bóg w doktrynach chrześcijańskich — ową pomyślną odmianę losu jego jedynie uprawdopodobnić. W tym celu Camus proponuje zwrócenie się ku doświadczeniu absurdu i zbadanie, o ile wszczęta aktem buntu autorefleksja posłużyć może za fundament wiedzy nie podlegającej wątpieniu. Pierwszym faktem niewątpliwym, jaki tą drogą indywiduum uzyskuje, jest znajomość własnego myślenia wraz z nieodłączną od niej pewnością własnego istnienia. Na tym jednak nie wyczerpuje się rejestr faktów absolutnie pewnych, które — nawet w granicach wyznaczonych poznaniu indywidualnemu przez doświadczenie absurdu — każdy człowiek może autonomicznie, w obrębie własnej świadomości odnaleźć, a takimi właśnie, zdaniem Camusa, być mają określone doznania wrażeń zmysłowych, niektóre z nich bowiem wedle niego odznaczają się bezpośrednio i niezawodną oczywistością.

Omawiane fragmenty *Le Mythe de Sisyphe* nie posiadają samodzielnej wartości filozoficznej, dlatego też zbyt dużą całkowitą pedanterią byłoby chcieć znaleźć w nich odpowiedzi na pytania, których Camus wcale sobie nie stawiał, np. starać się znaleźć tam kryterium — choć ta kwestia wydaje się mieć kapitalne znaczenie dla interpretowanej doktryny — pozwalające odróżniać doznania naprawdę oczywiste, od takich, które się tylko być nimi wydają³. Wystarczy przeto ograniczyć się do stwierdze-

³ Camus nie definiuje nigdzie pojęcia oczywistości. Sugerując się takimi np. fragmentami *Le Mythe de Sisyphe*: „Maintenant le principal est fait. Je tiens quelques évidences dont je peux me détacher. Ce que je sais, ce qui est sur, ce que je ne peux nier, ce que je ne peux rejeter, voilà, ce qui compte [...] Que signifie

nia, iż Camus kwalifikuje jako oczywiste jedynie te doznania, którym towarzyszy doraźne przeżycie przyjemności, czy — jak to określa gdzie indziej — „szczęścia zmysłowego”. Ponieważ, jak dowiedzieliśmy się już, myśl nadaremnie usiłuje wejść w styczność z rzeczywistością transcendentną i ponieważ niemożliwe jest stworzenie kryterium prawdy, niezależnego od indywidualnego poczucia oczywistości, żadne inne poznanie niezawodne nie jest dostępne człowiekowi, z wyjątkiem wiedzy o immanentnych doznaniach przeżywanych. Jest to wiedza przede wszystkim moralna, gdyż Camus afirmuje przyjemność jako dobro i postuluje uznanie życia chwilą, ubiegania się o doraźne przyjemności zmysłowe, doświadczania ich wielości z możliwie największą intensywnością, za wyłączny przedmiot powinności moralnej.

„Regułą moją tutaj jest zadowolenie się oczywistością bezpośrednią. Widzę wówczas, że właściwy charakter jakiejś powszechnej moralności (*d'une morale commune*) w mniejszym stopniu tkwi w idealnej ważności zasad, jakie ją ożywiają, niż w normie doświadczenia, które jest wymierzalne”⁹. Moralność tę — ze względu na to, że jedyną w niej wartością jest samo życie, przeżywane na sposób „więcej”, bez troski o „lepiej”, w którym nawet jakość wewnętrzna doznań ustępuje miejsca ich ilości — nazywa Camus etyką ilości.

Tak oto, raz jeszcze odsłania się nam moralny aspekt rozważań Camusa nad sytuacją człowieka w świecie. Skoro doświadczenie absurdu ujawnia, iż świadomość indywidualna nigdy nie zdoła skontaktować się z jakimkolwiek przedmiotem poza nią i że człowiek jest wskutek naturalnego braku swego intelektu szczelnie izolowany od rzeczywistości zewnętrznej, wówczas całą wiedzę potrzebną mu musi w sobie odnaleźć, a ta, którą znajduje, może być tylko moralną, informującą go wyłącznie o użytku, jaki winien on uczynić z doznawanych wrażeń zmysłowych. Kwestionując wartość innych źródeł poznania niż czysta, tzn. nie intencjonalna samowiedza podmiotowa¹⁰, negując inne kryteria pewności aniżeli indywidualne poczucie oczywistości, wyobcowując indywidualium ze świata otaczającego, Camus chce w ten sposób uwolnić go przed uleganiem schematom życia codziennego, jak i od posłuszeństwa wobec wszelkich autorytetów,

pour moi signification hors de ma condition? Ce que je touche, ce qui me résiste, voilà ce que je comprends” (s. 73) — można by przyjąć, iż oczywistość wedle niego to tyle co zgodność ze „zdrowym rozsądkiem”. Z tym jednak, że Camus zdaje się ową „zdroworozsądkową” kwalifikację przyznawać tylko tym preferencjom moralnym, które odpowiadają przyjętym przez niego założeniom aksjologicznym.

⁹ Ibidem, s. 85.

¹⁰ Chodzi o rozróżnienie pomiędzy samowiedzą, w której podmiot dokonujący cogito ujmuje siebie w intencjonalnym kontakcie z przedmiotami świata zewnętrznego i samowiedzą uzyskiwaną przy jednoczesnej rezygnacji z takiego kontaktu, wskutek „zawieszenia”, „wzięcia w nawias” lub też negacji rzeczywistości transcendentnej. Tę drugą będziemy nazywali odtąd „czystą”, używając jako jej równoznaczników określeń „autorefleksja czysta” czy po prostu „świadomość czysta”.

obojętnie: nadprzyrodzonych czy naukowych. Jest to zabieg podobny — także co do celu — do kartezjańskiego, z tym jednak, że Camus, choć również wybiera za punkt wyjścia swojej doktryny cogito, nawiązując tym samym do tradycji kartezjańskiej, wszelako bogatszy w znajomość przyczyn niepowodzenia swych poprzedników, nadaje jej zupełnie nowy charakter.

Różnica wyraża się w odmienności funkcji sprawowanych tu przez cogito: w doktrynie Camusa staje się ono tą ostateczną przesłanką, w bezpośrednim lub dalszym oparciu o którą może być budowane nie poznanie rzeczywistości transcendentnej, bo ta pozostaje poza zakresem naturalnych możliwości człowieka, lecz jedynie niezawodna, absolutnie pewna wiedza moralna. Kierkegaard, Jaspers i Chestov nie znaleźli takich wartości immanentnych, dostępnych każdej jednostce aktem autorefleksji czystej, które, pozwalając zachować nienaruszoną jej zasadniczą odrębność, potrzebną dla utrzymania pełnej autonomii moralnej, pomogłyby jej wyzwolić się od lęku przed śmiercią i przezwyciężyć rozpacz, stanowiącą stały komponent doświadczenia absurdu. Te, jakie znajduje Camus, spełniają warunki założone. Neutralizując śmierć jako obiekt trwogi, dostarczając mu rekompensaty za bezustannie podtrzymywaną obcość świata rzeczy i ludzi, etyka ilości pragnie uwolnić człowieka od wszystkich zależności, które uprzednio, pozbawiony samowiedzy, sam na siebie nakładał.

Camus wprowadza w *Le Mythe de Sisyphe* dwie zasady moralne, które, jak twierdzi, starając się złagodzić ich obligatoryjną formę, wynikają z „logicznej konieczności” z doświadczenia absurdu. Pierwszą jest zasada „świadomości”, żąda ona, aby nieprzerwanie „maintenir l'absurde”, tj. kultywować refleksję wątplącą, ukazującą indywidualną wizję świata, wyzutego z zewnętrznych wobec człowieka wartości, przez odniesienie do których mogłyby uzyskiwać kwalifikację moralną swego postępowania. Jest to więc zasada, która realizowana, demonstruje przed nim jako cel nieodległy, lecz permanentnie w życiu codziennym zagrożony, jego absolutną wolność i każe mu ją odzyskać, i stale odtąd bronić. Drugą — zasada „jasności umysłu” (*lucidité*); nakłada ona obowiązek ustawicznego pomnażania doraźnych doznań zmysłowych, nie oddawania się wszakże tylko kontemplacji przeżyć przyjemnych już dostępnych, ale przede wszystkim twórczego wysiłku dla stwarzania wciąż nowych sytuacji, sprzyjających urzeczywistnieniu się żądanego „szczęścia zmysłowego”.

Nie są to nakazy narzucone jednostce z zewnątrz, a przestrzeganie ich nie łączy się z przewidywanymi zewnętrznymi — nagrodą lub karą; każda jednostka kreuje je sama, sama też — zgodnie z tą wersją etyki ilości, jaką znajdujemy w *Le Mythe de Sisyphe* — konkretyzuje treści prze-

kształcanych przez siebie w działanie zasad, zależnie od tego, w czym swój indywidualny pożytek upatruje. Dlatego Camus, aby zilustrować w praktyce zalecane ideały moralne, może powołać się na krańcowo różne wzorce postępowania, jakie prezentują: Don Juan, aktor i zdobywca. Mimo wszystkich przeciwieństw zachodzących pomiędzy nimi, wspólne im jest, iż nie realizują oni siebie poddając się transcendentnym wobec nich regułom, lecz świadomi swej całkowitej autonomii moralnej, sami wyznaczają sobie cele, których wartość oceniana jest nie miarą zbieżności z jakimikolwiek ustalonymi już pozaindywidualnymi, ale wedle stopnia zdolności zaspokajania przez nie ich czysto osobistych potrzeb. Obecność aktora (symbolizującego nieograniczone możliwości człowieka wyzwolonego z biernej uległości wobec norm życia zbiorowego, przejawiającej się m. in. w pragnieniu zupełnej identyfikacji osobowości własnej z którąś z przyznanych mu ról społecznych) w tym zestawie „świętych absurdu” — by posłużyć się, nienajtrafniejszym zresztą, określeniem Sartre’a¹¹ — zdaje się świadczyć, że podane tutaj przykłady stanowią nie tyle charakterystykę postulowanego przez Camusa ideału osobowego, ile raczej są upośredniczonym poprzez symbol omówieniem zasady „świadomości”, znoszącej każdy ponadindywidualny i od jednostki niezależny dyktat moralny, a jednocześnie objawiającej przed nią, iż wszelkie reguły moralne, jakim dotychczas podporządkowywać się nawykła, są równouprawnione i równowartościowe¹².

Wprowadzając zasadę „świadomości” chciał najprawdopodobniej Camus dostarczyć jednostce instrumentu, który pozostając stale i w pełni w jej dyspozycji, pozwalałby jej nieustannie bronić swojej wolności przed presją czynników zewnętrznych i rekonstruowałby tę jednostkę zarazem jako nigdy i niczym nie ograniczone źródło wartości i nakazów prawdziwie moralnych. Nie była natomiast jego zamiarem, jak można przypuszczać, absolutna relatywizacja moralności na skutek całkowitego podporządkowania jej upodobaniom czy też efemerycznym, doraźnie tworzonym, stosownie do wymogów zaistniałych, wciąż zmieniających się sytuacji, projektom jednej tylko podmiotowości indywidualnej. Choć takie właśnie — radykalnie subiektywistyczne konkluzje byłyby jedynymi uprawnionymi, jakie daje się wywieść z doświadczenia absurdu. Przyjęcie bowiem za ostateczny probierz oceny moralnej czynu jego adekwatności wobec skłonności i chwilowych zachceń jednostki izolowanej byłoby zaprzeczeniem starań Camusa o to, aby za pomocą użytej przez siebie me-

¹¹ *An Explication of the Stranger*, w: *Camus, A Collection of Critical Essays*, Prentice-Hall Inc., 1962.

¹² Por. następującą uwagę Camusa z *Le Mythe de Sisyphe*: „... ce ne sont pas des morales que ces images proposent et elles n'engagent pas des jugments: ce sont des dessins. Ils figurent seulement un style de vie. L'amant, le comédien ou l'aventurier jouent l'absurde. Mais aussi bien, s'ils le veulent, le chaste, le fonctionnaire ou le président de la république” (s. 123).

tody dowieść istnienia z góry założonych wartości trwałych i pewnych, a dostępnych każdemu człowiekowi w doświadczeniu indywidualnym, które by mogły stanowić moralne dlań oparcie w dokonywanych wyborach i jednocześnie pozwalałyby zachować niepodległy bunt jego przeciwko wszystkiemu, cokolwiek narzucone mu, nadwątła i niweczy jego naturalne pragnienie szczęścia.

Niebezpieczeństwo, jakim był dla autentycznych zamierzeń etycznych Camusa tak pojmowany relatywizm moralny, staje się bardziej zrozumiałe wówczas, kiedy ukazany zostanie niejednoznaczny charakter funkcji pełnionych w jego doktrynie przez doświadczenie absurdu. Przystępował Camus do pisania *Le Mythe de Sisyphe* z wcześniej i całkowicie ukształtowanymi poglądami moralnymi. Nie było więc doświadczenie absurdu podstawą jego etyki, w tym znaczeniu, w jakim mówimy o wpływie pewnej teorii filozoficznej lub wiedzy o faktach na określony system normatywny. Nie odnajdujemy bowiem w dotychczasowej jego twórczości śladów jakiegokolwiek urzeczywistnianego w niej wyrażenie uświadamianego sobie programu teoretyczno-filozoficznego, który mógłby zostać uznany, przy dużej nawet tolerancji, za przygotowawczy w stosunku do przedstawionej wyżej doktryny w jej postaci niewątpliwie już gotowej. Etyka ilości była pierwotnie jedynie ekspresją postawy moralnej jej autora i taka właśnie występuje jeszcze w *L'Envers et l'endroit*. Dopiero w swym kolejnym kształcie, jaki otrzymała w *Noces*, przestaje być tylko żywiołową afirmacją przyjemności zmysłowej dla niej samej i równie żywiołową negacją tych ograniczeń i przeszkód, które w społeczeństwie, jednostka zabiegająca o jej osiągnięcie, nieuchronnie napotyka. Wzrost świadomości moralnej Camusa zaznaczył się tam następująco: w poszukiwaniu środków emancypacji człowieka przed degradującymi go koniecznościami, rządzącymi życiem zbiorowym, konstruuje zasadę „pojednania z naturą”, kategoryczny nakaz osiągania przyjemności wyłączenie za pomocą zaspokajania elementarnych potrzeb zmysłowych. Niełatwo w tym ograniczeniu zakresu przyjemności dostępnych dojrzeć przejaw dążeń Camusa do izolowania jednostki przed następstwami procesu uprzedmiotowienia jej w życiu społecznym, wskutek zabiegania o dobra nie będące w jej wyłącznym posiadaniu.

Mamy też prawo domyślać się, iż te dodatkowe, wprowadzone w *Noces* założenia aksjologiczne wyrażają usiłowania Camusa, aby poprzez uniezależnienie jednostki poszczególnej od wszelkich dóbr wobec niej zewnętrznych i przez objawienie przed nią wartości immanentnych, dostępnych tylko jej wysiłkiem moralnym, reaktywizować ją moralnie i w ten sposób ustanowić ją samą wartością najwyższą, wszystkie zaś pozostałe — jej jedynie zawdzięczającymi swe pochodzenie. W tym też kierunku skierowane zostaną późniejsze usiłowania Camusa. Możliwości

stwarzane przez doświadczenie absurdu pozwalały na zupełne wyobcowanie indywiduum z otaczającego je świata, który, chociaż nawet nie w każdym swym fragmencie zależny był od jego świadomości (Camus bowiem chciałby, uciekając się do arbitralnych rozstrzygnięć, uniknąć solipsyzmu filozoficznego), to jednak jako miejsce, skąd zazwyczaj odbierało ono nakazy i wartości moralne, pozostawał nadal całkowitym jego tworem. Było tedy doświadczenie absurdu z jednej strony metodą uzasadniającą mającą preferowane przez Camusa wartości moralne i w tym swoim aspekcie pełniło funkcję teorii filozoficznej, podbudowującej określony system normatywny, z drugiej zaś — ponieważ teoria ta występowała jako bezpośredni przekaz konkretnej samowiedzy jednostkowej, było ono również i przede wszystkim artykulacją ściśle indywidualnego zabiegu, który zarówno w swej istocie, jak i skutkach, był na skróś moralny.

W intencjach Camusa skonceptualizowane doświadczenie absurdu miało najprawdopodobniej konstytuować rodzaj zapisu programowego, który ilekroć odtwarzany, umożliwiałby swemu wykonawcy zidentyfikować się z własną samowiedzą czystą i w niej ujmować siebie jako jedyny odtąd podmiot moralny. W tym wszakże momencie, kiedy owa autorefleksja indywidualna stawała się filozofią, uniwersalną wiedzą o możliwościach człowieka w świecie, wykorzystywaną dla uprawomocnienia za jej pośrednictwem jednako uniwersalnego systemu wartości założonych, jawiła się już narzędziem nie dość giętkim wobec zadań, jakie jej powierzono. Nie stwarzała dostatecznych podstaw dla uznania przyjemności zmysłowej, zdobywanej wyłącznie na drodze realizacji naturalnych potrzeb jednostki, za wartość jedynie prawomocną. A co więcej, zdecydowanie i raz na zawsze eliminowała prawdopodobieństwo podobnej legalizacji, skoro niedwuznacznie z niej wynikało, że nawet jeśli przyjemność zmysłowa jest dobrem, to jest nim każda, o ile będzie jako taka przez indywiduum doznawana, nie zaś jedna tylko, spośród wielu dostępnych, specjalnie uprzywilejowana. To więc, co było łatwe do wykonania dla jednostki poszczególnej, która w swej samowiedzy mogła dowolnie, stosownie do osobistych gustów, osobnym aktem waloryzacji preferować tę właśnie przyjemność wyróżnioną, na terenie filozofii, gdzie liczyły się także ubocznie względy koherencji wewnętrznej, okazywało się definitywnie nieziszczalne.

Rozumiemy teraz, dlaczego w rozważanej twórczości Camusa znajdujemy dwie konkurencyjne moralności. Obydwie, dla powodów wyżej podanych przy omawianiu funkcji doświadczenia absurdu, uważać będziemy za równoważne, mimo iż pamiętamy, że zalecenia ich są niewątpliwie wykluczającymi się wzajemnie.

Nakaz samorealizacji siebie poprzez zaspokajanie swych czysto indy-

widualnych, elementarnych potrzeb zmysłowych był skojarzony w *Noces* z koncepcją wiecznej i niezmiennej natury ludzkiej. W przeciwieństwie jednak do misji zbliżonych idei w etykach tradycyjnych, w których nierzadko pojęcie natury ludzkiej występowało jako materialny substytut Boga, przejmując wszystkie najważniejsze — z punktu widzenia potrzeb etyki — jego funkcje, a mianowicie: dawcy wszelkich w ogóle wartości i norm oraz ostatecznego kryterium ocen moralnych, w etyce ilości istota gatunkowa człowieka¹³ nie była wartością daną *a priori*, preegzystującą w stosunku do niego, ale istniała tylko o tyle, o ile przejawiała się w każdym osobniku pojedynczym, swój walor uzyskiwała zaś dopiero w wyniku jego nieprzymuszonej aprobaty moralnej. Wyjaśnia to poniekąd — przypomnijmy ową swoistość wykładu etyki Camusa, jaka zafrapowała nas na początku — przyczyny, dla których Camus stroni przed odwoływaniem się do argumentów dostarczanych na rzecz zajmowanego stanowiska normatywnego przez nauki przyrodnicze, słowem, dlaczego nie próbuje budować etyki naturalistycznej na sposób tradycyjny. W metodach stosowanych dla konstrukcji tych ostatnich dochodził nieuniknienie do głosu scjentyistyczny obraz świata, wzbogacany o jakieś przyjmowane z góry założenia aksjologiczne, gdzie gatunek ludzki pojawiał się jako molekula rzeczywistości nieskończonej, jednostka natomiast jako atom, całkowicie w niej roztopiony. Sporadycznie wprawdzie udawało się niektórym autorom etyk naturalistycznych zachować nienaruszoną zasadniczą nieredukowalność jednostki i jej pełną suwerenność moralną, wymagało to atoli jawnych odstępstw od eksploatowanej wiedzy przyrodniczej i bez popadnięcia w otwartą z nią sprzeczność było chyba niewykonalne. Z tych względów scjentyzm stanowił instrument mało przydatny, skoro i tak dopełniany być musiał, pozbawionymi dostatecznie mocnego oparcia w sankcjonowanych przezeń faktach, sądami wartościującymi. Tym bardziej, że Camus nie szuka tylko sposobu uzasadniania powinności wprowadzanych, ale także, co niejednokrotnie już podkreślaliśmy, przede wszystkim metody praktycznej, która, gdyby została przez indywidualium wykorzystana, pomagałaby mu po wielokroć reaktywować siebie jako jedyne źródło wartości i nakazów prawdziwie moralnych. Nie chodziło zatem Camusowi o uzgodnienie dążeń własnych jednostki ludzkiej z obowiązkami nakładanymi na nią z racji jej udziału w swej istocie gatun-

¹³ „Istota gatunkowa człowieka” lub po prostu „istota człowieka” to ogół cech, które są wspólne wszystkim przedstawicielom gatunku ludzkiego i wyróżniają go od innych i których posiadanie lub nie posiadanie określa przynależność gatunkową danego osobnika. Częstokroć pojęć tych używam zastępczo zamiast terminu „natura ludzka”. Ten ostatni wydaje mi się szczęśliwszy w zastosowaniu do koncepcji Camusa, gdyż np. pojęcie „istota gatunkowa” mogłoby poniekąd zaciemniać sens doświadczenia absurdu, w którym odkryte zostają nie właściwości wspólne całemu gatunkowi, ale „istota indywidualna”, przeciwstawiająca indywidualium gatunkowi. Chociaż — dodajmy — mamy prawo domyślać się, że wspomniane „istoty indywidualne” u różnych osobników są podobne pod jakimś istotnym względem do siebie.

kowej (bo to było możliwe również i w zastanych etykach naturalistycznych), lecz wprost przeciwnie, choć prowadziło to do niekoherencji, o podporządkowanie w obrębie doświadczenia absurdu tych drugich — pierwszym.

Chociaż Camus nie wypowiada się *explicite*, jakie potrzeby zalicza do potrzeb naturalnych człowieka, można wszakże na podstawie zaprezentowanego w *Noces* wzorca osobowego oraz posiłkując się charakterystykami moralnymi bohaterów jego utworów literackich pokusić się o ich zebranie. Składałyby się na nie głównie potrzeby biologiczne człowieka, jak i prawdopodobnie pewne inne, związane z obcowaniem z przyrodą w jej jeszcze nieskalanej znieprawiającą obecnością cywilizacji przemysłowej szacie. Dobór potrzeb dopuszczonych do realizacji, niemniej jak i wielość nieobecnych a wyrugowanych, upewniają, że Camus, zawężając znacznie pole ludzkich zabiegów o przyjemność zmysłową, pragnie tą drogą ustrzec jednostkę przed zagubieniem się w którejś z nieautentycznych modalności egzystencji¹⁴, przeznaczonych jej w życiu społecznym. Doświadczenie absurdu — gdyby spełniało pokładane w nim nadzieje — winno było stać się dla niej ostatecznym potwierdzeniem słuszności uprzednio powziętego, lub doraźnie, w jego toku dokonywanego wyboru moralnego. Wizja świata utrwalona pracowicie w jej myśleniu przedrefleksyjnym, ukazująca rzeczywistość nieskończoną zbiorem wszelkich możliwych wartości, które należało wynajdować w poszczególnych jego częściach: przyrodzie czy społeczeństwie ludzkim, bądź tylko jej własnym wysiłkiem moralnym, bądź też po odpowiednim do tego zadania przyuczeniu, nie miała ostać się dłużej, poddana systematycznie ponawianemu wątpieniu indywidualnemu. Sam świat nie okazywał się wprawdzie konstrukcją dowolną świadomości indywidualnej, ale każda próba dotarcia doń myślą i poznania jego istoty, podejmowana z zamiarem jednoczesnego dociekania sensu bytu ludzkiego, skazana być musiała nieuchronnie na niepowodzenie. Albowiem Camus — jak wspomniano — aczkolwiek w *Le Mythe de Sisyphe* łagodzi obcość ontologiczną człowieka wobec rzeczywistości transcendentnej, której ten, za pośrednictwem swego ciała jest nieznacznym i jednorodnym z nią fragmentem, zachowuje jednak nadal całkowitą jego obcość poznawczą.

Osiągał Camus w ten sposób cel podwójny: przywracał na powrót człowieka izolowanego jego środowisku naturalnemu i społecznemu, a jednocześnie ocalał jego odrębność i autonomię moralną, udaremniając mu korzystanie z innych źródeł wiedzy niż immanentne poczucie oczywistości. W następstwie doświadczenia absurdu świat więc przedstawiać

¹⁴ Orzecznik „autentyczny” wprowadzam, dość samowolnie zresztą (Camus bowiem go nie używa), na oznaczenie stanu, w którym jednostka posiada całkowitą wolność chcenia i realizowania swej natury.

się musiał nieprzerwanie jednostce w formie pierwotnego chaosu, nie podlegającego — wbrew jej nawykom intelektualnym — uporządkowaniu ani racjonalizacji, jeśli tylko nie chciała ona dać się schwytać na nowo któremukolwiek z ledwie co unicestwionych złudzeń poznawczych¹⁵. W tym świetle dotychczasowa jej biografia, wydająca się stanowić wypadkową stałych i powszechnych konieczności, najzupełniej na pozór od niej niezależnych, stawała się jednym więcej symptomem ulegania przez nią iluzorycznym twórcom, powstałym dzięki przyzwyczajeniom właściwym myśleniu przedrefleksyjnemu. Tak odczytana przeszłość natomiast sama traciła z kolei szansę stania się kiedykolwiek później usprawiedliwieniem jednostki w jej postępках przyszłych.

Ostatni wątek, mianowicie krytyka pospolitych postaw moralnych (równoznaczna w interpretowanej doktrynie krytyce moralności zastanych), nie został przez Camusa w *Le Mythe de Sisyphe* rozwinięty, choć wolno nam w jego żarliwym potępieniu „skoku egzystencjalnego” widzieć fragment obszerniejszej krytyki etyk religijnych w ogóle, będących, jak się wydaje, głównym lub przynajmniej najbardziej eksponowanym ówczesnym oponentem etyki ilości. Tu wtrącić należy uwagę następującą: ani doktryna moralna Camusa, ani jego „doktryna filozoficzna”, będąca jej istotnym, lecz chronologicznie wtórnym składnikiem, nie wystąpiły — zarówno w twórczości omawianej, jak i przyszłej — w postaci definitywnie zakończonej i z tego, przypuszczalnie, powodu nie doczekały się wykładu systematycznego.

Streszczając najbardziej dominującą cechę etyki Camusa, określimy ją jako wyraz osobistej postawy jej autora, nieustannie ewoluującej, zawsze wcześniejszej aniżeli teoria filozoficzna mająca ją uzasadniać, stąd obserwowane konflikty wewnętrzne doktryny, pogłębiające się jeszcze z upływem czasu, w miarę mnożenia się funkcji, jakie teoria ta powinna była spełniać. Pierwsza antynomia tak zrodzona zarysowała się już w toku charakterystyki doświadczenia absurdu. Była nią sprzeczność pomiędzy uniwersalistycznymi aspiracjami Camusa, chcącego za jego pośrednictwem dowodzić istnienia wartości trwałych i pewnych, dostępnych każdemu człowiekowi poszczególnemu, a radykalnym subiektywizmem moralnym, jedynym uprawnionym wnioskiem wywieść się z niego dającym. Druga — pozostawała w bliskim związku z pierwszą: Wynikała ona ze zderzenia się tychże uniwersalistycznych dążeń Camusa z głoszoną przez niego, wprawdzie noszącą charakter wyłącznie instrumentalny, tezą o nieredukowalnej obcości ludzi względem siebie. Jak pamiętamy, doświadczenie absurdu miało stanowić także swoistą metodę praktyczną, która,

¹⁵ Por. „Pouvoir dire une seule fois: «cela est clair» et toute serait sauve. Mais ces hommes à l'envi proclament que rien n'est clair, tout est chaos, que l'homme garde seulement sa clairvoyance et la connaissance précise des murs qui l'entourent” (ibidem, s. 44).

gdyby zastosowana była przez jednostkę, stałaby się podstawą i motorem jej gruntownej przebudowy moralnej. Zarazem było ono konceptualizacją ściśle indywidualnej wizji świata i z racji samych tylko odkryć dokonanych w jego trakcie — ujawniało przecież organiczną niezdolność ludzi do komunikowania się ze sobą — nie mogło być wykorzystane przez żadne inne indywiduum, o ile pozostać miały nie podważone niektóre aksjomaty naczelne, na jakich doświadczenie to się opierało.

Trzecia antynomia występowała jako następstwo dwu poprzednich. W *Le Mythe de Sisyphe* w rozdziale pt. *La creation absurde* sformułował Camus reguły estetyki normatywnej, podporządkowanej wymogom etyki ilości, którą to etykę jako istotny jej element uzupełniała. Jego zdaniem dzieło sztuki pełniło zawsze rolę służebną wobec moralności i dlatego przekazywało ono zazwyczaj taki obraz świata, jaki ukształtowany w świadomości przedrefleksyjnej twórcy, jednoznacznie determinował popularyzowaną przez nie hierarchię wartości. Wychodząc z tych przesłanek, Camus postuluje, aby pisarz (bo do niego tylko te zalecenia zdają się odnosić) poświęcał się wyłącznie propagandzie zasad etyki ilości, nie uciekając się wszakże w tym celu do „opowiadania historii” usiłujących porządkować i wyjaśniać w sposób racjonalny wizję świata daną w refleksji indywidualnej, na wzór literatury tradycyjnej, ale — zachowując w pamięci nauki płynące z doświadczenia absurdu — starał się imitować rzeczywistość oglądaną z tej właśnie perspektywy. Aby unikał więc twórczenia wiernego, całościowego i koherentnego naśladownictwa opisywanych zjawisk oraz jakiegokolwiek ich komentowania, zastępując dokładny ich opis szeregiem luźno powiązanych ze sobą symbolizujących obrazów. Symbol przeto, niejasny i wieloznaczny, jak niejasna i wieloznaczna musiała wydawać się sytuacja człowieka porażonego przeżyciem absurdu swej egzystencji, wyręczać powinien wszelką zasadę wyjaśniającą, odzwierciedlając rzeczywiste położenie w świecie jednostki izolowanej i równocześnie pokazując konkretne środki jego przewyciężenia. Możemy domyślać się, że do budowy własnej estetyki normatywnej skłoniła Camusa chęć znalezienia skutecznych form propagandy swojej doktryny moralnej, które zdolne byłyby ugruntować ją w świadomości ludzkiej.

I tu popadał w sprzeczność, tym razem nawet podwójną. Jego dążeniom normatywnym przeciwstawiał się subiektywizm moralny, nieodłącznie stowarzyszony z doświadczeniem absurdu, brutalnie anulujący wszelkie reguły powszechnie obowiązujące. Nadziejom zaś na zrozumienie i aprobatę hipotetycznego odbiorcy kategorycznie przeczył subiektywizm poznawczy, w swej zasadniczej orientacji wymierzony właśnie przeciwko wszystkim nakazom, które — gdyby były odbierane przez nią jako uprawomocnione istnieniem instytucji, bytów czy osób obdarzonych monopolistycznym przywilejem stanowienia prawodawstwa moralnego — ka-

załyby jednostce wyrzekać się realizacji siebie na rzecz dóbr w stosunku do niej transcendentnych. Sprezentowane antynomie estetyki zdradzają analogiczny rodowód, co i pozostałe sprzeczności doktryny. Najprawdopodobniej również i w przypadku swego programu estetycznego Camus podjął próbę dopełnienia swych wcześniej ukształtowanych przekonań artystycznych tą samą teorią filozoficzną, która uzasadniać miała jego przekonania moralne. Już w *Noces* bowiem spotykamy większość symboli, jakimi będzie się on posługiwał w swoich późniejszych pismach, a więc symbole „słońca” i „morza”, ilustrować mające urzeczywistnianą zasadę „pojednania z naturą”, symbol „myśli śródziemnomorskiej”, jedyny zresztą, którego sens zmieniał się w zależności od kontekstu, używany dla oznaczenia ogółu poglądów aprobowanych i zalecanych w jakimś okresie itd. Natomiast *Obcy*, powieść napisana na parę lat przed ukazaniem się *Le Mythe de Sisyphe*, mogłaby być kapitalnym przykładem zastosowania reguł tej estetyki w praktyce.

Wielość elementów wyobraźniowo-symbolicznych, tak bardzo charakterystyczna dla twórczości Camusa, zarówno literackiej, jak i jego eseistyki filozoficznej, przyczynia się znacznie do zwielokrotnienia liczby pytań spornych, które — wnikliwa nawet interpretacja — pozostawić musi bez odpowiedzi. Nie dowiadujemy się zatem, jak wyobrażał on sobie realizację zasady „pojednania z naturą”. Czy była ona tylko kategorycznym zaleceniem oddawania się przyjemności zmysłowej, otrzymywanej za pośrednictwem kontaktów ze słońcem i morzem, co sugerowałyby brane zbyt dosłownie opisy w tych właśnie terminach pochodów opalonej młodzieży na plażach nadśródziemnomorskich, stale powracające we wszystkich niemal jego utworach?¹⁶ Czy też raczej był to nakaz powrotu do natury, przeciwdziałać mający szkodliwym dla człowieka skutkom cywilizacji miejskiej, skoro w *Noces* wskazuje Camus na chłopów algierskich, widząc w nich urzeczywistnienie postulowanych przez siebie ideałów? Skłonny jestem uznać za więcej prawdopodobną tę drugą ewentualność, gdyż potwierdził ją poniekąd dalszy rozwój doktryny Camusa, choć w omawianym okresie nie sposób znaleźć w jego utworach jednoznacznie za nią przemawiających bezspornych danych. Do kontrowersyjnych problemów myśli Camusa zaliczyć należy także sprawę adresata jego krytyki moralnej, ukrytego dotąd za wprowadzonym przez nas pojęciem „życia codziennego”.

¹⁶ Niech jako próbka stylu Camusa posłuży taki oto fragment *Noces*: „Maszerujemy na spotkanie miłości i pragnienia. Nie szukamy nauk ani gorzkiej filozofii, od której żąda się wielkości. Poza słońcem, pocałunkami i dzikimi woniami wszystko wydaje się nam blade. Co do mnie, to nie szukam samotności — szedłem często z tymi, których kochałem, i czytałem w ich twarzach jasny uśmiech, przybierający oblicze miłości. Tu pozostawiam innym porządek i miarę. Wielka rozwiążność natury i morza zawojowała mnie całego” (s. 16).

Obrazuje to dosadnie ogólną sytuację doktryny na obszarze przez nas percypowanym. Oglądana z dystansu naszego omówienia, którego oczywiście niedostatki blisko korespondują z właściwościami przedmiotu badanego, przedstawia się jako proces autonomizacji jednostki, daleki od zakończenia. Chwytany przez nas *in statu nascendi* w poszczególnych stadiach rozwojowych, nigdy ostatecznie nie zamknięty, ukazał możliwości dalszych przekształceń, które zaprezentowane być mogą jedynie retrospektywnie. Toteż jakakolwiek próba oceny i sumującej charakterystyki etyki Camusa byłaby — jak się wydaje — jeszcze przedwczesna. Jeśli jednak zdecydowaliśmy się podczas wykładu etyki ilości pokazać niektóre przynajmniej jej tendencje rozwojowe, to czyniliśmy tak rozmyślnie, z obawy, by nie uszły one uwagi czytelnika, gdyż można bez ryzyka błędu przyjąć, iż Camus w *Noces* i w *Le Mythe de Sisyphe* dokonał znacznie więcej, aniżeli tylko stworzenia paru konkurencyjnych propozycji, będących — każda na inny sposób — programem przebudowy moralnej człowieka i świata. Niezależnie od tego, jak bardzo projekty te przeczyły sobie nawzajem, staną się one dla Camusa z czasem tworzywem, którego — nie bacząc na niespójność spożytkowanego materiału — użyje jako podstawy dla swych przyszłych poszukiwań, organizujących się wokół wersji etyki ilości znanej nam z *Noces* i metody dochodzenia do absolutnie pewnego, niezawodnego poznania moralnego, jaką być miało doświadczenie absurdu.

*

[Poglądy Camusa z lat 1943—1948¹⁷: Dla dalszego rozwoju poglądów etycznych i filozoficznych Camusa decydujące znaczenie miały wojna i jego osobiste zaangażowanie się w Ruchu Oporu. One to skłoniły go do dopełnienia swojej wizji świata nowymi elementami, których istnienia najprawdopodobniej wcale przedtem nie brał w swych zamysłach w rachubę, jak również do przeprowadzenia niezbędnej, odpowiednio do potrzeb zajmowanej obecnie postawy, korekty głoszonej do niedawna doktryny moralnej.

Istotnym novum przekonań moralnych Camusa jest wprowadzona przez niego zasada „solidarności”, żądająca interwencji jednostki w bieg zdarzeń społecznych, w których współuczestniczyła. Z ówczesnej twórczości literackiej Camusa (np. powieści *Dżuma* czy dramatu *L'État de siège*) daje się odtworzyć tę normę jako kategoryczny nakaz walki ze wszystkimi takimi warunkami, w których cierpią jacyś ludzie. Wydawać by się mogło, że wraz ze sformułowaniem zasady „solidarności” Camus

¹⁷ Prezentowany fragment jest tylko krótkim streszczeniem rozdziału II mojej pracy, który to rozdział nie wszedł do bieżącej publikacji.

stanowczo zerwał z etyką ilości, ale w rzeczywistości obie te moralności zawierają rys wspólny: przekonanie, że najwyższym dobrem człowieka jest samorealizacja swej natury ludzkiej; z tą wszakże różnicą, że o ile jedna z nich najzupełniej abstrahuje od warunków zewnętrznych jakiejś konkretnej egzystencji indywidualnej, o tyle druga uzależniała całkowicie możliwość realizacji uprawnień moralnych jednostki od uprzednich przemian — dokonywanych nie bez jej udziału — w jej środowisku społecznym. Wspomniana zmiana orientacji moralnej Camusa odpowiada coraz silniej zaznaczającym się uśłowieniom jego, aby ujmować jednostkę w jej relacjach z innymi ludźmi, co — zważywszy na fakt, że kontakty te w ówczesnych pismach autora *Lettres à un ami allemand* traktowane są nie jako czynności poznawcze indywiduum izolowanego, lecz jako fakty realne — stwarzało wystarczające podstawy dla rozpatrywania człowieka w jego kontekście socjalnym. Równocześnie zasada „solidarności” ustanawia w miejsce dawnego indywidualizmu etycznego Camusa, który określał jako wartość najwyższą tylko jednostkę izolowaną — indywidualizm o charakterze egalitarystycznym, każący w każdej jednostce widzieć cel wyłączny, a w jej potrzebach ostateczne kryterium postępowania moralnego.

Najprawdopodobniej już około 1947 r. Camus zaczyna dostrzegać niektóre trudności, związane z nowo przyjętym stanowiskiem w etyce. Zakończenie wojny ujawniło, że w normalnych warunkach społeczno-politycznych moralność oparta na jednej tylko regule „solidarności” jest niewystarczająca. Jednocześnie, ponieważ dawne aspiracje moralne Camusa były wciąż żywe, stawał przed nim problem określenia zakresu dopuszczalnych obowiązków jednostki względem drugich ludzi w taki sposób, aby nienaruszone zostały uprawnienia moralne indywiduum. Rozwiązanie zarysowujących się trudności niezbędnym czyniło przeprowadzenie jeszcze jednej rewizji własnej myśli etycznej i dokonania wyboru, przyznającego pierwszeństwo którejś z dwu kontradyktorycznych, ujawnionych w dotychczasowym jej rozwoju tendencji. Należało wybrać między indywiduum izolowanym a człowiekiem rozpatrywanym jako fragment jakiejś całości ponadindywidualnej, między obowiązkiem moralnym zrelatywizowanym do pragnień i upodobań jednostki poszczególnej a powinnością tworzoną również ze względu na żywotne interesy innych ludzi i ustanawiającą cele pozapodmiotowe, przyzwalające niekiedy na żądanie od jednostki zrzeczenia się przysługujących jej uprawnień moralnych na korzyść drugich. Słowem, pomiędzy solipsyzmem moralnym a taką formą indywidualizmu etycznego, który w dalszym ciągu zachowując jednostkę jako wartość najwyższą kazałby jej uzgadniać i łączyć swe dążenia z dążeniami innego człowieka. Dalsza ewolucja moralna Camusa przekonuje, że wybiera on drogę pośrednią, selekcyjną z dwu radykalnie przeciw-

stawnych wersji jego etyki te ich składniki, które pozwalały mu kontynuować tendencje przewodnie etyki ilości, wzbogacone jednak nowo zdobytą wiedzą o miejscu i możliwościach człowieka w świecie.]

NIHILIZM PRZEZWYCIĘŻANY

Prace Camusa po 1948 r. przynoszą próbę rozwiązania dylematów, wyrastających ze zderzenia się obydwu, zaprezentowanych poprzednio, niejednorodnych i kontradyktorycznych tendencji jego myśli etycznej. Dążność do zachowania jednostki jako wartość jedyną i utwierdzenia jej potrzeb jako głównego przedmiotu powinności moralnej, współlistniejąca z dążeniem do akceptacji w niej członka jakiejś wspólnoty ludzkiej i ustalenia przypadających na nią z tego tytułu obowiązków moralnych, które uwzględniałyby sprzeczne interesy indywidualne, a równocześnie gwarantowałyby trwale każdemu człowiekowi poszczególnemu możliwość realizacji jego osobistego pożytku — wyraziła się w ówczesnej twórczości Camusa dwojako. Po pierwsze, w zakresie problematyki, jaką przede wszystkim poddaje teraz obróbce teoretycznej i jaką on sam uważa za centralną, po wtóre — w sposobach rozstrzygnięć większości podejmowanych w owym czasie przez niego kwestii etycznych.

Jednym z naczelných zadań, jakie stawia sobie Camus w *L'Homme révolté*, jest ustanowienie dobra innej osoby i jej potrzeb jako dobra moralnego. W tym celu raz jeszcze postuluje powrót do doświadczenia absurdu i zbadania, na ile i jak doświadczenie to stanowić może podstawę, tym razem uzasadnień wartości moralnej obligacji ferowanej ze względu na drugiego człowieka i dostarczyć kryterium oceny postępowania jednostki w jej stosunkach z innymi ludźmi. Przewodnią idea tego doświadczenia polegała na zakwestionowaniu innych źródeł poznania niż indywidualne poczucie oczywistości. A dokładniej — ponieważ zmierzało ono ku temu, aby zamknąć przed indywiduum wszystkie potencjalne drogi penetracji intelektualnej świata zewnętrznego, nie pozbawiając go wszakże całkowicie możliwości uzyskania wiedzy niepowątpiewalnej, ale jedynie ograniczając zasięg jej do znajomości własnych doznań przeżywanych i ponieważ, zgodnie z żądaniem Camusa, niektórym z tych doznań przysługiwałaby jednoczesna dodatnia kwalifikacja moralna — miało przeto doświadczenie absurdu, rozważane tylko w jednym z jego aspektów, prowadzić do niezawodnego poznania wartości moralnych. Wysiłek dla wyeliminowania jakichkolwiek autorytetów, mogących uchodzić za nosicieli i wyrazicieli tych wartości, splótł się tu ściśle z usiłowaniem dostarczenia jednostce łatwo dostępnej metody praktycznej konwersji moralnej, której bezpośrednim skutkiem byłaby doskonałość moralna. Jednakże to samo doświadczenie użyte jako teoretyczny fundament warto-

ściowań, które pragnął Camus za jego pomocą uprawomocnić, rychło ujawniało swą moc niszczącą, stając się pierwszym i zasadniczym powodem słabości konstrukcji systemu etyki tak zbudowanego. Posługując się nim udawało się bowiem co najwyżej dowieść, iż przyjemność zmysłowa jest jedynym dobrem, przeczyło ono natomiast zupełnie prawomocności podobnego zabiegu w zastosowaniu do tych wartości, które Camus chciał za jego pośrednictwem uzasadniać. Co sprawiało, że aby uchylić jego konsekwencje występujące w formie radykalnego subiektywizmu moralnego, uzależniającego wszelkie wartości od gustów jednostki izolowanej, musiał Camus uciec się do arbitralnego i nie dającego się pogodzić z przyjętymi uprzednio założeniami filozoficznymi wprowadzenia swoich preferencji moralnych w miejsce reguł i ocen, wynikać mających rzekomo z „logiczną koniecznością” z przyjętych przesłanek.

Świadomość następczących się przy realizacji zamierzonego programu trudności jest tą, zdaje się, przyczyną, która zadecydowała, że Camus w *L'Homme révolté* pomija całkiem znane nam z *Le Mythe de Sisyphe* wywody przygotowawcze, będące niczym innym jak totalną krytyką zastanej tradycji etycznej, lecz uprawianą tam na sposób krytyki walorów poznawczych poznania zmysłowego i apriorycznego. I operując gotową już formułą doświadczenia absurdu, przystępuje wprost do przedstawienia następstw moralnych ruchu myśli przezeń wzbudzonego. W obecnej interpretacji, indywiduum, które w wyniku przeżycia absurdu odrzuca samobójstwo jako jedno z dostępnych mu rozwiązań ujawniających się przed nim sprzeczności jego egzystencji, w tej samej chwili i tym samym aktem odmowy, w którym afirmuje siebie jako wartość, afirmuje wedle Camusa wartość innego człowieka i jego potrzeb. A do treści każdego buntu jednostki w obronie jakichkolwiek wartości zagrożonych należy także, zdaniem Camusa, aprobatą siebie w jedności z określoną wspólnotą ludzką i aprobatą uprawnień moralnych innych członów tejże wspólnoty jako własnych: „.... bunt wbrew rozpowszechnionej opinii, i choć jest czymś najbardziej osobistym, kwestionuje nawet pojęcie jednostki. Jeśli jednostka zgadza się bowiem umrzeć i umiera w konsekwencji swego buntu, dowodzi tym samym, że poświęca się dla dobra, które w jej rozumieniu sięga poza granice jej własnego losu. Jeśli woli szansę śmierci od zaprzeczenia tego prawa, którego broni, znaczy to, że stawia to prawo nad sobą. Działa zatem w imieniu wartości, dość niejasnej jeszcze, ale w poczuciu, że jest to wartość wspólna wszystkim ludziom. Widzimy więc, że afirmacja zawarta w każdym akcie buntu rozciąga się na coś, co przetrasta jednostkę, w miarę jak wydobywa ją z domniemanej samotności”¹⁸. W powyższym wywodzie, pełnym szlachetnej naiwności, antynomiczność dążeń Camusa przejawiała się bardziej jaskrawo i wyraziście aniżeli gdzie-

¹⁸ *Człowiek zbuntowany*, Paryż 1958, s. 264.

kolwiek indziej. Pragnienie umiejscowienia wśród produktów doświadczenia absurdu, pojmowanego jako proces dochodzenia do poznania prawdziwie moralnego, powinności moralnej względem drugiego człowieka, sprowadzające się do sprzecznego z gruntu usiłowania włączenia do sfery autorefleksji czysto immanentnej jakiejś podmiotowości przeżycia wartości pozapodmiotowych i uniwersalnych, świadczyło bynajmniej nie o bezsilności teoretycznej Camusa, wyrażającej się w nieumiejętności dobrania odpowiednich do przeprowadzanych wartościowań przesłanek opisowych, ale było świadomą kontynuacją urzeczywistnianej od początków jego działalności filozoficznej koncepcji wyzwolenia jednostki środkami dla niej naturalnymi. Bez wątplenia Camus i teraz chciałby ocalić to, w stosunku do czego owo doświadczenie pełniło funkcje jedynie instrumentalne: Mianowicie autonomię moralną jednostki, realizowaną na podłożu jej autonomizacji poznawczej, dzięki którym spodziewał się usunąć niebezpieczeństwo przyjmowania przez nią za oczywiste znamienne dla życia codziennego przeświadczeń o konieczności wyboru siebie poprzez utożsamienie siebie z którymś z istniejących już tam wzorów osobowych. I przywracając w ten sposób na powrót jednostce należne jej uprawnienia w dziedzinie prawodawstwa moralnego — ją samą ustanowić wartością najwyższą.

Drugim, nie mniej istotnym zadaniem, jakie podejmuje Camus w *L'Homme révolté*, była sprawa zakreslenia granic obowiązywania powinności skierowanej na ziszczanie dobra moralnego drugiego człowieka. Sam problem wyłaniał się jako rezultat zaistniałej potrzeby pogodzenia antynomicznych wątków myśli etycznej Camusa, odziedziczonych w następstwie wieloletniej jej ewolucji. A rozwiązanie związanych z nim trudności wymagało stworzenia reguł korzystnej koegzystencji, które zbliżając poszczególnych ludzi do siebie i zapobiegając ewentualnym konfliktom w przypadku rozbieżności dążeń osobniczych, zarazem nigdy nie degradowałyby żadnego człowieka do roli li tylko środka dla celów drugiego. Słowem — usuwając potencjalne źródła antagonizmów w stosunkach międzyludzkich, ustanawiając egalitaryzm moralny interesów indywidualnych, pozwalałyby każdej jednostce wieść egzystencję autentyczną, polegającą na niczym nie skrepowanej samorealizacji swej natury. Dlaczego jednak Camus, podejmując te kwestie, koncentruje się wyłącznie na zagadnieniu kwalifikacji moralnej działania zbrojnego, a więc postępowania będącego nader wąskim wycinkiem ogółu możliwych relacji jednostki z otaczającymi ją ludźmi? Stosunkowo mało natomiast uwagi poświęca — i ledwie marginesowo — innym więziom międzyludzkim, poprzez które właśnie społeczny charakter człowieka otrzymuje swój kształt realny, o wiele bardziej zatem zasługującym na uporządkowanie, skoro z racji swej powszechności one to przede wszystkim stanowiąby —

nie poddane kontroli etycznej — właściwą domenę alienacji jednostki? Poszukując odpowiedzi na to pytanie spróbujmy nurtujące wówczas Camusa problemy etyczne pokazać na tle niektórych jego pomysłów antropologicznych.

Wprowadzone w młodzieńczej twórczości Camusa pojęcie natury ludzkiej zachowywało wprawdzie swój sens jedynie w zastosowaniu do kompleksu wyróżnionych potrzeb jakiejś jednej podmiotowości, w jej też aktach waloryzacyjnych uzyskiwało ono swą treść aksjologiczną, obowiązującą wyłącznie dla niej. Niemniej jednak, ponieważ Camus zakłada, iż efekty normatywne poszczególnych indywidualnych operacji wartościujących są zawsze, o ile przebiegały one prawidłowo, także same, możemy przypuszczać, że zakłada on również istnienie określonej sumy potrzeb — stanowiących podstawowy materiał dla tych operacji — wspólnych bez wyjątku wszystkim ludziom. Dlatego, jakkolwiek pamiętamy o specyficznym użytku, jaki czyni Camus w swojej etyce z tego pojęcia, będziemy w dalszych naszych analizach posługiwać się nim, rozciągając zakres jego na wszystkie osobniki gatunku ludzkiego, ze względu na domniemane podobieństwo cech łączących je ze sobą¹⁹. Odnotowana już zmiana poglądów Camusa nie dotknęła wszystkich jego tez antropologicznych, bo te nie uległy na ogół modyfikacji. Nadal więc sądził, że natura ludzka jest niezmienna i wieczna, i nadal, jak się wydaje, zaliczał do wyznaczających ją właściwości człowieka jego potrzeby biologiczne tudzież owe nigdy i nigdzie nie wyeksplikowane swoiste potrzeby pozostające w związku z obcowaniem z przyrodą. Wspomniana zmiana ograniczała się jedynie do przyjmowania odmiennej optyki przy doborze środków mających posłużyć wcieleniu w życie zalecanych przez niego ideałów.

Ogłaszając w *Le Mythe de Sisyphe* wolność niczym nie skrupowaną człowieka nie poprzestawał Camus tylko na stwierdzeniu suwerenności indywiduum w dokonywanych przez nie wyborach moralnych — kategoria wolności zawierała również rekapitulację jego programu wyzwolenia jednostki mocą samego buntu wszczętego w jej świadomości czystej. Załamanie się tych długo budowanych, a przecież fałszywych nadziei stało się dla niego bodźcem do zrewidowania części głoszonych dotychczas postulatów, będących pochodnymi błędnej oceny możliwości człowieka w świecie: wojna dostarczała aż nadto bolesnych dowodów, iż powodzenie przynajmniej ogromnej większości działań jednostki jest określane przez czynniki od niej niezależne, należało przeto od nowa rozpocząć szukanie bardziej niż poprzednie efektywnych sposobów stworzenia jej warunków umożliwiających pełną realizację stawianych sobie przez nią celów indy-

¹⁹ Tak zresztą postępuje Camus w *L'Homme révolté*, gdzie pojęcie natury ludzkiej służy wyróżnieniu pewnych cech wspólnych, posiadanych jednakowo przez wszystkich przedstawicieli gatunku ludzkiego.

widualnych. Zmiana orientacji Camusa znalazła swe konsekwencje w zabiegach jego o wynalezienie reguł optymalnego współżycia zbiorowości ludzkiej, w ramach której wolność jednostki zostałaby uszczuplona, by nie zagrażała uprawnieniom moralnym innych ludzi, całe zaś życie społeczne urządzone tak, aby najlepiej sprzyjało urzeczywistnianiu się szczęścia każdego człowieka. Dotyczyło to jedynie wolności jej działań, bowiem Camus i teraz odmawia społeczeństwu wpływu na decyzje moralne jednostki, co wypowiadał *implicite*, obierając za podstawę uzasadnień postępowania moralnego, a zarazem kryterium jego oceny — jej subiektywne poczucie oczywistości. W tej też tendencji subiektywistycznej upatrywać trzeba powodów, dla których nie nadaje on normom współżycia formy dyrektyw ogólnych, relatywizując przy każdorazowym ich użyciu treści ich do aktów stanowienia jakiegoś indywiduum. Jakikolwiek jednak ogólne zalecenie stawało się zbyt cenne w sytuacji, gdy trafność osądu jednostki, w czym leży jej własny pożytek, uzależniona była od poprawnego przebiegu procesu poznawczego, z „koniecznością logiczną” prowadzić ją mającego między innymi do poznania swych powinności względem drugiego człowieka.

Pogląd, wedle którego pozaindywidualny dyktat normujący postępowanie jednostek w ich relacjach ze sobą jest zbędny, a trwałość i doskonałość więzi międzyludzkich zawisła bezpośrednio od tego, czy zostaną zlikwidowane wszystkie absolutnie przeszkody tamujące ujawnianie się skłonności naturalnych indywiduum, implikował ujemną ocenę przydatności ogółu instytucji społecznych, powoływanych dla formułowania zadań jednego człowieka względem drugiego oraz wobec zbiorowości. Tak więc wiara Camusa w uzdrawiającą moc wyzwolonej natury ludzkiej staje się przesłanką charakterystycznej dla jego doktryny etycznej negacji społeczeństwa jako ponadindywidualnej organizacji, wraz z całością urządzeń przez nie konstruowanych. Odtąd wyręczać je miało indywiduum od nich emancypowane, przejmując na siebie ich podstawowe funkcje, służące utwierdzeniu solidarności ludzi w toku realizacji jedyne dobra wspólnego, nie abstrahowanego wszakże w postaci hipostazowanego „dobra ogółu”, ale pojmowanego jako szczęście każdego człowieka z osobna. Z drugiej strony ideał społeczny Camusa tworzony był w oparciu o wnioski wypływające z przyjętej przez niego interpretacji obserwowanych zjawisk społecznych.

Objęte tą interpretacją fakty społeczne nie były przedstawione jako uwarunkowane istnieniem społeczeństwa w znaczeniu pewnej ponadindywidualnej całości i jej swoistymi właściwościami, lecz przeciwnie. Odmawiając zbiorowości innych możliwości oddziaływania na wybory moralne jednostki niżli poprzez oferowanie jej gotowych wartości na zasadzie równorzędnych propozycji, między którymi mogła — choć nie mu-

siała — dokonać opcji, udzielając jakimś z nich swej aprobaty, tym samym pozbawiał Camus społeczeństwa decydującej roli w procesie formowania się osobowości człowieka, zwłaszcza tych cech osobowości, które — jak np. określona postawa moralna — są szczególnie ważne dla uczestnictwa jego w życiu zbiorowym. Jednocześnie interferowały tutaj dwa dawniej jeszcze wprowadzone przez Camusa założenia: Pierwsze pozwalało mu widzieć w problemach etycznych naczelną inspirację wszelkiej aktywności intelektualnej ludzi. Drugie natomiast było przekonaniem, że rozwiązanie tych problemów przez indywidualium odbywa się zawsze za pośrednictwem doświadczenia absurdu, stanowiącego rzekomo jedyną i naturalną metodę, za pomocą której przeprowadza ono podstawowe wartościowanie, kształtujące jego osobowość moralną.

Ślady ich występowania znajdujemy w stwierdzeniach Camusa z *L'Homme révolté*, odnoszących się do badanych tam form ustrojów społeczno-politycznych, w których rozpoznaje on techniki działań kolektywnych, stosowane dla urzeczywistnienia celów moralnych jakichś grup jednostek, zespolonych ze względu na wspólną hierarchię wartości przez nie afirmowanych. W tym ujęciu mechanizmy rządzące zbiorowością, jej struktura i instytucje przez nią wytwarzane wyzute były z autonomii w stosunku do moralności. Że zaś ta z kolei rozważana była jako samodzielny produkt jednostki, co najwyżej nawiązującej do wzorów już istniejących w jej otoczeniu, wszystko to razem skłaniało do wyjaśniania zjawisk swoistych dla życia społecznego przez powołanie się na zarysowujące się w nim trendy moralne, w ostatniej instancji — przez analizy spotykanych w nim postaw moralnych. Stąd w refleksjach Camusa nad strukturami społecznymi przeważają dociekania prawidłowości indywidualnych aktów wartościowań, a krytyka błędów poznania moralnego urasta do rangi bodaj że najskuteczniejszego instrumentu walki z dotychczasowym porządkiem społecznym.

Nietrudno zauważyć, jak dalece uznanie wadliwej organizacji społeczeństwa za sprawę jednostki zaważyło na doborze środków, jakich trzeba zdaniem Camusa użyć, aby głoszone przez niego ideały przestały być hasłami, a stały się rzeczywistością, wypełniającą w każdym momencie całokształt egzystencji człowieka. Otóż w tym zakresie Camus postuluje poddanie życia zbiorowego kontroli moralności, która miał doraźnie interweniować w postępowanie jednostek, przewidując troszczyłaby się zawnazasu o ich postawy moralne, usiłując wpływać na nie bądź — jak to czyniła zawsze moralistyka — w niekończących się apelach eksponując wartości godne stania się przedmiotem ich zabiegów, bądź też demaskując typowe błędy popełniane przy podejmowaniu fundamentalnych decyzji etycznych i demonstrując sposoby weryfikacji tych ostatnich. Oznaczało to, że przebudowa społeczeństwa winna rozpocząć się w świadomości

indywiduum, a jej powodzenie jest skorelowane, jako ich rezultat uboczny, z powodzeniem wysiłków tegoż indywiduum, przedsięwziętych dla poznania własnej natury i jej żądań. Jak się zdaje, przeobrażenie świadomości indywidualnej nie jest wedle Camusa samo przez się warunkiem wystarczającym dla dokonania się oczekiwanych zmian w stosunkach międzyludzkich, ale obrazuje wymaganą kolejność ich zachodzenia, prowadzącą przez dezalienację jednostki do otwarcia świata ludzkiego dla ulepszej ingerencji wyzwolonej „indywidualnej” natury ludzkiej. Camus odrzuca tedy znane sobie projekty rozwiązań problemów człowieka wyłącznie na drodze fragmentarycznych czy też całościowych przekształceń jego sytuacji społecznej.

Wszelako sprzeciw Camusa, mimo iż daje się wytłumaczyć w ramach dopiero co zaprezentowanej koncepcji życia społecznego, mieścił w sobie myśli jeszcze inne. Nim je ujawnimy, musimy zastrzec się, że aczkolwiek twórczość autora *L'Homme révolté* z tego okresu wydaje się nam zorganizowana wokół jednego tematu głównego, jakim jest stosunek środków do celów moralnie wyróżnionych, to jednak zamierzenia Camusa nie zostały doprowadzone do końca, w wyniku czego dysponujemy fragmentarycznymi, nie powiązаныmi ze sobą analizami, nie podporządkowanymi jednej naczelnej zasadzie konstrukcyjnej, spinającej je w układ przejrzysty i spójny. Przedwczesna śmierć Camusa, brak najmniejszych nawet dążeń systematyzacji z jego strony, na dodatek właściwe mu szukanie adekwatności wyrazu w języku literatury, a nie filozofii, z wyraźną troską nie tyle o komunikatywność wyrażania, ile o jakości estetyczne wypowiedzi słownej, wszystko to decyduje, że pewne wątki tematyczne, uwikłane bezpośrednio w jakieś aktualne kontrowersje natury społecznej czy politycznej autonomizują się wobec pozostałych i w obręb „doktryny” dają się wtłoczyć jedynie gwałtem. Dlatego rekonstrukcja myśli Camusa na interesującym nas obecnie obszarze jego twórczości upodabnia się bardzo do rozwiązywania dziecięcej łamigłówki, której część klocków zaginęła, ocalały natomiast i takie, które z racji nieistnienia sąsiednich pozostają izolowane i można je przyporządkować całości tylko za pośrednictwem dowolnych skojarzeń, przenosząc jakiś obraz już sobie znany na ten, jaki zdają się sugerować elementy zachowane. Za niewątpliwe dla nas data interpretacyjne przyjmujemy fakty dostarczane przez dotychczasową ewolucję poglądów etycznych Camusa. Posługując się nimi zamysłamy uzyskiwać dalsze, ukazując stopniowo niektóre podejmowane przez niego zagadnienia i starając się poprzez proponowane sposoby ich rozwiązań dotrzeć do tych intuicji Camusa, które naszym zdaniem nadają jego chaotycznym poszukiwaniom postać koncepcji względnie jednolitej.

W sprzeciwie wobec projektów wyzwolenia człowieka drogą li tylko uprzedniej reorganizacji jego środowiska społecznego doszły do głosu

obawy Camusa przed następstwami moralnymi większości stosowanych technik działania społecznego. Podobna reorganizacja, gdyby przebiegała wyłącznie na terenie polityki, miałaby jego zdaniem również rezultaty negatywne moralnie, przekreślające całkowicie efekty pozytywne, o ile by takie zostały w ogóle uzyskane. Po pierwsze więc włączenie się jednostki w nurt walki politycznej przynosi w skutkach jej reifikację, a to dlatego, że wyrzekając się swych naturalnych uprawnień, przyjmując na się dobrowolnie uległość wobec reguł prakseologicznych, obliczonych na skuteczność podejmowanych działań, godzi się ona na czas nieograniczony traktować siebie jako narzędzie mierzone skalą użyteczności praktycznej dla celów założonych, bez żadnej zresztą gwarancji ich osiągnięcia. Po drugie tak samo musiałaby się zachowywać także i w stosunku do innych ludzi, oglądając ich jako przedmioty, które albo poddają się biernie jej nimi manipulacjom, albo stawiając im opór, grożą zmniejszeniem lub przekreśleniem szans na realizację zadań, jakie z ich pomocą wykonać zamierzyła. Z tego względu polityka, nawet jeśli stanowiła zbiór technik planowanych z myślą o wcielaniu w życie jakichś haseł moralnych, niezależnie od treści tych haseł sprzyja zawsze depersonalizacji stosunków międzyludzkich, tym pewniej, że — co Camus podkreśla wielokrotnie — do jej zakresu należą również pewne działania przeznaczone na zdobywanie, umacnianie i poszerzanie już zdobytej władzy, łatwo wymykające się spod kontroli — o ile nie otwarcie skłócone z nimi — celów moralnych jej powierzonych.

Po trzecie wreszcie — i to jest chyba Camusa obiekcja główna — w miarę oddalania się w czasie widoków na powstanie warunków pozwalających w pełni urzeczywistnić zalecane ideały prymat w prowadzonej akcji politycznej zyskują właśnie owe czynności techniczne, stosowane środki przetwarzania istniejącej sytuacji społecznej pod kątem uzdatniania jej do ziszczania dóbr pożądaných. Istotne niebezpieczeństwo stwarzają wówczas mutacje przekonań moralnych ludzi: naruszanie w toku działania tych wartości, jakie w jego wyniku miały być upowszechnione, łącznie doprowadzić może do tego, że jednostka stopniowo zatracza świadomość celów działania swego ostatecznych, coraz bardziej natomiast skłonna jest identyfikować je z zadaniami doraźnie dyktowanymi przez okoliczności zaistniałe. W razie tedy przedłużania się trwania stanu konfliktu między moralnością a technikami użytymi dla zapewnienia jej zwycięstwa, w skali ogólnospołecznej dominować zaczynają postawy częściowego albo całkowitego zubożenia na walor etyczny haseł do niedawna głoszonych, jeśli nie postawy totalnie indyferentne na wszelkie wartości prawdziwie moralne. W konsekwencji, wraz z postępującym podporządkowaniem celów środkom następują zauważalne przesunięcia w hierarchii wartości społecznie aprobowanych: dawne przestają odgrywać rolę wio-

dadą i niezdolne budzić żadnych odzewów emocjonalnych, funkcjonują nadal, ale jedynie wśród innych form mistyfikacji ideologicznych, nowe zaś, przyznające pierwszeństwo notorycznie zmiennym pożytkom bezpośrednim, popychają zbiorowość, w której są popularyzowane, w stronę nihilizmu moralnego.

Osobne miejsce w ówczesnych analizach Camusa — jak już stwierdziłem — zajmuje zagadnienie działania zbrojnego. Będąca jednym z odgałęzień problemowych wyżej zrelacjonowanych rozważań teoretycznych, wyrastająca z nich i je dopełniająca, kwestia działania zbrojnego uznana zostaje przez niego za szczególnie nagłą ze względu na jej wyjątkową aktualność. Otóż stawiając diagnozy narastającego kryzysu politycznego i starając się dociec jego przyczyn Camus szuka przede wszystkim zależności zachodzących pomiędzy dewaluacją w świadomości społecznej niektórych wartości etycznych, w czym upatruje zasadniczych źródeł zła społecznego, a fałszywymi wyobrażeniami ludzi co do rzeczywistych następstw moralnych walki zbrojnej.

Mianowicie próbuje on wykazać, że walka zbrojna silniej aniżeli pozostałe rodzaje aktywności politycznej sprzyja szerzeniu się postaw obojętnych wobec dóbr moralnie cennych, ponieważ zgoda na zabijanie równoznaczna jest przyzwoleniu na bezkarne występowanie przeciw człowiekowi, a więc tej wartości, w stosunku do której wszystkie inne dobra posiadają winny walor tylko służebny. Nic zatem bardziej mylącego niżli mniemanie, że istnieją kategorie zabójstw, które mogą być oceniane dodatnio moralnie. Każdy wypadek śmierci człowieka z ręki drugiego człowieka stanowi bowiem świadectwo pogwałcenia w ofierze jej ludzkiej godności i degradacji jej do kondycji rzeczy, zapoczątkowując w świadomości indywidualnego lub masowego zabójcy dyspozycję do równania świata ludzkiego ze światem rzeczy. Każdy przeto stwarza wyłom w solidarności moralnej ludzi, osłabia ich opór przed samo- i współprzedmiotawianiem się i obezwładnia ich w obliczu rosnącej nieprzerwanie w społeczeństwach współczesnych supremacji wartości rzeczowych nad humanistycznymi.

Zauważmy nawiasem, wyprzedzając nieco przyjęty tok wykładu, że w tej kwestii Camus nie poprzestawał na jałowym poznawczo werbalizmie popularnej moralistyki, dla potrzeb uprawianej propagandy etycznej używającej wyłącznie argumentów emotywnych, których skuteczność perswazyjna polegała na umiejętnym doborze możliwie największej — w danych warunkach — siły emocjonalnego oddziaływania orzeczników oceniających, ale sięgał także po argumenty racjonalne. Tak najchętniej nazwalibyśmy stosowaną przez niego procedurę obalania jakiejś normy przez okazanie tych konkretnych, a w miarę często zdarzających się przypadków, gdy nie tylko że nie służy ona realizacji dóbr moralnych, że

względu na które była formułowana, ale przeciwnie — podporządkowanie się jej wskazaniom w postępowaniu przynosi efekty, jakie — w odniesieniu do tych dóbr — oceniane być muszą ujemnie. Powołując się więc na znane sobie fakty empirycznie stwierdzalne, zamierza Camus wykazać, iż zabójstwo pozostawia trwały ślad w świadomości zabójcy, gdyż ukazuje mu jego ofiarę jako rzecz pozbawioną całkowicie człowieczeństwa, ostatecznie odzierając ją z ludzkiej godności. Ślad tym trwalszy, im większa jest liczba ofiar w jakimś przedziale czasu. Jako ukryta przesłanka występuje tu przekonanie, którego udział również w wyjaśnianiu przez Camusa przyczyn alienacji²⁰ stosunków międzyludzkich wydaje się być niewątpliwy, że dokonane w akcie zabójstwa zrównanie człowieka z rzeczą skłania sprawcę czynu do widzenia odtąd i w innych ludziach tylko przedmiotów. A w pewnych okolicznościach jednorazowe nawet zanegowanie wartości człowieka, pojmowanego jednostkowo, może zniweczyć tę hierarchię wartości, gdzie zajmowała ona przedtem szczebel najwyższy, który opanowuje wkrótce jakaś wartość dotychczas drugoplanowa, jakiś w ten sposób usamodzielniony wytwór ludzki.

Obok powyższych, rozważania te stawiały sobie także zadania bliższe w czasie — były próbą interwencji we współczesne życie polityczne. Albowiem Camus, prócz tego, że chce kształtować odpowiednie postawy moralne i przez to eliminować stopniowo konieczność uciekania się na przyszłość do rozwiązań o charakterze politycznym, zarazem, odwołując się do postaw już istniejących, spodziewa się drogą demaskowania błędów wnioskowania moralnego pośrednio oddziaływać na bieżące wydarzenia polityczne. Czyniąc tak w nadziei, że jego postulaty moralne staną się na tyle powszechnymi roszczeniami, iż będą musiały być uwzględniane przez polityków w podejmowanych przez nich decyzjach. Otóż metodami swoistymi moralistyki Camus zamierza przeciwdziałać ryzyku wybuchu wojny, prowadzonej przy użyciu broni termojądrowej, która, jak przewidywał, jeśliby została kiedykolwiek wykorzystana, stałaby się narzędziem totalnej zagłady²¹. Dlatego, rezygnując z programowej niechęci do tworzenia obligacji w formie ogólnej, domaga się zatwierdzenia wartości życia ludzkiego jako absolutnej, realizowanej w praktyce społecznej

²⁰ W omawianym okresie dostrzegam u Camusa wyodrębnione dwa typy alienacji indywiduum. Pierwsza, którą można by nazwać „autoalienacją” jednostki, dokonuje się wówczas, kiedy rezygnuje ona ze swej autonomii moralnej na rzecz postuszeństwa wobec jakichkolwiek bądź autorytetów zewnętrznych (Ten tylko rodzaj alienacji zauważał Camus w pierwszej fazie swej filozoficznej działalności). Druga natomiast następuje w wyniku reifikacji jednostki w życiu społecznym (a więc niezależnie od niej samej), wskutek sprowadzenia wszystkich więzi międzyludzkich do stanu przedmiotowych.

²¹ Por. *L'Exil de Hélène* w *L'Été*, a także pewne fragmenty *Człowieka zbuntowanego*, np. s. 298, gdzie Camus przeciwstawiając się rewolucji pisze, iż jej szanse „równoważą się z ryzykiem wojny powszechnej, która nawet w wypadku zwycięstwa przyniesie tylko Imperium ruin”.

przez uznanie normy „nie zabijaj” za nigdy nieprzekraczalną. Brany aż nazbyt dosłownie (zwłaszcza w kontekście stosunku Camusa do polityki w ogóle) postulat ten zdaje się zalecać całkowitą abstynencję jednostki od czynnego udziału w polityce, przynajmniej w tym zakresie, w którym ta ostatnia odstępuje od działań pokojowych i wybiera walkę zbrojną jako jeden ze sposobów urzeczywistniania zamysłów jej wykonawców²².

Wszakże interpretacja taka, choć w jakimś stopniu uzasadniona nie zawsze jednoznacznymi deklaracjami Camusa w tej sprawie, zdaniem naszym upraszcza intencję jego, tym bardziej, że znajdujemy w twórczości jego dostatecznie wiele sugestii dla innego rozumienia wspomnianego postulatu. Z tego względu szczególnie godne uwagi wydają się nam entuzjastyczne pochwały, jakich nie szczędzi on „wrażliwym zabójcom”, Jankowi Kaliajewowi i jego towarzyszom, terrorystom rosyjskim, bohaterom rozdziału o tym tytule w *L'Homme révolté* i dramatu *Les Justes*. Gdyby tam właśnie szukać pomocniczego kryterium interpretacyjnego, można by przyjąć, że zakaz ten nie był bezwarunkowy i że Camus przyznawał jednostce prawo do zabijania, równocześnie jednak żądając od niej, aby własną śmiercią bezzwłocznie zamanifestowała, iż najwyższym celem jej działań jest człowiek konkretny. Ta śmierć samobójcza ma być więc nie odpłatnością za śmierć drugiego człowieka — skoro nietrudno jest dowieść, iż Camus zdecydowanie oponował przeciwko dezyderatom kary odwetowej²³ — ale stanowić ma w warunkach walki jedynie realne potwierdzenie rangi aksjologicznej każdego człowieka, w przekonaniu autora *Les Justes* niezbędne, jeśli się pragnie, by także pozostali przy życiu ludzie już po zakończeniu walki występowali wobec siebie jako wyłączne cele postępowania moralnie kwalifikowanego, a nie tylko jako środki.

Istotna treść tego postulatu, jak i znacznej części streszczonych wyżej wywodów pozostanie wciąż niejasna dopóty, dopóki nie zdołamy odtworzyć tych intuicji Camusa, o których w trakcie dotychczasowej naszej relacji mogliśmy napomykać ledwie marginesowo, a które dla właściwego rozumienia sensu jego poszukiwań aksjologicznych mają znaczenie kapitalne. Stawia nas to w położeniu trudnym o tyle, że Camus nie dba najzupełniej o szatę teoretyczną wykładu swej myśli etycznej, stąd przy odtwarzaniu wielu jej elementów skazani jesteśmy na domysł. Dotyczy to zwłaszcza poglądów Camusa na mechanizmy wytwarzania się alienacji stosunków międzyludzkich — w ich opisach operuje on nie sformułowanymi nigdzie *explicite* założeniami, które w naszej interpretacji przed-

²² I tak też bywał odczytywany, por. Jewnina (*Sowremiennyj francuzskij roman*, Moskwa 1962), która słusznie wiąże to zagadnienie ze stosunkiem Camusa do rewolucji, nie dostrzega jednak, iż dla Camusa rewolucja nie jest problemem politycznym, ale przede wszystkim moralnym.

²³ Np. w artykule *Réflexion sur la guillotine* w: A. Koestler et A. Camus, *Réflexions sur la peine capitale*, Paris 1957.

stawiają się następująco: Uwikłana w bieg wydarzeń, niekiedy całkowicie udaremniających spełnienie jej dążeń, jednostka, jeżeli nie znajduje iluzorycznego wyzwolenia w religii, szuka takich sił społecznych, które pomogłyby jej zapanować nad swoim środowiskiem zewnętrznym. Te albo zastaje gotowe, albo sama musi je budować od podstaw, w każdym jednak z obydwu przypadków następuje uwierzytelnienie przez indywiduum swymi roszczeniami moralnymi jakiejś całości społecznej, wyróżnionej ze względu na charakteryzujący ją system wartości i utożsamienie ideałów moralnych tejże całości z jego własnymi. Jest to najogólniejszy schemat sytuacji społecznej, wirtualnie zawierającej już możliwość depersonalizacji stosunków międzyludzkich, której towarzyszy alienacja poszczególnych ludzi w jednej z dwu jej odmian Camusowi znanych.

Powierając jakiejś zbiorowości urzeczywistnienie swego indywidualnego pożytku, jednostka przyjmuje na siebie obowiązek współdziałania w realizacji zadań pośrednich, nie wyznaczanych wprost przez cele moralne założone, ale mających na względzie nade wszystko dobro owej zbiorowości jako całości i określanych zmiennymi wymogami praktyki społecznej. Zależnie od tego, jakiego typu techniki działania społecznego zostaną użyte w przedsięwzięciu kolektywnym, zarówno jak i od rozmiarów czasu niezbędnego na dokonanie się pożądaných przeobrażeń będącego przedmiotem tych działań środowiska społecznego, może dojść do rozdźwięku pomiędzy dobrem tej całości, w której dana jednostka uczestniczy, a jej interesem rzeczywistym. Camusa obraży tych typów warunków społecznych, w których ochrona interesów wspólnoty staje się powodem ścisłej reglamentacji życia, potrzeb, sfer i sposobów działań wchodzących w jej skład osobników, kreślone np. w *L'Homme révolté* czy *L'Été*, nie odbiegają w przedstawieniach realiów społecznych od publicystycznych, zwracają jednak uwagę wplecionymi w nie refleksjami nad sytuacją wartości moralnych. Aforystyczne, niedbałe o jasność wypowiedzi Camusa pozwalają przecież wysunąć domysł, że posiadał on często trafne intuicyjne wyczucie wyobcowania, jakiemu ulega interes zbiorowości. Początków tego procesu szukać należy w dwu najbardziej, zdaniem Camusa, rozpowszechnionych błędach myślenia moralnego. Dopuszczając bowiem, by na czas jakiś w życiu społecznym realizacja dóbr najwyższych była wstrzymana gwoi uprzedniej realizacji dóbr instrumentalnych, jednostka pada ofiarą złudzenia podwójnego: pojmując człowieka gatunkowo, uzależnia możliwość wyodrębnienia pod względem aksjologicznym indywiduum od, rozmaicie zresztą rozumianej, emancypacji jego istoty gatunkowej. Licząc zaś na to, że w następstwie dokonanego programu przebudowy społeczeństwa ludzie poszczególni przyswoją sobie na powrót swą rangę aksjologiczną, nie uwzględnia niebez-

pieczeństw związanych z ewolucją swych przekonań etycznych, według Camusa, w rozpatrywanych warunkach nieuniknioną.

W wyniku tej ostatniej, im bardziej w toku podjętych przeobrażeń społecznych wysiłki ludzi organizują się wokół pożytków doraźnych, osiąganym kosztem osobników realnych, tym bardziej wartość człowieka jest odczuwana jako abstrakcyjna i przestaje być cechą wyróżniającą konkretnych ludzi w ich stosunkach z innymi, i tym pocześniejsze miejsce w świadomości jednostki zajmują dobra dotychczas drugorzędne. Camus nie próbuje ukazać mechanizmów psychicznych tego procesu, ograniczając się jedynie do konstatacji jego następstw. Jednym z nich jest alienacja jednostki, która zabiegając o zachowanie i utrwalenie swego istnienia i o szansę zaspokajania swych potrzeb popada w całkowitą zależność od dóbr wobec niej zewnętrznych i instytucji przez siebie powoływanych. Innym — zanik więzi międzyludzkich bezpośrednich i sprowadzenie wszystkich więzi między ludźmi do stosunku użyteczności. Konsekwencją tamtych — wkroczenie do świata ludzkiego rzeczy, już nie jako narzędzi działania w ręku jednostki, ale równorzędnych partnerów ludzi, zrównanych z nimi pod względem użyteczności dla dóbr wobec jednostek transcendentnych.

Zanim zakończymy definitywnie to mozolne nizanie krzyżujących się tematycznie wątków, przypomnijmy, że w ówczesnej twórczości Camusa znajdujemy jeden jeszcze model alienacji indywidualum, różniącej się od omówionej swymi przyczynami, jednak w swych skutkach znacznie się do niej upodobniającej. Mamy na myśli alienację religijną, która w interpretacji Camusa jest projekcją treści przeżycia absurdu egzystencji indywidualnej w byt urojony, ujmowany po jego deifikacji jako transcendentne źródło wszelkich wartości moralnych. Zastosowana do konstrukcji modelu alienacji religijnej koncepcja „skoku egzystencjalnego” pozwala Camusowi oglądać również te systemy etyczne i te obiegowe poglądy moralne, które powołanie człowieka widziały w realizacji dóbr w stosunku do niego zewnętrznych, jako nieudolnie zlaicyzowane kontynuacje etyk religijnych, w miejsce boskich wzorców normatywnych wprowadzające ich ziemskie substytuty. Wszelako jeśli ta krytyka religii przeradza się z kolei w krytykę całokształtu życia społecznego, jego instytucji, wytworzanych przez nie typów relacji międzyludzkich i rozpowszechnionych poglądów moralnych, to ma to swoje odrębne powody.

Na kilkunastu zgromadzonych w *L'Homme révolté* przykładach historycznych Camus stara się ukazać, jak porzuciwszy Boga, poszukując trwałych i pewnych drogowskazów życiowych myśl ludzka rozpoczyna wędrówkę po ekstremach. Stirner czy Nietzsche to jeden z biegunów, ku jakim zmierza. Ateizm wymienionych myślicieli przybiera znaną dobrze Camusowi z jego doświadczeń osobistych postać moralną indywidualizmu,

w którym tylko indywidua wyjątkowe wyróżniane są jako wartości, pozostałe jednostki natomiast mogą im być podporządkowywane bez reszty jako środki. Na drugim biegunie ulokowani zostali rewolucjoniści mieszczańscy końca XVIII w., konserwatywni dziewiętnastowieczni apologeti kapitalistycznego porządku społecznego, jak i jego przeciwnicy, którzy w imię lepszej organizacji społeczeństwa żądali obalenia tegoż porządku. I oni wyszli od negacji Boga, przeciwstawili mu wszakże nie jednostkę, ale gatunek ludzki, wprowadzając przy tym dodatkowe założenia moralne, określające jakieś teleologicznie rozważane cele, których realizacja w toku historii społeczeństwa ludzkiego być miała warunkiem koniecznym pełnej asymilacji przez jednostkę swej istoty gatunkowej. Tak więc, zanegowany pod jednym, Bóg ujawniał swe drugie oblicze w „królestwie rozumu” filozofów oświecenia francuskiego, ducha absolutnym heglizmu, ponad sprawami ludzi dążącym do samopoznania się, czy też w „niezbędnym” poziomie, jaki osiągnąć musi rozwój sił wytwórczych, który, zdaniem ideologów mieszczaństwa wieku XIX, samoczynnie przywrócić powinien harmonię między człowiekiem pojedynczym i jego istotą gatunkową²⁴. Wszystkie te zjawiska intelektualne, niejednorodne pod względem pochodzenia społecznego i sprzeczne w swych zasadniczych orientacjach etycznych, posiadały przecież według Camusa rys wspólny: degradowały jednostki poszczególne do roli środków wobec jakichś celów pozaindywidualnych: Bądź to w miejsce egalitaryzmu moralnego głoszonego przez chrześcijaństwo wprowadzając skrajnie egoistyczny indywidualizm, bądź — przeciwstawiając indywiduum jego istotę gatunkową, której przyswojenie stać się miało jego udziałem dopiero w wyniku urzeczywistnienia się celów samoistnych historii, a zatem dla znakomitej większości żyjących ludzi już poza ich historią osobniczą. Można by z powodzeniem w wykładzie doktryn moralnych przedstawionych w *L'Homme révolté* doszukać się niejednej jaskrawej symplifikacji, jednakże byłoby to równoznaczne z przeczeniem faktu, iż Camusa, jak się wydaje, interesują nie same doktryny, ale ich obiegowe, a odnajdywane przez niego współcześnie recepcje w świadomości społecznej. Wybór takiego kąta widzenia byłby

²⁴ Wedle Camusa ogół etyk funkcjonujących współcześnie jako „marksistowskie” jest wynikiem fuzji tych obiegowych dziewiętnastowiecznych ideologii mieszczańskich z heglizmem. „To, co Hegel twierdzi o rzeczywistości zmierzającej ku duchowi, Marks twierdzi o ekonomii zmierzającej ku bezklasowemu społeczeństwu [...] Oryginalność Marksa kryje się w stwierdzeniu, że historia, będąc dialektyczna, jest zarazem ekonomią. Hegel bardziej wzniosły twierdzi, że jest ona materią i duchem jednocześnie [...] Marks neguje ducha jako ostateczną substancję i utwierdza materializm historyczny” (*Człowiek zbuntowany*, s. 204).

Bez trudu przyszłoby nam wskazać szereg współczesnych percepcji dzieła klasyków marksizmu, przekonujących broniących ich poglądy moralne przed zarzutem „heglizmu” czy „historycyzmu”. Chcielibyśmy jednak zasygnalizować, że Camus — o czym dalej — nie odczytuje założeń etyki marksistowskiej wprost z pism jej twórców, ale za pośrednictwem praktyki stalinowskiej, która właśnie w heglizmie szukała dla siebie uzasadnienia.

efektem założenia, dającego się również odczytywać jako dyrektywa metodologiczna do studiów nad myślą teoretyczną, a stwierdzającego, że filozofia pełni przede wszystkim funkcje moralne i językiem teorii naukowej wyraża jednostkowe preferencje swych twórców. Dlatego Camus, zaniechawszy przedzierania się przez warstwę słowną dzieł filozoficznych, nierzadko szuka ich treści autentycznych w ich konkretyzacjach społecznych, w przeświadczeniu, że skomplikowane architektury systemów są jedynie ornamentami zdobiącymi jakieś rozstrzygnięcia wartościujące, odtworzone później w potocznych poglądach moralnych, będących wiernymi replikami swych pierwowzorów za sprawą bezpośredniego wynikania i jednych, i drugich z doświadczenia absurdu. W ten sposób ulegają zatarciu granice oddzielające świadomość teoretyczną od życia społecznego. A historia etyki normatywnej staje się zarazem historią społeczeństwa ludzkiego o tyle, o ile poszczególnym stadiom procesu historycznego odpowiadają doniosłe zmiany hierarchii wartości moralnych.

Bardziej szczegółowa prezentacja historiozofii Camusa wykracza poza ramy tematyczne tego artykułu, ryzykując tedy grubym uproszczeniem, zanotujmy tylko pobieżnie jej cechy charakterystyczne. Pisana była z pozycji europocentryzmu, choć i ten termin zainteresowaniom Camusa narzuca zakres nazbyt szeroki, skoro w swych analizach uwzględnia on niemal wyłącznie doktryny moralne powstałe w kregu inspiracji kultur nadśródziemnomorskich²⁵. W ujęciu Camusa rozwój dziejowy nie jest procesem ciągłym, nie występują też w nim żadne prawidłowości, które jednoznacznie określałyby jego kierunek przyszły. Historia jest następowaniem po sobie w czasie poglądów moralnych. Po epoce, kiedy to ludzkość żyła w zupełnej zgodzie z nakazami swej natury (chronologicznie odpowiadałaby jej starożytność, geograficznie natomiast chyba Kabyllia), przychodzi chrześcijaństwo jako jej negacja, i to negacja nie w znaczeniu zaprzeczenia będącego również kontynuacją doskonalącą czy pogarszającą (w przypadku, gdy rozwój historyczny jest przyjmowany jako uwsteczniająca); ale — zerwania, przekreślenia, unicestwienia. Z kolei bunt przeciwko chrześcijaństwu znajduje swój wyraz teoretyczny w indywidualizmie egoistycznym i tych doktrynach moralnych, które wyznaczały człowiekowi jako jego powołanie jakieś cele, realizowalne jedynie w skali gatunku ludzkiego. Te właśnie doktryny, stanowiące element czynny rzeczywistości społecznej, w miarę jak się w niej upowszechniają,

²⁵ Camus pojęciem „kultura śródziemnomorska” czy też „myśl śródziemnomorska” (używanym przez niego i jako opisowe i jako wartościujące) zdaje się określać w znaczeniu opisowym te zjawiska kulturowe, które w jakimś stopniu były bezpośrednią kontynuacją dorobku kultury Grecji starożytnej. Jeśli jednak pojęcie to stosowane bywa przez Camusa najczęściej do desygnowania kultur geograficznie zlokalizowanych w innych rejonach basenu Morza Śródziemnego, to pozostaje to w związku z jego znaczeniem wartościującym, o którym dalej.

wytwarzają nowy typ alienacji jednostki, którego powstanie wiąże Camus w czasie z powstaniem kultury mieszczańskiej. Krótko mówiąc, alienacja religijna, identyfikowana z chrześcijaństwem, rozpoczyna długotrwały okres oddalania się społeczeństwa ludzkiego od stanu naturalnego, a ogniwem ostatnim tego procesu jest społeczeństwo kapitalistyczne w jego dwudziestowiecznej postaci.

Widać stąd, w jaki sposób pojmowanie procesu historycznego jako przebiegającego całkowicie w sferze poglądów moralnych umożliwia Camusowi budowanie swego programu moralnej emancypacji jednostki. Albo, gdyby przyjąć inny, a uprawomocniony licznymi analogiami z historii myśli etycznej punkt widzenia — w jaki sposób Camus, w rozpatrywanym w jednym tylko z jego aspektów procesie dziejowym, szuka argumentów przemawiających za niezbędnością reformy moralnej dla realizacji głoszonych przez siebie ideałów. Czy także za jej wystarczalnością? Próbowaliśmy już raz odpowiedzieć na to pytanie, jednak odpowiedź nasza w świetle zanalizowanych dotąd wątków tematycznych jego twórczości wymaga wyjaśnień dodatkowych. Jak wspomniano, wśród zadań, jakie podejmuje wówczas Camus, znalazły się i takie, które miały zapobiegać powstawaniu i przeciwdziałać dalszemu rozpowszechnianiu się pewnych negatywnie ocenianych zjawisk moralnych. Głównie — nihilizmu moralnego, tym to pojęciem, odchodząc od tradycyjnego, do niedawna również przez siebie uznawanego jego znaczenia określał Camus ogół poglądów, które traktując człowieka gatunkowo, pozwalały na zawieszenie uprawnień moralnych przysługujących osobnikom pojedynczym do czasu urzeczywistnienia celów przeznaczonych całemu gatunkowi. Takie bowiem rozumienie tego pojęcia sugerowałyby zamieszczone w *L'Homme révolté* analizy doktryn etycznych, w których upatrywał on wyłączne przyczyny sprawcze badanych przez siebie stosunków społecznych. Jednocześnie, z niektórych sformułowań Camusa mamy prawo domyślać się, iż nieobce mu było wyczucie wpływu praktyki życia społecznego na postawy moralne ludzi. Streszczając i modernizując zarazem przytoczone przez nas powyżej obserwacje jego, można stwierdzić, co następuje: w tych sytuacjach społecznych, w których ludzie poszczególni występują w swych relacjach wzajemnych nie jako indywidua moralnie wyróżnione, zachodzą ważne zmiany treści aksjologicznych zasad i ocen. Mianowicie tracą one z czasem swą zdolność wzbudzania reakcji emocjonalnych skierowanych na jednostki konkretne jako nosiciele wartości moralnych. Dzięki czemu, w miarę mnożenia się przypadków, w których ich pierwotne treści jawnie rozmiągają się z rzeczywistym postępowaniem ludzi, przedmiot nimi określany staje się coraz mniej zindywidualizowany, coraz bardziej jest też odczuwany jako abstrakcyjny. Aby w końcu — powołane dla kształtowania i umacniania emocjonalnej pamięci wartości

poprzez dokonywane w akcie oceniania przyrównanie rzeczywistości zastanej do jej oczekiwanego stanu idealnego oraz zalecania czynności niezbędnych dla realizacji tych wartości — trwale zmieniły one swe pierwotne funkcje na służebne w stosunku do jakichś dóbr wobec jednostki wyobcowanych, tym samym służąc za usprawiedliwienie wyalienowanych stosunków społecznych, których być powinny przeczeniem.

Dlatego to Camusa program reform moralnych zostaje opracowany jak gdyby w dwu wersjach. Pierwsza obliczona była na humanizację życia społecznego przy istniejących poglądach moralnych ludzi. Z tego względu, postulując uznanie absolutnego charakteru wartości życia ludzkiego i żądając ofiary z życia własnego za cudze, zamyślał Camus powstrzymać proces, jak mu się zdawało, każdym zabójstwem szczególnie stymulowany, zwiększającego się podporządkowania indywidualów realnych idealnym hipostazom „dobra” człowieka w ogóle. A w konsekwencjach dalszych zapobiec ponawiającym się paroksyzmom ludobójstwa, których nowe wybuchy przewidywał, obserwując stale pogłębiający się, wskutek intensyfikacji poprzedniego, proces wzrastania w świadomości społecznej supremacji wartości rzeczowych nad personalnymi. Druga wersja stanowiła jego program właściwy, tworzony z troską o zachowanie zgodności w toku ich realizacji celów moralnych i środków doń prowadzących.

Wzmiankowany już splot czynników biograficzno-społecznych sprawił, że program ten został nakreślony jedynie we fragmentach, przy czym znane nam są tylko projekty rozwiązań tych kwestii, do których Camus przywiązywał specjalną wagę, nic prawie lub mało wiemy zaś na temat innych potrzebnych dla możliwie wiernej i pełnej rekonstrukcji myśli badanej. Nie wiemy więc na przykład, stosowanie jakich rodzajów technik społecznych zalecał, chociaż mamy pewność co do jego obaw przed następstwami działania rewolucyjnego. Rewolucji przeciwstawił Camus bunt jednostki, jednak nie jako samodzielną kategorię działania, zdolnego bez wsparcia innymi doprowadzić do urzeczywistnienia celów żądanych, ale jako warunek konieczny wszelkich w ogóle działań społecznych. Koncepcja buntu zawiera się całkowicie w koncepcji (zmodyfikowanej) doświadczenia absurdu: miał to być swoisty akt moralizacji życia społecznego, prowadzący od poznania siebie w jedności z własną naturą indywidualną i — z racji nieodłącznego od niego przeżycia wartości drugiego człowieka — w jedności ze wspólnotą ludzką, do dezalienacji jednostki i w następstwie tegoż — do humanizacji całokształtu stosunków międzyludzkich, raz na zawsze uwolnionych od groźby wyobcowania. Stąd afirmacja prostych przyjemności zmysłowych, „skromności”, „umiaru”, osiąganym na drodze zaspokajania elementarnych potrzeb w bezpośrednim kontakcie z przyrodą (przeciwstawionych banalnym przyjemnościom, do-

stępnym w ramach specyficznego etosu wielkomiejskiego²⁶), staje się elementem podstawowym planowanej reorganizacji społeczeństwa. A zabezpieczenie jednostki przed zagubieniem się, na skutek realizacji wartości wobec niej transcendentnych, w którejs z nieautentycznych modalności swej egzystencji — krokiem pierwszym i decydującym w kierunku trwałego przyswojenia światu ludzkiemu wartości prawdziwie ludzkich.

ZAKOŃCZENIE

Przeglądając uzyskane wyniki interpretacji doktryny Camusa, rozpatrywanej na obszarze ostatniej fazy jej ewolucji, przypomnijmy, już tutaj sygnalizowaną, naszym zdaniem jej cechą charakterystyczną najważniejszą. Analizowana wersja etyki Camusa wyrosła z usiłowania pogodzenia obydwu omówionych poprzednio wątków jego myśli etycznej, przejawiających się jako próba emancypacji jednostki z pomocą jedynie środków pochodzących z jej autorefleksji czystej, występująca obok dążenia do integracji jednostki w życiu społecznym, z zachowaniem jej statusu moralnego jako dobra najwyższego. To dziedzictwo wyjaśnia poniekąd pewne osobliwości obiektu badanego, dostarczając jednocześnie poręcznego narzędzia selekcji cech jego istotnych.

Proklamując jednostkę wartością najwyższą zamyslił Camus uchronić ją przed samouprzedmiotowaniem się, wskutek realizacji dóbr wobec niej zewnętrznych, przez ukazanie wartości jej immanentnych, trwałych i pewnych, będących w jej mocy bez reszty. Taka właśnie była idea przewodnia doświadczenia absurdu — swoistego zabiegu poznawczego, stanowiącego jak gdyby odległy odblask metody fenomenologicznej, gdzie aktem niedyskursywnego przeżycia jednostka osiągała kontakt bezpośredni z wartościami prawdziwie moralnymi. I gdzie chęć uwolnienia myślenia moralnego od presji wszelkich możliwych autorytetów została ściśle sprzężona z zamierzeniem dostarczenia indywiduum metody praktycznej jego

²⁶ Warto zwrócić uwagę na obraz miasta w twórczości Camusa, gdzie pojawia się ono nader często jako symbol wyobcowanych stosunków społecznych. Będzie to bądź Oran z *Dżumy* („To miasto pozbawione malowniczości, roślinności, i duszy, w końcu staje się odpoczynkiem i człowiek zapada tu wreszcie w sen [...] Można tylko żałować, że miasto zbudowano tyłem do zatoki, niepodobna więc dostrzec morza, którego zawsze trzeba szukać”, Warszawa 1957, s. 9), bądź ten sam Oran z *Minotaure ou la Halte d'Oran z L'Été*, stamtąd pochodzi także obraz miasta z *L'Exil d'Hélène*. A oto „Amsterdam” z *Upadku*: „Czy zauważył pan, że koncentryczne kanały Amsterdamu przypominają kręgi piekła? Mieszczańskiego piekła, oczywiście, zaludnionego złymi snami. Kiedy przybywa się z zewnątrz, w miarę przechodzenia przez te kręgi, życie, a więc i jego zbrodnie stają się gęstsze, bardziej ciemne. Tu jesteśmy w ostatnim kręgu [...]. Rozumie pan zatem, dlaczego mogę powiedzieć, że tu jest środek rzeczy, choć znajdujemy się na krańcu kontynentu. Wrażliwy człowiek rozumie te dziwactwa. W każdym razie czytelnicy gazet i rozpustnicy nie mogą iść dalej. Przychodzą ze wszystkich krańców Europy i zatrzymują się wokół morza wewnętrznego, na słowiałym piachu, słuchają syren, na próżno szukają zarysu statków we mgłę, potem przechodzą przez kanały i wracają wśród deszczu” (*Upadek*, Warszawa 1957, s. 14—15).

konwersji moralnej. Ze względu na podstawowe założenia aksjologiczne etyka Camusa może być słusznie nazwana indywidualistyczną. Tym pewnie, że wolność i przyjemność są w niej tylko wartościami instrumentalnymi w stosunku do tej, jaką jest jednostka, urzeczywistniająca — w trakcie ubiegania się o zaspokajanie swych elementarnych potrzeb zmysłowych — wyłącznie samą siebie. Wszelako indywidualizm ten doznaje ograniczenia w tej mierze, w jakiej uprawnienia moralne indywiduum mogą wejść w konflikt z uprawnieniami innych ludzi, dlatego też gwoili zupełności naszej klasyfikacji, dodać należy, że ma on charakter egalitarystyczny. Ponieważ zaś pośród dóbr w jej obrębie do realizacji zalecanych znalazła się także przyjemność, możemy przeto etykę rozważaną określić jako hedonistyczną.

Elementem *par excellence* własnym doktryny Camusa jest postulowana przez niego metoda dochodzenia do poznania autentycznie moralnego. Ze względu na nią scharakteryzujemy jego etykę, której integralną część stanowiła, jako subiektywistyczną, z tym przecież zastrzeżeniem, że rozmiary subiektywizmu zostały tam — w sposób zresztą nieprawomocny — znacznie zmniejszone, a to dzięki wprowadzonym dodatkowym założeniom, zgodnie z którymi ostatecznym kryterium postępowania moralnego być miały potrzeby naturalne indywiduum. Otóż, ze względu na fakt, że w dokonywanych przez siebie wyborach jednostka znajduje oparcie w poznanych właściwościach swej natury, najbardziej odpowiedni wydaje się nam termin klasyfikacyjny — subiektywistyczny naturalizm. Wstrzymujemy się natomiast przed nazwaniem tej doktryny intuicjonistyczną, gdyż pojęcie oczywistości nie było wcale przez Camusa definiowane, jego użycie zaś nie przypomina tego, z jakim spotykamy się w tradycji intuicjonizmu.

Zwróćmy uwagę, że również wszystkie twierdzenia antropologii Camusa uchodzić mogą zasadnie za integralny składnik jego etyki. Powstałe wtórnie w stosunku do jego poglądów moralnych, opracowane we fragmentach niezbędnych dla wspierania przeprowadzonych przez niego wartościowań i jawnie wobec nich utylitarne, mają za zadanie nie opisywać i wyjaśniać istotę człowieka, lecz ukazywać te jej strony, które pomogłyby jednostce, afirmującej swą suwerenność, zdobyć szczęście, nie wychodząc poza możliwości przyrodzone swej natury indywidualnej. Podobna była geneza i funkcje jego koncepcji życia społecznego oraz historiozofii, gdzie jedyną kategorią autentyczną jest jednostka, a społeczeństwo i historia realne pojawiają się wyłącznie jako jej negacja. Właśnie dlatego zarzut ahistoryzmu w zastosowaniu do tego, co tylko na zasadzie konwencji przyjętych w studiach nad filozofią można nazwać poglądami filozoficznymi Camusa, zdaniem naszym winien być stawiany z całą ostrożnością, jakiej wymaga quasi-opisowy charakter wypowiedzianych przez niego sądów, będących w rzeczywistości przebrnymi hasłami moralnymi.

Powyższą charakterystykę, aczkolwiek z zamierzenia niepełną, chcielibyśmy uzupełnić refleksją nad miejscem doktryny w kontrowersjach filozoficznych współczesności. Usiłowanie zajęcia własnego stanowiska w tej sprawie równoznaczne byłoby z przedsięwzięciem wysiłku konfrontacji myśli badanej z tymi prądami umysłowymi XX w., do których pod jakimś względem się upodabniała. Co, zważywszy na wielość potencjalnych źródeł, z jakich Camus mógł czerpać swoje pomysły, staje się zadaniem, w ograniczonych ramach jednego artykułu — niewykonalnym. Z tego też powodu pragniemy zatrzymać się jedynie, kierując się sugestiami znakomitej części naszych poprzedników, na paru wybranych problemach. Pierwszy z nich dotyczy zwyczajowego już wiązania nazwiska Camusa z egzystencjalizmem. Zdecydowaliśmy się odstąpić od tego zwyczaju, licząc się z trudnościami, jakie poddanie się mu stwarza. Rozpowszechnione — głównie, choć nie tylko w publicystyce — pojęcie egzystencjalizmu było próbą połączenia wspólnotą etykiety szeregu sprzecznych w zasadniczych tendencjach i treściach doktryn filozoficznych i, jak się wydaje, ta wciąż niesłabnąca wziętość tego pojęcia jest w dużej mierze przyczyną nie zagrożonego trwania licznych stereotypów, którymi obrosło w obfitej literaturze popularnej. Tak więc termin egzystencjalizm jako klasyfikacyjny jest mało operatywny i może dezinformować, jeśli jego granice zakresowe nie są przez piszącego precyzyjnie wyznaczone, a ponadto rodzi pokusę mechanicznego przenoszenia któregoś z funkcjonujących stereotypów na myśl analizowaną, pokusę o tyle trudną do przezwyciężenia, o ile każdy stereotyp łatwo znajduje swe potwierdzenie w pewnych właściwościach obiektu przezeń opisywanego.

Bardziej płodne są chyba poszukiwania zmierzające ku temu, aby wykazać bliskie podobieństwa między doktryną Camusa a doktryną jakiegoś innego „egzystencjalisty” i w ten sposób ustalić jej przynależność filozoficzną. I tu jednak zwyciężyły ujęcia stereotypowe, co znalazło dobitny wyraz w usiłowaniach dowiedzenia zależności i wtórności Camusa w stosunku do Sartre’a, którego ten pierwszy miałby być naśladowcą, tyle że bardziej jeszcze pesymistycznym²⁷. Nie wchodząc w szczegóły, przypomnijmy te cechy charakterystyczne myśli Camusa, które już w początkach jego aktywności filozoficznej oddalają go od Sartre’a (tego z *L'Être et le Néant*), mimo niezaprzeczalnej zgodności celów ich filozofowania. Idea emancypacji człowieka środkami dlań naturalnymi skłania Camusa do sformułowania postulatu autentyczności, którego realizacja tworzy wartość — wolność jednostki, umożliwiającą jej utożsamienie swej auto-

²⁷ Nie bez winy w tym względzie wydaje się być F. Jeanson (*Le problème moral de la pensée de Sartre*, Paris 1947, s. 351), który nie dostrzega innych różnic między Sartre’em a Camusem, z wyjątkiem pesymizmu, jaki rzekomo charakteryzuje wyjątkowo tego drugiego.

refleksji ze swą egzystencją i tym to aktem afirmowania swej obcości moralnej wobec świata. Wszelako Camus idzie dalej w swym programie moralnym i wprowadzając doń przyjemność jako dobro, potwierdza zarówno swe skłonności prywatne, jak i swą dążność do osłonięcia indywiduum przed niekończącą się męką jałowych wyborów. Stąd pierwszy jego kontakt z myślą Sartre'a z lat 1937—1939 dociera do nas w formie protestu przeciwko traktowaniu zasady „Il faut maintenir l'absurde” nie jako punktu wyjścia, lecz jako jedynej zasługującej na przyjęcie koncepcji moralnej²⁸. Pozostałe różnice są tylko implikacjami zaistnienia tej początkowej i fundamentalnej. Pomijamy je tedy, widząc w wymienionej dostatecznie ważki argument przeciw próbom włączania Camusa do jakiegokolwiek tradycji filozoficznej, którym nie towarzyszy wysiłek uwolnienia się od nacisku obiegowych stereotypów.

W literaturze poświęconej Camusowi zasługują na uwagę wcale niezrządki próby inkorporowania jego myśli etycznej do tradycji anarchizmu. Bądź, jak to robi np. J. Woodcock przez zasygnalizowanie wyraźnych podobieństw między motywami, dla których Camus odrzuca rewolucję, a buntem Stirnerowskiego Jedynego²⁹, bądź też, w oparciu o inną selekcję cytatów, jednoznacznie przyporządkowując (np. praca J. Cruickshanka³⁰) postulaty jego programowi społecznemu anarcho-syndykalizmu. Istnieje kilka istotnych składników jego doktryny, pozwalających zasadnie upatrywać w niej jedną z odmian anarchizmu. Wyliczamy je tytułem ilustracji tylko, nie znajdując miejsca na bardziej szczegółowe ich omówienie³¹. Zbliżała Camusa do anarchizmu owa szczególna troska jego o adekwatność środków i celów, związana z jednej strony z egalitarną orientacją jego indywidualizmu etycznego, każącego w szczęściu i wolności każdej jednostki widzieć wyłączny cel postępowania ocenianego pozytywnie moralnie, z drugiej natomiast wypływająca z przekonania — uzasadnionego zresztą — o znaczeniu, jakie posiadają dla ostatecznego wyniku ich realizacji środki dobierane do zadań o charakterze moralnym. Zbliżała także, o jawnie moralnych intencjach, jego refleksja filozoficzna, operująca taką konstrukcją człowieka, która stwarzała nadzieje, że, bez sankcji zewnętrznej i nakazów, stosunki międzyludzkie ułożą się w sposób możliwie najznośniejszy, a to dzięki właściwościom niespaczonej natury ludzkiej. Zbudowanie koncepcji emocjonalnej więzi międzyludzkiej, której podstawą być miało immanentne doświadczenie jednostki³², umożliwi mu

²⁸ Por. J. Cruickshank, *Albert Camus and the Literature of Revolt*, Oxford Univ. Press, 1960, s. 15.

²⁹ J. Woodcock, *Anarchism*, Pelican Books, 1963, s. 96 i in.

³⁰ J. Cruickshank, s. 106.

³¹ Wszystkie omówione tu cechy charakterystyczne myśli anarchistycznej, właściwie ogółowi jej przedstawicieli, podaje za J. Woodcock, op. cit., s. 19 i dalsze.

³² Pochodzącej z aktu emocjonalnego przeżycia wartości drugiego człowieka, nie zaś intelektualnego namysłu. Dlatego Camus dość często mówi o ideale stosun-

z kolej żądanie eliminacji wszelkich form przymusu z życia społecznego i oczekiwać zaistnienia możliwości skasowania organizacji państwowej i instytucji powoływanych dla wyznaczania ludziom pojedynczym ich zadań w obrębie zbiorowości.

Co się zaś tyczy tego, co można umownie nazwać doktryną filozoficzną Camusa, to jeden jeszcze jej element wydaje się z tego względu wart podkreślenia, mianowicie jego historiozofia. Symptomatyczne jest zwłaszcza ujęcie procesu historycznego jako uwsteczniającego³³, przy zastosowaniu kryterium moralnego, za jakie posłużyła ocena sytuacji jednostki w poszczególnych jego stadiach. Moralna funkcja tej konstrukcji historiozoficznej staje się lepiej widoczna, kiedy się zważy, że bieg wydarzeń historycznych nie jest rozpatrywany w niej jako poddany określającym go prawidłowościom, nawet nie jako powiązany więzią przyczynowo-skutkową, co w każdym (dosłownie!) jego momencie otwiera dostatecznie szeroką lukę dla interwencji moralnej jednostki i gwarantuje jej skuteczność³⁴. I co równie ważne, rokuje korzystnie szanse bezpośredniego przejścia od kapitalizmu do społeczeństwa idealnego. Wprawdzie Camus nigdzie nie mówi o tej ostatniej możliwości *explicite* i wykazuje dość trzeźwości politycznej, aby opracować rozstrzygnięcia normatywne obowiązujące przede wszystkim dla warunków społeczno-politycznych zastanych, skąd mniemać by można, że on sam wahał się, jaki rodzaj działań wybrać. Niemniej wszakże etap przechodzenia od kapitalizmu do stanu idealnego społeczeństwa pozostaje przez niego niedookreślony (w czym nb. J. Woodcock w swej charakterystyce anarchizmu dopatruje się szczegółu niedwuznacznie anarchistycznego³⁵), a jedyny znany nam model takiego przejścia (konwersja moralna d'Arrast z opowiadania *Rosnący kamień* z tomu *Wygnanie i królestwo*) — jest metaforą literacką na tyle obszerną, że wyklucza z góry prawomocność jakichkolwiek domyślnych jej konkretyzacji. Z interesującego nas punktu widzenia jedna więcej część składowa tej wizji dziejów godna jest podkreślenia. Potępieniu społeczeństwa przemysłowego towarzyszy tam idealizacja przeszłości, najprawdopodobniej kabyłskiej wspólnoty wiejskiej, skoro Camus geograficznie swe „nadśródziemnomorze”

ków międzyludzkich jako opartym całkowicie na „miłości”. Por. np. „Bunt nie może się obejść bez osobliwej miłości. Ludzie, którzy nie znajdują odpoczynku ani w Bogu, ani w historii, skazują się na życie dla tych, którzy, jak oni, nie mogą żyć: dla upokorzonych...” (*Człowiek zbuntowany*, s. 309).

³³ Używam tego terminu z braku jakiegoś wygodniejszego. Oznaczać ma on tutaj tyle tylko, że w toku całego dotychczasowego rozwoju historycznego sfera wolności jednostki stale malała, a co za tym idzie jej status społeczny stale pogarszał się na skutek postępującego urzeczowienia stosunków międzyludzkich.

³⁴ Temu ostatniemu stwierdzeniu przeczyłyby nasze uwagi odnoszące się do obserwacji Camusa nad wpływem praktyki życia społecznego na poglądy moralne ludzi, wprowadzające jak gdyby do tej wizji dziejów brakujące ogniwa łańcucha przyczynowo-skutkowego. Naszym jednak zdaniem pozostają one bez związku z całością jego konstrukcji historiozoficznej.

³⁵ Ibidem, s. 28 i 29.

lokuje najczęściej w Algierii. Pojęcie stanu naturalnego nie jest, jak się zdaje, opisem jakiejś rzeczywistej enklawy, chronologicznie mieszczącej się we współczesności, aczkolwiek styl Camusa poniekąd takie jej istnienie, właśnie współczesne, sugeruje³⁶, ale posiada zapewne jakiś swój odpowiednik historyczny (przy szerokim tego pojęcia rozumieniu — właściwym desygnatem byłyby dzieje przedchrześcijańskie), teoretycznie przekształcony we wzorzec idealny, dostarczający skali porównawczej z teraźniejszością.

Jeśli jednak wymienione fragmenty doktryny pozwalają włączyć ją bez zastrzeżeń do tradycji anarchizmu, nic nie upoważnia nas do stwierdzenia przynależności Camusa do któregośkolwiek obozu wewnątrz samego ruchu anarchistycznego. Jego stanowisko w sprawie typu dopuszczalnych środków o charakterze politycznym — a więc w naczelnej kontrowersji dzielącej myśl anarchistyczną — pozostaje bowiem zbyt niejednoznaczne, jakkolwiek niektóre wątki jego twórczości słusznie uchodzić mogą za przejawy wysiłku na rzecz wyeliminowania wszelkich w ogóle działań politycznych i zastąpienia ich moralnymi.

W dotychczasowych naszych analizach ograniczaliśmy się jedynie do krytyki immanentnej doktryny Camusa. Zwróciliśmy przede wszystkim uwagę na konsekwencje moralne doświadczenia absurdu, które nie uprawomocniało żadnego wyboru, a jedynym wnioskiem uprawnionym, jaki można było zeń wywieść, był nihilizm moralny — pogląd, że wszystkie reguły są równowartościowe i równouprawnione, i jako takie bezwartościowe, gdyż nie daje się ich uzasadnić przez odwołanie się do jakiegokolwiek uniwersalnej hierarchii wartości. Staraliśmy się również pokazać antynomie etyki Camusa, powstałe dlatego, że autor jej negując lub przecząc radykalny subiektywizm moralny, będący bezpośrednim następstwem postulowanej metody emancypacji człowieka od dóbr wobec niego transcendentnych, usiłuje w oparciu właśnie o tę metodę budować system wartości i zasad powszechnie obowiązujących. Tak więc — nawiązując do Camusa krytyki „skoku egzystencjalnego” — on sam dopuszczał się podobnego „skoku” na terenie etyki, zdając się zapominać o ograniczeniach nakładanych swoim zapędem normatywnym przez implikacje moralne swojej koncepcji filozoficznej. Powyższe stwierdzenie zachowuje również swój walor w odniesieniu do ostatniej fazy ewolucji moralnej Camusa, w której — jak nadmienialiśmy już — ilość funkcji pełnionych przez doświadczenie absurdu wzrosła, a wraz z nimi zwiększyły się trudności wewnętrzne doktryny.

³⁶ Por. „wyspy szczęśliwe” z *Upadku*, chłopów algierskich z *Noces*, wspomniana konwersja moralna d'Arrast, mająca miejsce w Brazylii itd. Dodać trzeba, że *Actuelles IV*, gdzie znalazły się między innymi reportaże Camusa z Kabylli, zdradzają, że — przynajmniej w nich — daleki był on od myśli o idealizacji stosunków społecznych w tej części kraju swego dzieciństwa.

W krytyce naszej korzystaliśmy z tezy, której słuszności prezentowana praca m. in. miała dowieść, że zarówno doświadczenie absurdu, jak i ogół pomysłów filozoficznych Camusa stanowi nieodłączną część jego etyki. Dlatego też większość jego propozycji w sprawach uchodzących na ogół za istotne dla myślenia filozoficznego jest najzupełniej arbitralna i niepełna. Tym bardziej tedy nieuprawniona wydaje się nam krytyka (choć i taką znajdujemy w dostępnej nam literaturze marksistowskiej³⁷) wymierzona wyłącznie przeciwko „filozoficznej” zawartości doktryny Camusa. Szczęśliwa i trafna jest natomiast — podjęta przez wszystkich niemal piszących o Camusie autorów marksistowskich³⁸ — polemika z zadaniami, dla jakich skonstruowane zostało doświadczenie absurdu. Nie sądzimy jednak, aby w tej kwestii — jakkolwiek ma ona znaczenie kapitalne dla sumującej oceny omawianej doktryny — można było, o ile rozpatruje się ją w oderwaniu od tych przesłanek, jakimi posługiwał się w swej myśli społecznej i politycznej autor *L'Homme révolté*, powiedzieć cokolwiek nowego. Zwłaszcza że na temat iluzoryczności i beznadziejności wszelkich prób wyzwolenia jednostki jej tylko wysiłkiem moralnym napisano — z wielu zresztą okazji — dostatecznie dużo, aby każdy kolejny piszący był zmuszony wyłącznie do powtarzania, lub co najwyżej aktualizowania argumentów jego poprzedników. Znacznie bardziej owocna mogłaby być za to krytyka uwzględniająca również te przeświadczenia Camusa, które — tkwiąc u podstaw rozczarowania jego dotychczasowymi wynikami rozwoju społecznego — kazały mu szukać sposobów wyzwolenia jednostki poza społeczeństwem i poza historią.

Tym mianowicie składnikiem doktryny, z którym dyskusja mogłaby się okazać ze wszech miar pożyteczna, są wnioski, jakie Camus wyciąga z obserwowanych przez siebie zmian zachodzących w poglądach moralnych ludzi pod wpływem ich działalności w życiu społecznym. Jak pamiętamy, Camus zaobserwował, iż kiedy faktyczne efekty działania pośredniego są rozbieżne z jego ostatecznymi celami moralnymi, wówczas dojść może do całkowitego zapoznania jego celów rzeczywistych i przeniesienia przysługujących im wyróżników aksjologicznych na jakieś dobra instrumentalne i, w pierwotnej hierarchii wartości, drugoplanowe. W szczególności interesowały Camusa te typy sytuacji społecznych, w których jednostka, rozpatrywana początkowo przez inne jednostki, razem z nią daną sytuację współtworzące, jako cel najwyższy postępowania moralnie kwalifikowanego, zostaje z czasem trwale podporządkowana jako środek celom w stosunku do niej transcendentnym. W naszej interpretacji proces ten, tak jak przedstawiał się on najprawdopodobniej Camusowi, przebiega

³⁷ Por. M. Czalin, *Filosofia otczajanija i stracha*, Moskwa 1962.

³⁸ Por. np. artykuł J. Majlerowej *Syzyf czy Prometeusz*, *Argumenty*, nr 39 z 2. IX. 1960 i nr 4 z 2. X. 1960, z którego to artykułu zresztą zapożyczyłem szereg pomysłów interpretacyjnych.

następująco: w tych warunkach społecznych, w których jakiegokolwiek dobra instrumentalne urzeczywistniane są kosztem osobników realnych, wartości moralne, skoncentrowane zrazu na jednostkach, ulegają wyobcowaniu — przestają być przypisywane jednostkom konkretnym w ich relacjach z innymi i uzyskują w świadomości ludzi samodzielne bytowanie w postaci „dobra”, wyróżniającego już nie człowieka poszczególnego, ale gatunek ludzki jako całość³⁹. Następstwem tego jest identyfikacja owego abstrakcyjnego „dobra” z dowolną wartością instrumentalną. Te ostatnie zyskują teraz dodatkową sankcję w ocenach i normach formułowanych wprawdzie ze względu na dobro indywidualne, atoli po zmianie swych pierwotnych treści aksjologicznych — zachowując jednak niezmienną szatę słowną — wspierających wartości wobec indywidualów wyalienowane. Pragnąc tedy usprawnić skuteczność moralną działania, w zasięgu którego pojawia się drugi człowiek, Camus postuluje uznanie pewnych wartości za absolutne, równocześnie stara się stworzyć przesłanki teoretyczne, pozwalające zupełnie wyeliminować konieczność uciekania się w życiu społecznym do rozwiązań o charakterze politycznym i zastąpić je buntem moralnym, ścieśnionym do obszaru świadomości indywidualnej.

Różnice pomiędzy doktryną Camusa a marksizmem są oczywiste i nieredukowalne, jakkolwiek znajdują je całkowicie po stronie zalecanych sposobów wcielania w życie aprobowanych wartości moralnych, nie zaś w pojmowaniu wartości naczelnej, której mają one służyć. Dlatego, jako marksista, odrzucając ogół propozycji, należących do jego programu wyzwolania jednostki środkami dla niej naturalnymi, chciałbym życzliwie potraktować starania Camusa o zachowanie zgodności celów moralnych i środków do nich prowadzących. Wszelako jeśli krytyka Camusa trafnie chwyta ryzyko emancypacji istoty indywidualnej człowieka dokonywanej jednocześnie z emancypacją jego istoty gatunkowej, to rozwiązanie sugerowane — absolutyzacja wartości życia ludzkiego, uskuteczniiana w praktyce społecznej dobrowolną ofiarą życia jednostki, która wykroczyłaby przeciwko zakazowi zabijania — wydaje się nazbyt okrutne i, zważywszy na szansę jego upowszechniania, utopijne. Nie wiemy nawet, jakie nadzieje wiązał Camus ze swoim projektem — być może był to w tej formie, jaką otrzymał, po prostu jeden więcej chwyt moralisty, swoisty bodziec afektywny, przeznaczony do czytania, a nie do realizacji, spowodować mający poruszenie umysłów i uwrażliwić współczesnych na sprawy pilnie wymagające przemyslenia.

³⁹ Camus dla określenia dóbr, które uległy już zaawansowanemu procesowi abstrakcji, używa przymiotnika „totalny”. Bardzo często wspomina np. o „sprawiedliwości totalnej”, z rzadka natomiast używa zbitki pojęciowej typu: „dobro” czy „potrzeby” „człowieka totalnego”.

Niezależnie zresztą od intencji rzeczywistych Camusa, jego postulat uznania pewnych wartości za absolutne, inaczej jednak — aniżeli w jego koncepcji — urzeczywistniane, zdaje się trafiać w sedno problemu, o doniosłym znaczeniu dla praktyki społecznej marksizmu. Sam postulat nie jest sprzeczny z dążeniami twórców marksizmu. Wielokrotnie — przypomnijmy — deklarowali oni swą odrazę w stosunku do wszelkich doktryn, które za obiekt swych rozważań i cel projektowanych przeobrażeń społecznych obierały „człowieka” jako hipostazowany produkt abstrakcji intelektualnej. Tym właśnie doktrynom przeciwstawiali oni marksizm jako jedyną refleksję filozoficzną, która naczelnym swym przedmiotem czyni ludzi konkretnych, komunizm zaś — jako jedyny program przebudowy społecznej, realizowany dla wyłącznego dobra jednostek ustrój ten współtworzących. Perypetie rozwojowe marksizmu sprawiły jednak, że kwestia stosunku środków do celów nie została na gruncie etyki marksistowskiej należycie opracowana. Mimo iż wiedza moralna od czasów powstania *Ideologii niemieckiej* posunęła się naprzód i dysponujemy już, wprawdzie szczupłymi jeszcze, środkami teoretycznymi, pozwalającymi nie tylko na wszczęcie dyskusji, ale także na przedstawienie mniej lub bardziej doskonałych projektów rozwiązań. Wśród propozycji, jakie np. można by w tym względzie Camusowi przeciwstawić, godne zbadania wydaje się przede wszystkim postulowane wielokrotnie w etyce rozgraniczenie postępowania na dobre moralnie, tzn. takie, które aktualnie realizuje jakieś wartości, i słuszne moralnie, to jest takie, które wprawdzie narusza te wartości, mimo to przez swe najbliższe skutki sprzyja ich przyszłemu ziszczeniu. Ocena przydatności tych propozycji pozostaje wszakże niemal całkowicie poza zakresem możliwości samej etyki normatywnej i zależy od osiągnięć dyscyplin w stosunku do niej pomocniczych, głównie metaetyki. Jest to jednakże teren, na którym niżej podpisany uznać musi siebie za nie dość kompetentnego. W tej sytuacji pozostaje mu więc tylko potwierdzić, że ostrzeżenie Camusa nie straciło nadal nic ze swej aktualności, a problem przez niego podjęty — w miarę postępów czasu i fizycznego wzbogacania się technik społecznych — nie stał się bynajmniej wcale mniej naglący.

Станислав Запасник

ЭТИКА АЛЬБЕРТА КАМЮ

Целью настоящей работы является реконструкция этических взглядов Камю а также представление их эволюции. Эта работа информирует также о философских идеях автора «Мифа о Сизифе». Делается это везде там где аксиологические убеждения Камю сходятся довольно близко с рефлексиями философского характера, в которых можно почувствовать проявленные Камю, усилия чтобы найти теоретические основы для своих убеждений.

Полученные результаты реконструкции собрано в трех разделах (в настоящие публикации вместе второго раздела введено только краткое резюме) соответствующих очередным трем фазам эволюции моральных взглядов Камю. И так раздел первый обсуждает аксиологические основы его этики в годах 1937—1942. В это время Камю считает личность самым высоким благом и пробует освободить ее от деградирующих необходимостей, управляющих общественной жизнью. Для этой цели он создает «эксперимент абсурда», своеобразную познавательную меру, с помощью которой индивид достигает полной познавательной автономии и на этом основании моральной автономии, раскрывая одновременно свою природу, которая состоит из его элементарных потребностей. Удовлетворение этих потребностей дает личности чувство удовлетворения, которое Камю считает единственной ценностью, доступной человеку, прошедшему этап «эксперимента абсурда».

На дальнейшее развитие моральной доктрины Камю повлияли решающим образом его личные испытания во время войны. Явным признаком этой эволюции (в годах 1942—1947) являются с одной стороны осуждение морального нигилизма, то есть взгляда который Камю прежде разделял, ибо в светле «эксперимента абсурда» все правила были равноценны и тем самым обезценены, потому что нельзя было их обосновать никакой универсальной иерархией ценности. С другой стороны, вместо эгоистического индивидуализма, характерного для предыдущих убеждений Камю, для которого только исключительные личности представляли моральную ценность, вводит он эгалитарный индивидуализм и рассматривает каждую личность как высшую ценность, а ее потребности как единый критерий морального поведения.

Наконец последний период развития взглядов Камю это годы 1948—1957. В это время Камю старается соединить существующие до сих пор обе противоречивые тенденции его этической системы. Одновременно увидев, что некоторые моральные ценности подлежат отчуждению в общественной жизни, и считая этот процесс отчуждения самым главным источником зла, старается Камю найти нормативное решение, противодействующие дальнейшей реификации личности в рамках общества. Эти выше упомянутые наблюдения и постулаты являются безусловно самыми ценными достижениями Камю в области его этических идей. Окончание настоящего труда посвящено оценке этих последних достижений и их пригодности для общественной практики марксизма. Кроме этого имеется также в статье общая характеристика моральной доктрины Камю и проба ее сопоставления с традициями анархизма.

Stanisław Zapaśnik

THE ETHICS OF ALBERT CAMUS

The aim of the paper here presented is to reconstruct the ethical views of Camus and to provide an account of their evolution. Wherever Camus's axiological convictions closely correspond to his philosophical cogitations, and where the latter appear to present evidence of Camus's efforts to find theoretical ground for the former, the article also supplies information concerning the philosophical ideas of the author of 'Le Mythe de Sisyphe'.

The reconstruction results have been collected into three chapters (Chapter Two of the original paper is not included in the present publication, being substituted for by a brief summary), responding to the three successive stages of evolution of Camus's moral views. Thus, then, Chapter One discusses the axiological principles of his ethics in the years 1937—1942: at that period Camus, affirming the individual as the highest value, essays to deliver him from the degrading necessities governing social life. For that purpose he constructs the 'experience of the absurd', a *sui generis* cognitive operation by means of which the individual attains full cognitive autonomy and hence also moral autonomy. At the same time he discovers his own 'nature', which is made up of his elementary needs. Realized, those needs enable the individual to achieve a sense of gratification, which Camus considers to be the only value accessible to the man who has gone through the stage of the 'experience of the absurd'.

Further evolution of the moral doctrine of Camus was decisively affected by his own personal experience during the war period. An obvious manifestation of that evolution can be seen in the years 1942—1947 when, on the one hand, Camus condemned moral nihilism — i. e. the very trend he had himself shared, since in the light of the 'experience of the absurd', all rules were equivalent and therefore invalid, as no grounds could be provided for them by reference to any universal scale of values; and on the other hand, in place of the egoistic individualism that had characterized his former moral opinions whereby only exceptional individuals were supposed to represent moral values, Camus instituted egalitarian individualism, whereby each and every individual was to be regarded as the highest value, with the individual's needs serving as the only criterion for moral conduct.

And finally, the last stage of the evolution of Camus's views, coinciding with the years 1948—1957. It is then that Camus tries to integrate the two contradictory tendencies in his past ethical thought. At the same time, observing that certain moral values become alienated in social life, and seeing in that process of alienation the sole source of evil, Camus tries to devise some such normative solution as would prevent any further reification of the individual within society. It is undoubtedly these last-quoted observations and postulates that belong to the most valuable of Camus's achievements in the field of ethics. It is to them, to their estimate and to the estimate of their utility in social practice of Marxism, that the concluding part of the present paper is chiefly devoted. A general delineation of Camus's moral doctrine, as well as an attempt at confrontation of that doctrine with the traditions of anarchism, are also included.

Tłum. M. Galon