

Artykuły

Edward Kasperski

Rozliczyć egzystencjalizm...

(Albert Camus z perspektywy ponowoczesności)

I. Dialektyka absurdu

Nie sposób oceniać Alberta Camusa w oderwaniu od egzystencjalizmu, ale nie sposób też oceniać egzystencjalizmu, pomijając dramaturgię i właściwości epoki, która dokonuje oceny. Dzisiejszy stosunek do pisarstwa Camusa oraz do egzystencjalizmu jest w znacznym stopniu wynikiem i wyrazem dystansu, który odsunął od siebie oraz rozdzielił z jednej strony egzystencjalizm, z drugiej – ponowoczesność. Dystans ów zamienił egzystencjalizm – ongiś, zdawałoby się, współczesność jedynie żywą, autentyczną i prawdziwą – w historię, w czas przeszły dokonany, a zarazem awansował ponowoczesność do rangi i miana aksjologicznego i filozoficznego paradygmatu, który dominuje w teraźniejszości, wypełnia ją, kształtuje jej myślenie i wrażliwość oraz wpływa przemożnie na stosunek do przeszłości i na jej przewartościowanie. Nie znaczy to, rzecz jasna, że ponowoczesność stanowi bezwzględny punkt odniesienia i absolutną miarę dla egzystencjalizmu. Takie ujęcie przeczyłoby wiedzy, iż ona sama (ponowoczesność), powstała w czasie i że czas, który ją wypromował, kiedyś ją zdetronizuje i pochłonie. Idzie więc raczej o stanowisko, które pozwala zarówno obserwować to, co dewaluuje się i nieodwołalnie przemija, jak i zastanawiać się nad tym, czego niepodobna przekreślić, co trwa.

Dla ponowoczesności, powiedzmy to wprost, egzystencjalizm zdecydowanie nie jest, a nawet nie mógłby być tym, czym był dla Jeana-Paula Sartre’a lub dla Alberta Camusa, przywoływanego tutaj figuralnie w roli *pars pro toto* całej formacji. W przejściu od lat czterdziestych XX wieku do pierwszej i drugiej dekady wieku XXI dokonała się jaskrawa, zasadnicza zmiana aksjologicznego i literackiego paradygmatu. Postępujące krok po kroku przesunięcia i przewartościowanie sprawiły, że programowa retoryka egzystencjalizmu stała się w jakiejś części oczywistością, bądź też – w innej z kolei części – zestarzała się, zbladła oraz straciła dawną, poruszającą sugestywność i siłę oddziaływania. Tak czy owak dni

sławy i chwały egzystencjalizmu przeminęły, jak się zdaje, bezpowrotnie, a rytualne słowa: *sic transit gloria mundi...* – niemal same cisną się na usta¹.

Niewątpliwie warto pochylić się dzisiaj nie tylko nad tym, czym owa zmiana paradygmatu się wyraziła i co przyniosła w zamian, lecz także nad tym, jak przeorała myślenie o samym egzystencjalizmie i o przeszłości egzystencjalistycznej: co z nich zachowała, a co odrzuciła jako plewy, o ile tylko taka selekcja jest możliwa i wykonalna. Trudno byłoby bowiem polemizować dziś z kluczową antropologiczną tezą egzystencjalizmu, iż człowieka nie sposób pojąć jako człowieka, jeśli ignoruje się jego konkretną, jednostkową egzystencję, a uwzględnia się, jak obecnie bywa w modzie, tylko suche dane statystyczne i normy etyczne. Daremnie też byłoby zwalczać pogląd, iż teoretyczne rozważania o „istocie człowieka” bywają arbitralne i zawodne oraz że wiedza o nim powinna żywić się bezpośrednim doświadczeniem. Nie oznacza to jednak, iż te czy inne oczywiste tezy mają przykrywać inne niedostatki kierunku. Nie wynika z nich także akceptacja mrocznej aury egzystencjalizmu.

Jeśli tedy próbujemy tak czy inaczej rozliczać egzystencjalizm z perspektywy jego spełnienia – pamiętając wszakże, że nie dla wszystkich uosabia on już definitywnie i koniecznie czas przeszły dokonany – to przecież nietrudno zauważyć, że kierunek ten był także w swoim czasie głośnym, spektakularnym „sądem nad epoką”, która go wyłoniła, oraz nad czasami, które go poprzedzały. Ta pełna pasji i patosu, czasami zajadła i niekiedy wręcz konwulsyjna ocena współczesności – stylizowana częstokroć, jak chociażby w *Upadku*, na oskarżycielski i pokutny sąd Jean-Baptiste’a Clamence’a nad samym sobą – stanowiła bodajże najbardziej wydatny, rzucający się w oczy rys egzystencjalizmu. Ożywił on ideologię, filozofię, krytykę, ekspresję, estetykę i poetykę Camusa oraz innych ówczesnych egzystencjalistów. Z czasem jednak zmieniły się realia, zblakły wojenne i tuż powojenne miary i skale wartości, publiczność zwróciła się ku nowym idolom. Rola sędziego-pokutnika (*judge-pénitent*), którą Jean-Baptiste kokietował czytelników, stała się im raczej obojętna.

Ta refleksja o kapryсах historycznej koniunktury i przemijaniu nie dezawuuje zresztą ani Camusa, ani egzystencjalizmu. Nie wyraża też intencji likwidatorskiej. Rzadko bywa tak, że jakaś formacja intelektualna i artystyczna nie wnosi niczego w kolejne epoki i znika bez

¹Już zresztą w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku Thomas Anz, niemiecki historyk literatury, konstatował w pracy o ekspresjonistycznych źródłach egzystencjalizmu, że „gwałtowna i konieczna reakcja na wszystko, co podawało się za egzystencjalne, opadła” i że możliwe stało się „nieskrępowane i zdystansowane” omawiane egzystencjalistycznego tematu. T. Anz, *Literatur der Existenz/ Literarische Psychopathographie und ihre soziale Bedeutung im Expressionismus*, Stuttgart 1977, s. 13. Wszędzie tam, gdzie w tłumaczeniach z języka obcego brak nazwiska tłumacza, podaję przekład własny – E.K.

ślądu. Prawdą jest to, że ślady egzystencjalizmu zachowały się w myśli i twórczości wielu wybitnych przedstawicieli starszych generacji pisarzy polskich. Można wytropić i rozpoznać je chociażby u Jerzego Andrzejewskiego, Jarosława Iwaszkiewicza, Wiesława Myśliwskiego, Tadeusza Różewicza, Wisławy Szymborskiej, Czesława Miłosza czy Zbigniewa Herberta. Stosunkowo łatwo też ulec symbolice, językowi, wizji świata i negatywnej – na poły moralizującej, na poły krytycznej i niekiedy także nihilistycznej – aksjologii i retoryce formacji egzystencjalistycznej.

Kusi zresztą myśl, by uznać ją za autonomiczny świat idei i wartości ekspresywnych oraz traktować jako rzeczywistość samoistną i samowystarczalną. Tłumaczyłaby ją wówczas wewnętrzna logika tekstów i znaczeń. W ujęciu immanentnym byłaby to formacja tyleż zwarta, podległa własnej, dynamicznej hierarchii problemów i tematów, ile utkana zarazem z przepracowanych przez siebie nawiązań i aluzji do Sokratesa, Blaise’a Pascala, Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga, Sorena Kierkegaarda, Maxa Stirnera, Friedricha Nietzschego, Martina Heideggera, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela, symbolistów, dekadentów, dadaistów, surrealistów, ekspresjonistów, słowem, osadzona w tradycji i dorobku formacji poprzedzających ją, doświadczających kryzysu kondycji ludzkiej oraz intelektualnie i pisarsko reagujących na ów kryzys oraz wyrażających go w języku literatury. Dość przywołać pisarstwo Franza Kafki, André Gide’a czy Louisa-Ferdinanda Céline’a.

Prezentacja taka miałaby niewątpliwie określone zalety, ale byłaby jaskrawo niewystarczająca. Ulegałaby iluzji bibliotecznej, objaśniającej pisanie utworów i tekstów filozoficznych studiowaniem (czytaniem) dzieł już napisanych, a następnie ich parafrazowaniem i transkrypcją (przepisywaniem). Należy jednakże zauważyć, że najważniejsze pisma i utwory Camusa i innych eksponentów egzystencjalizmu powstawały w okresie II wojny światowej oraz bezpośrednio przed nią i po niej (lata czterdzieste XX wieku i okresy do nich przyległe). Ta lokalizacja historyczna jest znacząca i wymowna, mówi w tym wypadku sama za siebie. Jean-Paul Sartre opublikował na przykład swoje kluczowe dzieło filozoficzne *Byt i nicość (L'être et le néant)* w 1943 roku, w samym środku wojennej i okupacyjnej apokalipsy. Esej Camusa *Mit Syzyfa (Le Mythe de Sisyphe)* wespół z powieścią *Obcy (L'Étranger)* pojawiły się w roku 1942 – tym samym, w którym rozegrała się krwawa bitwa pod Stalingradem, a w hitlerowskich obozach zagłady zapłonęły i pracowały niemal bez przerwy piece krematoryjne. Dramat *Kaligula (Caligula)* pojawił się w 1944, powieść *Dżuma (La Peste)* w 1947, a zbiór esejów *Człowiek zbuntowany (L'Homme révolté)* w roku 1951, czyli w okresie, gdy zimna wojna sięgała apogeum, a nad światem realnie zawisła groźba jądrowej zagłady.

Ramy, aura i tło lichej lub pozornej demokracji, agresywnego faszyzmu, kataklizmu wojennego i zimnej wojny nadawały – częściej zresztą skrycie i pośrednio niż jawnie – publiczny rezonans opiniom, ocenom i sądom egzystencjalistów. Kształtowały barwę, treść i kierunek doznawanych przez nich przeżyć i kreślonych obrazów. Uprawdopodobniały odmalowywaną w nich grozę, ukrytą w tajemniczym, obcym, odpychającym i niesamowitym świecie, zanurzenie w absurdalnej, nieobliczalnej rzeczywistości, skłócenie z rozumem i zdrowym rozsądkiem, flirt ze śmiercią, degradację i degrengoladę, osamotnienie, niemożliwy do pozbycia się, ale trudny do zniesienia balast winy, przerażenia i wstrętu. Brak obowiązującego zbiorowości sensu i wspólnych punktów orientacji zwracały jednostkę ku sobie samej, ku własnemu, pojedynczemu egzystowaniu. Nie mogąc znaleźć oparcia u innych, szukała go z natury rzeczy w sobie samej, w samopoznaniu, w pozbawionej iluzji ocenie własnej kondycji.

Pesymizmowi temu towarzyszył niekiedy gorączkowy aktywizm. Zresztą ani Camus, ani inni egzystencjaliści na ogół nie skrywali tego, iż pragnęli intensywnie i wszechstronnie uczestniczyć w skomplikowanym, nabrzmiałym konfliktami życiu epoki. Za cel pisarstwa i własnych biografii stawiali przecież zaangażowanie, a nie postawy estetyków czy też neutralnych obserwatorów. Jako pisarze i artyści nie cenili ani Olimpu, ani tym bardziej wygodnego zamknięcia w wieży z kości słoniowej. „Być” znaczyło dla nich uświadamiać sobie siebie oraz przeżywać siebie. Można było to osiągnąć właśnie w relacji do innych i w relacjach z innymi.

I w tym sensie Albert Camus, jak słusznie podkreślało wielu krytyków, był nieodrodnym dzieckiem XX wieku: jego nadziei, iluzji i rozczarowań. Był, podobnie jak całe pokolenie, świadkiem niegodziwości, których dopuszczano się w imię narodu, demokracji, religii, człowieka, humanizmu, rewolucji, ludzkości i innych szlachetnych celów. W mowie wygłoszonej w Sztokholmie w 1957 roku z okazji otrzymania Nagrody Nobla kreślił wobec audytorium przygnębiający obraz dokonanych w epoce spustoszeń i jedynie możliwy w istniejącej sytuacji pozytywny „plan minimum”:

„Każda generacja czuje się bez wątpienia powołana do tego, aby naprawiać świat. Moja wie przynajmniej to, że nie zdoła już tego uczynić. Ale być może jej zadanie jest o wiele większe, gdyż polega na tym, aby nie pozwolić go zniszczyć. Będąc spadkobierczynią historii skorumpowanej, w której mieszają się ze sobą upadłe rewolucje, techniki na granicy szaleństwa, umarli bogowie i zwietrzałe ideologie; gdzie zadufane potęgi mogą dzisiaj wszystko zniszczyć, lecz nie są w stanie nikogo do siebie przekonać; gdzie inteligencja

stoczyła się na dno już tak nisko, że jest gotowa służyć nienawiści i uciskowi, otóż generacja ta, wyszedłszy z kręgu własnej negatywności, ma obowiązek przywrócić w sobie i wokół siebie godność życia i umierania”².

To prawda – i wczesna biografia (sieroctwo, matka sprzątaczką i analfabetką, bieda, prymitywne otoczenie), i sama chaotyczna, pogrążona w konwulsjach epoka w pełni usprawiedliwiały odczuwanie przez Camusa życia i świata jako przestrzeni moralnych spustoszeń i nieuniknionego absurdu. Przyszły noblista doświadczył bowiem wprost skutków obu wojen powszechnych jako świadek i ofiara. Zmuszały one do refleksji i zajęcia określonej postawy.

Tymczasem zawodziły metody wyjaśniania współczesnych Camusowi kataklizmów i ekstremalnych doświadczeń według tradycyjnych schematów. Doświadczenia te nie dawały się wcielić w żaden celowy i rozumny „boski plan dziejów”. Nie tłumaczyły ich świeckie prawa historii oraz międzyludzkie, społeczne i międzynarodowe zasady współżycia. Nie potrafiły im zapobiec istniejące instytucje. I boski ład, i rozum, i cywilizacja, dzieło tegoż rozumu, okazywały się bezradne i bezsilne.

Należało zatem zbudować model adekwatny do wspomnianych doświadczeń. Sartre, Camus i inni egzystencjaliści znaleźli go w absurdzie. Oczekiwanie ładu, koherencji i sensu zderzał on z realnym doświadczeniem gwałtu, niekoherencji i bezsensu, a zarazem ustanawiał i uzmysławiał między tymi biegunami napiętą, refleksyjną sprzeczność. Egzystencjalna filozofia, eseistyka, powieść, dramat i teatr przyjęły ów zgrzytliwy, irytujący, absurdalny model bytu za podstawę kreślonego w nich obrazu człowieka i świata przedstawionego. W pisarstwie Camusa, które on sam sprowadzał do cyklicznej sekwencji: absurd – bunt – miłość, ów pierwszy człon, absurd, zajął z wielu względów miejsce uprzywilejowane, jeśli nie centralne.

Rzeczywistość, którą rządziły niezrozumienie, obcość, niemożność porozumienia się, przemoc, sploty okoliczności i ślepy przypadek, podlegała absurdowi niejako sama z siebie, siłą inercji. Nie stawiała mu oporu. Nie ratowały przed nedorzeczością transcendencja ani Opatrzność. Nie były w stanie zapobiegać lub przeciwdziałać jej racjonalne i pragmatyczne w założeniu instancje świeckie. Istotą rzeczywistości absurdalnej było to, iż nie można było jej

2 „Chaque génération, sans doute, se croit vouée à refaire le monde. La mienne sait pourtant qu'elle ne le refera pas. Mais sa tâche est peut-être plus grande. Elle consiste à empêcher que le monde se défasse. Héritière d'une histoire corrompue où se mêlent les révolutions déçues, les techniques devenues folles, les dieux morts et les idéologies exténuées, où de médiocres pouvoirs peuvent aujourd'hui tout détruire mais ne savent plus convaincre, où l'intelligence s'est abaissée jusqu'à se faire la servante de la haine et de l'oppression, cette génération a dû, en elle-même et autour d'elle, restaurer, à partir de ses seules négations, un peu de ce qui fait la dignité de vivre et de mourir”. A. Camus, Stockholm, le 10 décembre 1957. Cyt. za: [<http://www.larevuedesressources.org/spip.php?article1489>].

naprawić. Brakowało w niej miejsca na ludzkie odruchy: na współczucie, litość, wybaczenie, łaskę czy miłosierdzie. Nie miały do niej dostępu optymizm i radość życia.

Jeśli jednostka pragnęła zrozumieć i usprawiedliwić to, co ją w życiu spotkało lub co sama czyniła – dociec przyczyn własnego uwikłania w absurd oraz poddania się jego działaniu – wyjaśnień musiała szukać wyłącznie w sobie samej. Musiała ich udzielać na własne ryzyko i rachunek. Sposób na absurd należało znaleźć w nim samym, w kręgu absurdu. Rozwiązanie tego rodzaju – mocno zresztą dzisiaj, po latach i z dystansu, akademickie i retoryczne – Camus zobrazował w eseju *Mit Syzyfa*. Akceptując nieodwołalność kary nałożonej przez bogów i fizyczną niemożność zmiany położenia, mityczny Syzyf odnajdywał i potwierdzał według pisarza własną podmiotowość i wolność za sprawą samowiedzy. „Bezsilny i zbuntowany Syzyf, proletariusz bogów, zna własną nędzę w całej pełni: rozmyśla o niej schodząc ze szczytu. Jasność widzenia, która powinna stanowić jego udrękę, zamienia się w smak zwycięstwa”³. Dzięki tej ostrej świadomości absurdalnego położenia, bohater eseju był w stanie wewnętrznie przeciwstawić się ujarzmieniu i pozostać „w sobie i dla siebie” panem własnego losu. Czy jednak rozwiązanie takie można uznać za wystarczające? Czy zamiast pokornej akceptacji absurdu i wątpliwej, solipsystycznej satysfakcji z jego uświadomienia nie należało zwrócić się wprost przeciwko bogom, ferowanym przez nich wyrokom i ładowi, który ustanowili?

Z ponowoczesnej perspektywy i niezrozumiałe, i niemożliwe do przyjęcia wydaje się to, iż Camus, jakkolwiek by to zastanawiało i dziwiło, kojarzył brzemień absurdu – a zarazem potrzebę oswojenia się z absurdalnym światem – z poczuciem przytłaczającego ciężaru winy. Ten punkt pozostaje kluczowy w sporze egzystencjalizmu i ponowoczesności. Rzeczywiście, autor *Sprawiedliwych* sprawiał wrażenie wprost porażonego obsesją winy. Promował ją do wyżyn i rangi „winy powszechnej” (*culpabilité générale*). Unaoczniły to takie utwory, jak *Obcy*, *Kaligula*, *Upadek*. W przywołanym eseju ilustrował to bierny bunt Syzyfa. Kwestionował on wprawdzie „w sobie i dla siebie” sensowność panującego ładu, „wyzwalał” swoją świadomość, zyskiwał lepsze samopoczucie, ale poza tym wszystko działo się po staremu. Nadal posłusznie wypychał w pocie czoła osuwający się kamień na szczyt góry.

Ta idea powszechnej winy oraz świadomość „zbrukanych ideałów” (*idéaux salis*) ważyła przemożnie na pisarstwie Camusa. Niektórzy krytycy na tej podstawie chętniej łączyli

3. „Sisyphé, prolétaire des dieux, impuissant et révolté, connaît toute l'étendue de sa misérable condition : c'est à elle qu'il pense pendant sa descente. La clairvoyance qui devait faire son tourment consomme du même coup sa victoire”, A. Camus, *Le Mythe de Sisyphé. Essais* [1942]. Nouvelle édition augmentée d'une étude sur Franz Kafka, Ville de Saguenay 2010, s. 166.

jego pisarstwo z francuskimi moralistami (Blaise Pascal i inni) niż z egzystencjalistami. U źródeł myśli o winie tkwiło – nie sposób dokładnie ustalić, czy lub na ile w pełni przemyślane – przekonanie o immanentnym skażeniu natury ludzkiej oraz jej grzeszności. Prześwitywał w niej refleks biblijnego mitu o grzechu pierworodnym, upadku i wygnaniu człowieka z raju. Nawiązania do idei i obrazów tego typu znajdowały ujście w powściągniętej z trudem pasji moralizatorskiej Camusa⁴. Niezwykłość i żarliwość tej pasji uwydatniał, nawiasem mówiąc, deklarowany przez niego ateizm. Można by zresztą w tym jaskrawo niespójnym zestawieniu ateizmu i Biblii dopatrzeć się ponowoczesnych i neopragmatycznych antycypacji⁵.

Przekonanie o immanentnym skażeniu natury wyraziła metaforycznie, lecz klarownie czołowa postać z *Dżumy*, doktor Bernard Rieux: „zaraza nigdy nie umiera i nigdy nie znika” (*Le bacille ne meurt ni ne disparaît jamais*). Camus, moralista, nie proponował, rzecz jasna, dekalogu w roli zbawiennej recepty. Nie nawoływał także do rytualnego odnowienia ślubów w świętym mieście Lourdes. Nie propagował w ogóle formalnych, sztywnych, zamkniętych kodeksów etycznych. Przeciwnie. Apelował o wrażliwość i czujność, które miały budzić poczucie zagrożenia i odwoływać się do międzyludzkiej solidarności. Ale z czego ta wrażliwość i czujność miałyby wynikać? Na to nie było jasnej odpowiedzi.

Apele te wyjaśniano lirycznie „humanizmem” Camusa. Istotnie, sugestie w tym kierunku nasiliły się podczas wojny i w okresie powojennym. Rekapitulował je programowy odczyt-esej Jeana-Paula Sartre’a *Egzystencjalizm jest humanizmem* (*L'existentialisme est un humanisme*, 1945/1946). U Camusa motywy tego typu występowały już w programowym eseju *Mit Syzyfa* (1942), a apogeum osiągnęły bodajże w *Dżumie* (1947). Wyraziły się, ogólnie biorąc, w mglistej sugestii, iż plaga absurdu jest rodzajem represji za „pogardę dla bogów, nienawiść do śmierci i pasję życia”⁶. Czyż jednak tłumaczenie takie nie kryło w sobie nieporozumienia, więcej, jaskrawej sprzeczności?

Logiczne braki prezentowanej koncepcji wyrównywała w pewnym stopniu wzniosła idea „absurdu heroicznego”. Arnaud Corbic pisał:

⁴Na pasję tę wskazuje Agnès Spiquel, *Albert Camus ou l'exigence morale*, Forum Universitaire de Boulogne-Billancourt 2006, [http://www.forumuniversitaire.com/CONFONLINE/confonline-litterature09.html].

⁵Niektórzy krytycy i badacze francuscy bywają innego zdania: „La morale pour Camus est une exigence constante et dans tous les domaines; c'est l'un des éléments fondamentaux de la cohérence de ses conceptions” (Moralność jest stałym postulatem Camusa we wszystkich dziedzinach: jest to jeden z podstawowych elementów świadczących o koherencji jego koncepcji). Zob. A. Spiquel, op. cit. Postawa Camusa nie była jednakże tak prostolinijna, jak sugeruje jego adoratorka.

⁶Szyf: „Son mépris des dieux, sa haine de la mort et sa passion pour la vie, lui ont valu ce supplice indicible où tout l'être s'emploie à ne rien achever. C'est le prix qu'il faut payer pour les passions de cette terre” (Szyf swą pogardę dla bogów, nienawiść do śmierci i pasję życia okupił niewysłowioną męczarnią: całym swym istnieniem ześrodkowanym w jałowym wysiłku, który nie zna końca. Oto cena, jaką się płaci za miłość do tej ziemi). Zob. A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, op. cit., s. 164.

„Ogołocony z tego, co wieczne człowiek absurdalny stawia czoło absurdowi bez odwoływania się do wieczności iluzorycznej i pocieszycielskiej oraz przyjmuje na swe barki nieusuwalną absurdalność własnej kondycji w sposób autentyczny, to znaczy bez uciekania się do uników w stronę samobójstwa lub nadziei, będącej zresztą subtelną formą samobójstwa myśli”⁷.

Takie przeżycie absurdu miało w intencji Camusa zawierać w sobie moc oczyszczającą, by nie powiedzieć: zbawczą. Działo niczym tragiczna *katharsis*. Uwalniało bowiem od zobowiązań wobec instancji zewnętrznych – nadnaturalnych lub społecznych – i zwracało jednostkę samej sobie. Pozwalało człowiekowi żyć swoim własnym, jedynym i bezcennym życiem, bez zwracania się do postronnych instancji odwoławczych i polegania na nich. Dawało sposobność, aby dysponować swoją wolnością i umrzeć bez pogodzenia się z absurdalnym losem⁸.

Projekt ów w założeniu tyleż heroizował, ile humanizował absurd. Nie usuwał jednakże zasadniczych wątpliwości. Czy do tego, aby – jak twierdzili Camus i inni egzystencjaliści – dysponować swoją wolnością, był konieczny akompaniament absurdalnej rzeczywistości? Czy nie zawężała ona drastycznie owej wolności do wąskiej sfery wewnętrznych przeżyć? Czy na szerszą wolność nie było poza konieczną konfrontacją z absurdem innego sposobu? I czy w tej sytuacji nie była ona po prostu ucieczką przed nim, pobyt w *asylum* subiektywności? Wreszcie pytanie najważniejsze: skąd brała się pewność Camusa, że ów absurd nie gnieździ się właśnie w egzystencjalnym *sanctum sanctissimum*, w najskrytszym wnętrzu jednostki?

Rodziły się również pytania, na ile ów projekt oswojenia i humanizacji absurdu był wykonalny, na ile był utopią, na ile wymyślną litanią pobożnych życzeń, a na ile literackim frazesem oraz estetyczną stylizacją i pozą. Być może był wszystkim pospołu. W ironicznej i sceptycznej kulturze ponowoczesności nadawałby się on jednakże zapewne najbardziej na temat kąśliwej satyry. Idea humanizacji absurdu zupełnie nie zmieniała bowiem jego istoty – triumfu niedorzeczności nad sensem – i nie ograniczała zasięgu. Zamieniała natomiast humanizację w dziwną hybrydę: w twór nie tylko absurdalny, lecz także groteskowy.

II. Strażnicy czy ofiary moralności?

Cokolwiek by o tym myśleć, moralistyka była niewątpliwie newralgicznym – jednocześnie silnym i słabym – punktem pisarstwa Camusa. Nie sposób bezspornie dowieść tezy, że Camus marzył o tym, aby zostać moralistą. Nie jest nawet całkiem pewne, czy był nim w pełni świadomie. Prawdą jest także, że nie każdą moralność akceptował. Rzucają się

7A. Corbic, *Camus et l'homme sans Dieu*, Paris 2007, s. 56.

8Ibidem, s. 64.

jednakże w oczy wyraźne, moralizujące przesłanki i podteksty jego pisarstwa. Zwraca także częstokroć uwagę kategoryczny i obligujący język jego esejów, dramatów, opowiadań i powieści.

Dyskurs tego typu unaoczniła w miniaturze przytoczona diagnoza epoki w przemówieniu z okazji wręczenia Camusowi Nagrody Nobla. Generalizujące sądy i sugestie o zabarwieniu etyczno-oceniającym prezentowały w niej twierdzenia, iż każda generacja chce „naprawiać świat” (*refaire le monde*); że powinnością współczesnych jest „przeszkodzić zniszczeniu go” (*empêcher que le monde se défasse*); że współczesności akompaniują pospół „skorumpowana historia” (*une histoire corrompue*), „upadłe rewolucje” (*les révolutions déchues*), „mierne potęgi” (*médiocres pouvoirs*).

Rezygnując z osobistej, subiektywnej tonacji, noblista *ex cathedra* sądził, ferował wyroki, piętnował. Styl wspomnianego przemówienia odtwarzał dość wiernie styl nagrodzonego pisarstwa, zwłaszcza eseistyki. Nie było jednak jasne, jakie tytuły uprawniały francuskiego pisarza do tego rodzaju pów, gestów i werdyktów. Jaką gwarancję rzetelności i trafności one dawały? Jakie instancje – wiedza historyczna, zgoda powszechna, autorytety naukowe, kawiarnia paryska – za nie poręczały? Czy wystarczały sama tylko profesja pisarska i literacka nagroda? Brak było odpowiedzi na te wątpliwości. I to właśnie one, arbitralne generalizacje i bezdyskusyjne oceny, przyciągają dzisiaj uwagę i budzą protesty.

Znaczną rolę w generalizacji, upraszczaniu, zagęszczeniu i skrótowości podobnych diagnoz i ocen odgrywały niewątpliwie czynniki i motywy retoryczne. Camus, uważny czytelnik Friedricha Nietzschego, Martina Heideggera, André Malraux, André Gide’a, Louisa-Ferdinanda Céline’a i Jeana-Paula Sartre’a, przedstawiał wspólnie z nimi świat, który, jak podkreślał z emfazą, opuścili bogowie. Podążając tropami dekadentów, dadaistów, ekspresjonistów i katastrofistów, kreślił obraz rzeczywistości chylącej się ku upadkowi, więcej, stojącej w obliczu jądrowej zagłady. Taka zresztą była wówczas atmosfera epoki, taka wyobraźnia i sposób odczuwania, taki język. Świat opuszczony przez bogów stanowił raj dla demonów. Tylko mocna, wyrazista retoryka, tylko katastroficzna tonacja i stylizacja – zwłaszcza że pamięć wojny powszechnej była aktualna i żywa – oddawała i potęgowała grozę położenia.

Ten obraz świata, który opuścili bogowie, rozgraniczał i odróżniał od siebie egzystencjalizm religijny, „wierzący” (który pojawił się w XIX wieku) oraz świecki, ateistyczny egzystencjalizm dwudziestowieczny. Granica ta oddzielała Camusa, podobnie zresztą jak Sartre’a, od Kierkegaarda, przedstawiciela poprzedniego stulecia, któremu przypadła rola prekursora kierunku i patrona przywoływanych egzystencjalistów francuskich.

Camus nie odciął się od XIX wieku w sposób równie zdecydowany i radykalny jak Sartre, jeden z dwudziestowiecznych apostołów filozofii nicości. W różnych formach i na różne sposoby godził świeckość, pesymizm i elementy postawy wierzącej. Komponenty te, rzecz jasna, oddziaływały znacząco na charakter i styl jego strategii moralizatorskiej.

Tłumaczyły one w pewnym stopniu postawę ambiwalentną i kompromisową („dwa kroki naprzód, krok wstecz”) w niektórych zapalnych kwestiach i dyskursach aksjologicznych epoki. Wyraziła się ona w podkreślaniu wagi i aktualności humanizmu, równoważeniu ontologii samotności postulatem międzyludzkiej solidarności, stonowaniu idei buntu i człowieka zbuntowanego, kapryśnych i kluczających opcjach politycznych. Zaowocowała dwuznacznym, żywo współcześnie komentowanym, stosunkiem do procesu dekolonizacji, a zwłaszcza do problemu kolonistów francuskich w Algierii.

Kwestia ta zasługuje zresztą na osobny komentarz. Camus, potomek tychże kolonistów, nie potrafił podjąć klarownej decyzji, by sprzyjać bez zastrzeżeń Arabom i procesowi dekolonizacji. Postawy tej postkolonialni przedstawiciele ponowoczesności nie są w stanie mu zapomnieć i wybaczyć⁹. Wpłynęła ona współcześnie w niemałym stopniu na zdystansowany stosunek do pisarstwa Camusa. Meursault, ongiś heros i męczennik alienacji w powieści *Obcy*, nieustraszony tropiciel egzystencjalnej prawdy, ukazał się ponowoczesności w znacznie pomniejszonym formacie. Krytyka postkolonialna rozpoznała w nim postać „małego kolonisty” (*petit colon*), zagubionego w obcym i nierozumianym przez siebie otoczeniu kolonialno-arabskim¹⁰. Tak oto w nurcie ponowoczesnych przewartościowań egzystencjalny heroizm noblisty zamienił się nieoczekiwanie w kolonialny epigonizm. Który z pisarzy w świetle podobnej zmienności koniunktur może być pewnym swej pozycji w literaturze?¹¹

Poglądy egzystencjalne Camusa, rzecz godna przypomnienia, formowała recepcja duńskiego „ojca egzystencjalizmu”. Nie była ona jednakże jednoznaczna. Podobnie jak Kierkegaard, Camus negował myślenie o człowieku i świecie w kategoriach twardych, niewzruszonych esencji. Przyjmował konkretne, jednostkowe bycie (egzystowanie) za podstawę refleksji egzystencjalnej, humanistycznej i antropologicznej. Racje konkretnie egzystującej jednostki przedkładał nad ideologiczne esencje oraz nad bezduszne mechanizmy

⁹Zob. E.W. Said, *Albert Camus, ou l'inconscient colonial*, „Le Monde Diplomatique” Novembre 2000, [<http://www.monde-diplomatique.fr/2000/11/SAID/14483>].

¹⁰C. Margerrison, M. Orme, *Introduction* [w:] C. Margerrison, M. Orme, L. Lincoln (ed.), *Albert Camus in the 21st century: a reassessment of his thinking at the dawn of the new millennium*, Amsterdam 2008, s. 14.

¹¹Krytyka postkolonialna sprawiła jednakże, iż twórczość Camusa, niebudząca dziś żywszych emocji, uzyskała nieoczekiwanie negatywną aktualność. I w tym sensie krytyka ta okazała się, paradoksalnie, zjawiskiem dynamizującym i pozytywnym.

miażdżące ją historii. Przejął z repertuaru Kierkegaarda skupienie uwagi na jaźni, samopoznaniu i podmiotowości. Przystoił także wiele elementów nastrojowości (rozpacz) i motywów (wina, upadek).

Zasadnicza różnica, jeśli charakteryzować ją w kategoriach lat czterdziestych i pięćdziesiątych dwudziestego wieku, wydawała się tkwić w tym, iż Camus pomijał istotny dla Duńczyka wymiar Absolutu i transcendencji¹². Negował oddziaływanie instancji nadnaturalnych na losy ludzkie i bieg zdarzeń. To, co się działo, działo się samo z siebie. Nie stała za tym żadna osobowa istota nadprzyrodzona. Dla jednych pogląd taki oznaczał ateizm, dla innych tylko agnostycyzm. Tak czy owak – świat zdawał się, przynajmniej w świetle deklaracji Camusa, wyłącznie na swoje immanentne, samoczynne istnienie, trwanie lub dzianie się. Dla jednostek, nawiasem mówiąc, nie wynikało z tego zbyt wiele dobrego. Powszednim doświadczeniem stawało się bowiem „piekło wyobcowania”. Meursault, czołowa postać powieści *Obcy*, był niewątpliwie tym, który zobrazował je w sposób modelowy. Drastyczna prawda o tym piekle stała się moralizującą osnową *Obcego*.

Czy jednak Camusa i Kierkegaarda dzieliła naprawdę nieprzebyta przepaść? Faktem jest, że obaj z awersją traktowali ideę i roszczenia uniwersalnego rozumu, wyniesionego na piedestał przez oświecenie, heglizm i koncepcje idealizmu obiektywnego. Uważali za uzurpację to, iż rozum ten twierdził, jakoby odtwarzał sobą i w sobie prawdziwą naturę samego bytu. Tymczasem Kierkegaard i Camus traktowali zgodnie obie te instancje – rozum i byt – nie tylko jako niezależne od siebie, lecz także jako ostatecznie nieodwołalnie skłócone ze sobą.

W skłóceniu tym obaj upatrywali przyczynę absurdu. Kontestowali solidarnie metafizykę (arystotelizm, tomizm, heglizm). Bliskie im były postawy irracjonalne. Tak ich przynajmniej stygmatyzowano. Nie wykluczały one jednakże ani krytycznego myślenia¹³, ani biegłego posługiwania się – zwłaszcza przez Kierkegaarda, prawdziwego mistrza w tej dziedzinie – narzędziami dialektyki. To krytyczne, negatywne myślenie było wielką siłą jednego i drugiego. Kulminowało w przekonaniu o nieusuwalnie absurdalnym, wyłamującym się z racjonalnego porządku, wymiarze ludzkiej egzystencji i samego bytu. Ale u obu przekonanie to rodziło całkiem odmienne odczucia i wnioski.

¹²Stanowiska Kierkegaarda i Camusa konfrontuje Richard Barnett, *Suicide and Atheism: Camus and The Myth of Sisyphus*,

[http://web.archive.org/web/20071012140207/http://www.geocities.com/a_and_e_uk/Sisyphus.htm#_ftn5].

¹³Abraham Sagi twierdzi, że irracjonalizm Camusa zachował pierwiastki krytyczne i z gruntu racjonalne wyrażające się w krytyce dogmatycznego racjonalizmu, a zwłaszcza w uznaniu absurdalnego piętna ludzkiego istnienia. „Camus – pisze Sagi – odrzuca klasyczny racjonalizm – lecz wzmacnia myślenie krytyczne, gdy argumentuje, iż tradycyjny racjonalizm metafizyczny nie jest racjonalny”. Zob. A. Sagi, *Albert Camus and the philosophy of the absurd*, Rodopi 2002, s. 59.

Mimo różnicy w stosunku do absolutu i transcendencji obaj pisarze, duński i francuski, cenili pierwiastek wiary, pojętej nie jako zbiór dogmatów, lecz jako siła przekonania i nadziei. Kierkegaard nadał wierze wyjątkowo dramatyczne zabarwienie. Uznał, iż dopóki jednostka nie przekroczy progu śmierci, nigdy nie może mieć pewności, iż zostanie zauważona, usłyszana i wysłuchana przez nadprzyrodzoną, osobową Moc. Toteż wiara stawała się w tej wykładni autora *Albo – albo* niepewnością, ryzykiem, absurdem, dręczącym poczuciem grzeszności i winy, lękiem i rozpaczą.

Realizowała się ona w najintymniejszym wnętrzu jednostki. Zrywała z rytuałami i zewnętrzną ostentacją. Dochodziła do głosu *incognito*, w rozmowie z sobą samym, w wewnętrznych rozterkach i zmaganiach, w sporze z argumentami wiedzy i rozumu, w walce z niepewnością, przypadkowością i przemijalnością losu, ze zwątpieniem, którego źródłem były niedające się pojąć i usprawiedliwić cierpienia i próby. Obrazowały je w odbiorze Kierkegaarda, autora *Bojaźni i drżenia*, przedstawione w Biblii rozterki Abrahama, któremu bezlitosny Jehowa nakazał złożenie w ofierze syna Izaaka; ilustrowały je dopusty i nieszczęścia Hioba.

Wiara realizowała się tedy w aktach dramatycznych wyborów i decyzji. Była z istoty swej radykalnie podmiotowa i samotna. Nikt w kwestiach wiary nie mógł podjąć decyzji za kogoś innego, a nawet nie był w stanie pomóc innemu¹⁴. Powód był jeden: kardynalnym warunkiem i życiodajnym pokarmem wiary była subiektywna wolność. Instytucje wyznaniowe, rytuały, dogmaty i doktryny nie miały istotnego znaczenia. Odgrywały w znacznej mierze negatywną rolę. Zamieniały pierwiastek podmiotowy w rzeczowy. Były w swej istocie alienacją i – z punktu widzenia podmiotu – przeszkodą bądź po prostu zmysłowym złudzeniem optycznym.

Toteż w oczach Kierkegaarda podmiotowa wiara, rzecz znamienita, kłóciła się z moralizowaniem. Pouczenia, sądy piętnujące i perswazja stanowiły według niego zamach na cudzą wolność i podmiotowość. Imputowały bezzasadnie autorytet i wyższość moralisty wobec osób pouczanych i strofowanych oraz domagały się dla niego posłuchu. Zakładały naginanie się do jego perswazji oraz uleganie jej wpływowi, słowem, rodzaj podporządkowania się. Gdzie jednak w sytuacji tego rodzaju podziwiałoby się wówczas suwerenne „ja” odbiorcy, samodzielna praca świadomości? Gdzie byłyby jego własne, niezależne wybory, decyzje, postęпки, odpowiedzialność?

¹⁴Postawa tego rodzaju rodziła również skutki etyczne. W żaden sposób nie dawała ona tytułu do tego, ażeby z wyżyn przeświadczenia o niezachwianej słuszności własnej religii, misji i nieskazitelnosci moralnej pouczać i sądzić innych. Moralne osądy innych nie były w stanie przejrzeć i objąć cudzego wnętrza – potoku intymnych myśli i przeżyć – z przyczyn separacji ontologicznej. Sądząc innych, jednostka sądziła w gruncie rzeczy siebie samą.

Tymczasem Camus w przeciwieństwie do Kierkegaarda – jeśli pominąć końcowy okres pisarstwa, w którym zdawał się poddawać rewizji wcześniejszą postawę – w zasadzie nie dostrzegał podobnych zagrożeń dla postawy moralisty. W dzienniku „Combat”, tuż po wyzwoleniu Paryża spod okupacji niemieckiej, deklarował utopijnie: „Jesteśmy zdecydowani znieść politykę po to, aby zastąpić ją moralnością. To właśnie nazywamy rewolucją”¹⁵. Tropienie, demaskowanie i piętnowanie absurdu w otaczającym świecie stawało się jego pasją, obsesją, powołaniem. Gest moralizujący uzyskiwał w tych warunkach pełną nobilitację literacką i artystyczną. Określenia pisarz, artysta i moralista zlewały się w jedno. Uwidaczniało to chociażby przywołane wcześniej przemówienie z okazji otrzymania literackiej Nagrody Nobla.

Najważniejsze – najbardziej egzystencjalnie angażujące – ze stawianych pytań dotyczyło tego, czy w absurdalnym świecie życie ma sens, więcej, czy w ogóle warto w nim żyć. Camus zakładał, że same w sobie ludzkie marzenia, pragnienia i dążenia nie podpadają jeszcze pod kategorię absurdu. Są one – miłość, przyjaźń, bliskość, czułość, delikatność, porozumienie – naturalne i normalne, właściwe każdemu i wszystkim. Ale absurdalna rzeczywistość sprawiała, że rozwiewały się, kończyły zgrzytliwymi dysonansami, albowiem „nie trafiały w swoje przeznaczenie”. Separacja indywidualów, niemożność pokonania dystansu, niepodobieństwo, aby zbliżyć się do innych – oto bariery, których jednostki nie były w stanie sforsować.

Barierami były przede wszystkim, jak u Meursaulta w powieści *Obcy* lub u Jeana-Baptiste’a Clamence’a w *Upadku*, wyobcowanie i nieprzystosowanie. Rodziły one uczucie opuszczenia, izolacji, bycia zdanym tylko na siebie. Utrwalały świadomość, że wszystko wokół – łącznie ze śmiercią – nie miało, nie ma i nie może mieć wiążącego znaczenia. W absurdalnym świecie nie sposób było liczyć na cokolwiek i trwale dysponować czymkolwiek. Regułą było to, iż oczekiwania zasadniczo nie spełniały się. Punkt wyjścia, zwykle niewinny i szlachetny, skutkował zawodem. Względną ostoją mogła być, jak niemal u wszystkich postaci powieściowych Camusa, tylko własna jaźń.

Ten negatywny wymiar egzystencji pochłaniał uwagę Camusa na tyle intensywnie, iż usuwał wszystko inne niejako na dalszy plan. Eksponując go w pisarstwie, Camus kontynuował niewątpliwie europejską linię metafizyki negatywnej, zapoczątkowanej w XIX wieku Kierkegaarda, Schopenhauera i Nietzschego, reprezentowanej w XX wieku przez Heideggera i Sartre’a oraz rzesze mniej głośnych i nie tak wpływowych myślicieli i

15, „Nous sommes décidés à supprimer la politique pour la remplacer par la morale. C’est ce que nous appelons une révolution”, „Combat” 4 XII 1944.

pisarzy, jak wymienieni. Metafizyka ta stanowiła nieodpartą pokusę dla Camusa moralisty i dostarczała mu poruszającego tworzywa dla wystąpień.

Nie znaczyło to, iż pisarz francuski był w omawianej dziedzinie wtórny. Mimo zależności od poprzedników, nowością u Camusa był gęsty, powieściowy język stosowany do przekazu wspomnianej metafizyki negatywnej i wspierającej ją moralistyki. Wyrażała i podtrzymywała ją sugestywna, alegoryzująca topika. Sygnalizowały ją już same tytuły powieści i dramatów: *Obcy*, *Dżuma*, *Upadek*, *Stan oblężenia*, *Sprawiedliwi*, *Wygnanie i królestwo*. Każdy zagęszczał kojarzone z określoną sytuacją lub kondycją negatywne wartości i oceny. Każdy ewokował jednocześnie związane z tą sytuacją wielkie alegorie i symbole cywilizacyjne.

Patos moralizatorski Camusa skupił się na powszedniej egzystencji. Czy można było pogodzić się z absurdalnym losem i zaakceptować go w kształcie, jaki oferowała powszedniość? Odpowiedź wydawała się oczywista: każdy los można zaakceptować, a nawet czerpać z niego satysfakcję. Należało jedynie zdobyć się na świadomość ceny, jaką się za to płaciło. Były nią uśpienie świadomości i rodzaj ośpienia. Zamiast uświadomić sobie defekty egzystencjalne i zmierzyć się nimi, jednostka tolerowała je lub zamieniała w cnoty. Efektem końcowym okazywało się zamroczenie świadomości i urzeczowienie.

Takim defektem egzystencjalnym były z całą pewnością immanentna ograniczoność i skończoność egzystencji. Było nią jednokierunkowe, trwożne „bycie ku śmierci”. Była nim wreszcie powszednia rutyna, stępująca wrażliwość. Defekty te ginęły jednakże z pola widzenia w codziennej – zawodowej, rodzinnej, towarzyskiej – krzątaninie, fałszywie podnoszonej do rangi działalności istotnej, absorbującej, zasadniczej, pasjonującej czy śmiertelnie poważnej. Najważniejszym defektem wydobywanym w moralizującym dyskursie egzystencjalnym stawało się wmówienie, iż będąc od urodzenia garbaci i pokurczeni, skazani na rozplątanie się w nicości, paradujemy dzień w dzień niczym niezwyciężona i nieśmiertelna (z nazwy) gwardia królewska, zwarci i gotowi. Jean-Baptiste Clamence tak oto przedstawiał w *Upadku* prawdziwą powszedniość:

„Słyszał pan oczywiście o tych małych rybkach z rzek brazylijskich, które rzucają się tysiącami na nieostrożnego pływaka, w kilka chwil obierają go do czysta małymi, szybkimi kęsami i zostawiają tylko niepokalany szkielet. To właśnie jest ich organizacja. »Chce pan mieć przyzwoite życie? Jak wszyscy?« Powiada pan: tak, rzecz prosta. Jakże powiedzieć: nie? »Zgoda. Zostanie pan obrany do czysta. Oto zawód, rodzina, zorganizowane rozrywki«. I małe zęby wpijają się ciało aż do kości. Nie trzeba mówić, że to ich organizacja. Mimo wszystko jest nasza: ten górą, kto obierze do czysta drugiego”¹⁶.

16A. Camus, *La Chute. Récit* [1956], Ville de Saguenay 2010, s. 11 (*Upadek*, tłum. J. Guze, Warszawa 1970).

Oto realna egzystencja powszednia: „zawód, rodzina, zorganizowane rozrywki”. Oto pospolita moralność i strategia przetrwania: „ten górą, kto obierze do czysta drugiego”. Wszystko to przykrywała góra upiększających i uspokajających frazesów. Prawdą egzystencji pojednanej z sobą samą („cóż robić, życie jest takie, jakie jest”) była według Camusa jej kłamliwość¹⁷. Bycie dla innych i na pokaz zastępowały na każdym kroku bycie takim, jakim się jest w sobie i dla siebie.

Rozszczepienie takie rodziło jednakże mimo wszystko napięcie i stan rozjątrzenia. Obrazowały je doskonale monologi Jeana-Baptiste’a Clamence’a w *Upadku*, w scenie usytuowanej w samym „centrum piekła”, w symbolicznym, portowym barze Mexico City w Amsterdamie. Niemożliwe było bowiem na dłuższą metę udawanie, że jest się innym, niż się jest; ale niemożliwe było także bycie takim, jakim się było lub chciało być naprawdę. Tak właśnie reagował w *Upadku* Jean-Baptiste Clamence na to, co mu się w życiu (ze zrządzenia autora) przydarzyło. Podobnie potoczyła się niedorzeczna historia Meursaulta – niewinnego mordercy z przypadku – w powieści *Obcy*.

III. Paralele i kontrasty

We wczesnym, paradygmatycznym eseju *Mit Syzyfa* Camus uznał, że warunkiem dystansu do absurdalnego położenia jest zdobycie jego klarownej świadomości. I to one – samoświadomość i samopoznanie postaci, a nie anegdota fabularna – stawały się zadaniem i osią utworów. Wyrażały je narracja powieściowa, monologi głównych postaci, dialogi dramatyczne, dyskurs eseistyczny.

Trzeba jednak zauważyć, że bunt przeciwko absurdowi realizowany z nadania Camusa przez postacie z jego utworów sam w sobie wpisywał się w absurd i stanowił jego część. Rozpoznanie absurdu – efekt postawy buntowniczej oraz moralizującej interwencji – powodowało zapanowanie nad nim tylko doraźnie i iluzorycznie. Rzeczywisty opór wobec absurdu rozmiękczały, hamowały lub zgoła paraliżowały ukryte, moralistyczne założenia oporu. Apelowały one w podtekście do wizji stabilnego, normatywnego ładu, a faktycznym pretekstem do interwencji stawało się zwykle jego naruszenie lub zachwianie. Na tym zasadzał się moralizujący patos Camusa. Podobnie jak inni moralisci występował on w roli przeciwnika negatywności, podczas gdy *de facto* jawił się poręczycielem, strażnikiem i obrońcą zagrożonego lub chylącego się ku upadkowi normatywnego ładu¹⁸.

¹⁷Motywy moralizujące tego typu przywołuje publikacja J. Lévi-Valensi (red.), *Albert Camus et le mensonge*, Paris 2004.

¹⁸Tę dwuznaczność postawy Camusa znakomicie wydobyl w swoim czasie wspomniany Edward Said w: *Albert Camus, ou l'inconscient colonial*, op. cit. Warto dodać, że moralizującą tonację wystąpień Camusa podkreślał i

Pisarz francuski poruszał się tutaj wyraźnie w błędnym kole. Najpierw z wigorem – przykładem była destrukcyjna narracja *Obcego*, pierwszej z cyklu jego powieści programowych – podważał i burzył w narracji i monologach Meursaulta zasady owego normatywnego, „mieszczańskiego” ładu, aby potem lamentować z powodu jego braku oraz piętnować szaleństwa absurdu. Ten normatywny ład uosabiały w latach pisarskiej edukacji Camusa racjonalne formy myślenia o świecie, usankcjonowane tradycją autorytetów i instytucje oraz panujące ideologie (patronat, stosunki kolonialne, obyczaje, sąd, rodzina, doktryny społeczne, religia itp.). Wojna zachwiała tym ładem, nihilizm kontynuował jej dzieło na niwie myśli, literatury i sztuki.

I więcej jeszcze. Przyszły noblista uznawał egzystencję i rzeczywistość za *a priori* niedorzeczne i nie do zaakceptowania, kokietował czytelnika postawą doprowadzaną do granic nihilizmu, a następnie załamywał z tego powodu ręce i lamentował niczym biblijny Eklezjastes. Po co? W imię jakiego ideału lub wzorca? Z góry przecież było wiadome, iż gesty takie zawisną w próżni. Gwarantowała to wszakże własna teza pisarza o nieuleczalnym skażeniu egzystencji i bytu, słowem, o immanencji i nieusuwalności absurdu. Sugestywnie ilustrowały ją powieściowa narracja, monologi, dialogi, losy postaci, sytuacje fabularne, detale, opisy, diagnozy i analizy. Protest, gniew, sarkazm, rozpacz, mroczny tragizm, bunt, heroizm, nihilizm itp. nie miały w gruncie rzeczy większego znaczenia i zastosowania w sytuacji, o której już wcześniej i z góry było wiadome, iż nie da się w otaczającym świecie nic z tego zreformować, poprawić, ulepszyć lub zmienić.

To prawda, Camus – ukazywała to zwłaszcza wczesna faza twórczości, w szczególności szkice zebrane w zbiorze *Le Mythe de Sisyphe* z 1942 roku – heroizował, upiększał i uwznioślał absurd. Czy jednak zasadnie? Twierdzenia Camusa, że „nie ma takiego przeznaczenia, którego nie przewyciężyłaby pogarda” (*Il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris*) i że „sama tylko walka o dojście do szczytu wystarczy, aby uradować ludzkie serce” (*La lutte elle même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme*)¹⁹ brzmią mało przekonująco. Cóż to za los, który wypełniałoby samo uczucie pogardy? Jaka i dla kogo miałyby płynąć z tego satysfakcja? Cóż to byłaby wreszcie za „wspinaczka na szczyty”, która polegałaby na tym, aby potem, jak dotyczyło to Syzyfa, z hukiem spaść z wysoka?

wzmacniał uproszczony, katastroficzny obraz historii i negatywny stosunek do niej.

19A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe. Essais* [1942]. Nouvelle édition augmentée d'une étude sur Franz Kafka, Ville de Saguenay 2010, s.166, 168.

Zob. [http://classiques.uqac.ca/classiques/camus_albert/mythe_de_sisyphe/mythe_de_sisyphe.html].

Kryteria ponowoczesne pozwalają zobaczyć w Syzyfie istotę raczej komiczną niż tragiczną. Aby uwierzyć w tragizm jego losu, należałoby wpierw uznać, że bogowie nadal rządzą światem. Trzeba by także przyjąć, że są władni karać ludzi i herosów oraz skrupulatnie egzekwować wyroki. I rzeczywiście, można by nawet w to wszystko uwierzyć, gdyby to nie sam Camus – chociaż nie tylko on sam jeden – usilnie przekonywał, że bogowie odeszli i pozostawili ludzi własnemu losowi. Czym więc byłby dzisiaj udręczony Syzyf, znak rozpoznawczy i symbol myśli i pisarstwa Camusa, a w pewnym stopniu całego egzystencjalizmu? Może tylko nieszczęśnikiem, nękanym – z racji uporczywego podejmowania tej samej, bezsensownej czynności – manią, nazywaną w psychiatrii natręctwem powtórzeń?²⁰

Refleksje o Syzyfie, logicznie biorąc, należało rozpocząć właśnie w tym miejscu i w tym momencie. Ale czy heroizm Syzyfa toczącego skałę na szczyt góry byłby wówczas, jak to ukazywał lapidarny, znakomicie wystylizowany i skomponowany esej Camusa, równie przekonujący? Czy budziłby współczucie, gdy skała z powrotem stacza się gwałtownie na dół? Czy samozaparcie Syzyfa wtedy, kiedy postanawia spróbować ponownie, wywoływałoby entuzjazm? Odpowiedź wydaje się oczywista. Syzyf bez tragizmu absurdu byłby bezbarwny. Działanie wbrew logice, sugestywnie zaprezentowane przez Camusa jako logiczne i heroiczne, uczyniło Syzyfa godłem formacji, którą współczesne słowniki filozoficzne ochrzciły mianem „absurdyzmu”. Obok egzystencjalizmu i nihilizmu *absurdyzm* stał się znakiem radykalnego myślenia negującego, obecnego i wpływowego w myśli i literaturze całego XX wieku. Został on patronem takich popularnych środków ekspresji, jak ironia, parodia, groteska, *pure nonsense*.

Jeśli sytuować rzecz historycznie, esej *Mit Syzyfa* odsłaniał jednakże bardziej mistrzostwo i tajniki stylu pisarza niż głębię jego myśli. Niewiele miał on wspólnego, jak sugerowali niektórzy krytycy i badacze, z wczesnym wykładem filozofii egzystencjalnej. Elegancka poza i forma literacka, wystudiowane, retoryczne gesty, wyrafinowane aluzje i asocjacje, rezonująca tonacja – te właściwości warsztatu złożyły się w pierwszym rzędzie na sukces Camusa. I to one zasłoniły skrót i luki intelektualne.

W latach czterdziestych i pięćdziesiątych dwudziestego wieku, a może nawet jeszcze w latach sześćdziesiątych, ta poza literacka – zaskakujące połączenie elegancji i finezji stylu z mroczną retoryką egzystencjalną i absurdystyczną – robiła wrażenie. Sugestywna teza o

²⁰Dzieje mitu o Syzyfie prezentują Pierre Brunel, Aeneas Bastian (red.), *Sisyphes. Figures et Mythes*, Éditions du Rocher: Monaco 2004. Autorzy wskazują na literacką popularność Syzyfowego mitu i nawiązania do niego u takich pisarzy, jak Roger Caillois, Ilia Erenbug, François Rachline, Michel Serres, Wolfgang Borchert, Erich Fried, Günter Grass, Martin Walser, Hans Magnus Enzensberger, Günter Kunert, Vytaute Zilinskaite i in.

absurdzie egzystencji wydawała się w konfrontacji z wojenną, powojenną i zimnowojenną rzeczywistością na tyle żywa i prawdziwa, że mało zastanawiano się nad maszyną stylu, która tę żywość i prawdziwość literacko powoływała do życia. Z perspektywy czasu widać jednak wyraźnie, iż u źródeł sukcesu Camusa nie stały bynajmniej szarżujące, arbitralne i niespójne tezy o absurdzie egzystencji. Tworzyła ten sukces przede wszystkim zagęszczona, wszechobecna literackość oraz retoryczność uprawianego przez niego dyskursu. Stylistyczna potoczność i zręczność niejednokrotnie służyły maskowaniu retorycznych *loci communes* i oczywistości.

Oto pierwszy lepszy przykład z początku eseju *Poza nihilizmem (Au delà du nihilisme)*, stanowiącego ogniwo zbioru *Człowiek zbuntowany* (1951):

„Dla człowieka zatem możliwe jest działanie i myśl na średnim poziomie: jest to jego poziom. Każde przedsięwzięcie ambitniejsze okazuje się sprzeczne. Absolutu nie można osiągnąć poprzez historię, a zwłaszcza go w niej stworzyć. Polityka nie jest religią, a jeśli jest, nazywa się inkwizycją. Społeczeństwo określające absolut? Zadaniem społeczeństwa i polityki jest tylko ład powszechny, wolność i odpoczynek dla wszystkich. Historia nie ma być przedmiotem kultu. To tylko okazja, którą czujny bunt ma uczynić owocną”²¹.

Każde z przytoczonych zdań jest parafrazą frazesu. Taki charakter ma twierdzenie o „średnim poziomie człowieka” („człowieka w ogóle”, zauważmy, poza miejscem, czasem, ustrojem i społeczeństwem). Podobnie brzmi kategoryczna teza o tym, że „każde ambitniejsze przedsięwzięcie jest sprzeczne” (zastanawia źródło tej apriorycznej wiedzy Camusa oraz tajemniczy związek między ambicją i sprzecznością). Nie inaczej przedstawia się zapewnienie pisarza o tym, że w historii nie ma miejsca na absolut (tutaj z kolei trudno dociec, na jakiej zasadzie miałby, czy mógłby, on w niej wystąpić). Być może myśl, iż „polityka nie jest religią, a jeśli jest, nazywa się inkwizycją”, byłaby w stanie wywołać żywszy odruch, ale i to tylko pod warunkiem, że sądy „polityka jest religią” i nawiązująca do religii „polityka nazywa się inkwizycją” byłyby powszechne. Także zdania, iż „zadaniem społeczeństwa i polityki jest tylko ład powszechny, wolność i odpoczynek dla wszystkich” oraz że „historia nie ma być przedmiotem kultu” (kto głosił, że powinna być?) niczego porażającego nie objawiają. „Zbuntowane” odkrycia Camusa przywodzą na myśl raczej obiegowe opinie, a burzycielskie negacje („polityka nie jest religią”) – walkę z wiatrakami.

21. „Il y a donc, pour l'homme, une action et une pensée possibles au niveau moyen qui est le sien. Toute entreprise plus ambitieuse se révèle contradictoire. L'absolu ne s'atteint ni surtout ne se crée à travers l'histoire. La politique n'est pas la religion, ou alors elle est inquisition. Comment la société définirait-elle un absolu? Chacun peut-être cherche, pour tous, cet absolu. Mais la société et la politique ont seulement la charge de régler les affaires de tous pour que chacun ait le loisir, et la liberté, de cette commune recherche. L'histoire ne peut plus être dressée alors en objet de culte. Elle n'est qu'une occasion, qu'il s'agit de rendre féconde par une révolte vigilante”. Cyt. wg *L'Homme révolté*, [1951], Ville de Saguenay 2010, s. 373. Korzystam w tekście z przekładu Joanny Guze.

Teksty Camusa wręcz dopraszają się o takie krytyczne lektury. Wykazują one, że maestria stylu i retoryczna gestykulacja skrywały z powodzeniem uniki i spłylenia w myśleniu i pisarstwie noblisty. Zasłaniały również niedostatki i niekonsekwencje pozy moralizującej. Sytuując się za przykładem Nietzschego „poza dobrem i złem”, autor *Człowieka zbuntowanego* piętnował jednocześnie taki stan rzeczy jako przejaw upadku moralności, ludzkości i cywilizacji. Dziwne było także to, iż zdawał się nie zauważać w tym sprzeczności ani dysonansu.

Deklarując z kolei suwerenność subiektywności i autonomię jednostki, Camus akcentował jej niezależność od innych, od otoczenia. Takie rozwiązanie dominowało w *Obcym*. Tymczasem pisarskie realizacje zdradzały zgoła przeciwną postawę autora. Świadczyły o pragnieniu aprobaty i wsparcia ze strony „innych” (odbiorców). Demonstrowały „strategię uwodzenia”, polegającą na wytrącaniu czytelnika z rutyny i wciągnięciu w narrację oraz akcję powieści. Meursault, powieściowy „obcy”, stawał się przecież dla czytelnika bratnią duszą, człowiekiem swojskim i bliskim. Narracyjna i fabularna obcość postaci rozpływała się w już w samym pisarskim zaangażowaniu autora oraz w rozumiejącym i afirmującym powieść odbiorze czytelnika. „Obcy” jawił się przecież jako obcy po to, aby można było tę jego obcość oswoić i uczestniczyć w niej. Analogiczna dialektyka dotyczyła Bernarda Rieux w *Dzumie* i Jeana-Baptiste’a Clamence’a w *Upadku*.

Tym samym ogólna, abstrakcyjna idea izolacji i niezależności wobec innych świadczyła przewrotnie o wrażliwości na ich reakcje i zależność od nich. Zdradzała przemożne pragnienie bycia zauważonym i „dobrze przyjętym”. Pragnienie komunikowania się i sygnalizujący je apel w formie skandalu – sposób na uzyskanie sukcesu, powodzenia, afirmacji – górowały nieskończenie nad logiką, spójnością i odkrywczością prezentowanych w powieściach myśli. Taki skandalizujący wydzźwięk miały przecież monologowe wynurzenia Meursaulta i Clamence’a. Camus artysta niejako konsumował tutaj Camusa myśliciela. Wbrew programowym zapewnieniom o nadrzędności myśli w stosunku do sztuki słowa, warsztatem francuskiego pisarza rządziła ta ostatnia. Obowiązywała zasada efektu bezpośredniego: najpierw zdobyć uznanie czytelnika (podość się), myśleć potem. Absurdyzm i egzystencjalizm Camusa okazywały się zakamuflowanym estetyzmem.

Camus, jeśli zgodzić się z tezą, że dominował w jego twórczości estetyzm (choć deklaracje autorskie żywo zaprzeczały temu), stanowił tedy ogniwo przejściowe między egzystencjalizmem a radykalną ponowoczesnością. Punktów stykowych między nimi było wiele. Obie formacje żywiły na przykład krytyczny stosunek zarówno do dziedzictwa intelektualnego pozytywizmu, jak i do idealistycznego myślenia w kategoriach holistycznych

i systemowych. Obie zdradzały daleko posunięty dystans do racjonalizmu. Obie kultywowały dziedzictwo absurdu, co prawda, na różny sposób. Wprawdzie ponowoczesność przekształciła egzystencjalistyczną tezę o świecie absurdalnym w pogląd o świecie przypadkowym, to jednak droga od absurdu do przypadkowości i chaosu nie była wbrew pozorom ani zbyt odległa, ani trudna do pokonania. Można by wręcz przyjąć, iż teza o przypadkowości stanowiła w rzeczywistości jedynie umiarkowaną i złagodzoną parafrazę tezy o absurdalnym wymiarze egzystencji i świata. Obie stanowiły w istocie dwa różne warianty tej samej filozofii.

Na jakiej zasadzie? Otóż obie tezy zgadzały się w materii głównej. Negowały bowiem równie żarliwie obecność regulującego i normatywnego logosu. Podważały istnienie raz na zawsze ustalonego i niewzruszonego ładu, porządku, regularności, prawa.

I nie dość tego. Obie pozostawały jednocześnie rozdarte i wewnętrznie sprzeczne. Wspólnie kwestionowały bowiem możliwość poznawczego dostępu do bytu oraz podważały wprost lub pośrednio wiarygodność wiedzy i nauki, dla których dostęp ten stanowił warunek ich istnienia, funkcjonowania i rozwoju. Tymczasem, paradoksalnie, one same, to jest teoria absurdu i przypadkowości, takie ogólne sądy o właściwościach bytu wypowiadały. Taką treść miały wszakże kategoryczne twierdzenia, że egzystencją i światem rządzą absurd i przypadek. Jak jednak pogodzić wspomniane zapewnienia, iż nie ma w ogóle dostępu do bytu – że nic o nim nie potrafimy orzec – z tezami, że byt ów jest absurdalny bądź przypadkowy? Jeśli nie docieramy do niego i nie sposób o nim niczego orzekać (wszak orzekanie takie to pozytywna metafizyka), to przecież stosuje się to również w całej pełni do ferowanych werdyktów o panowaniu absurdu i przypadkowości.

Trzeba ponadto zauważyć, że zastosowanie do tez o absurdzie i przypadkowości ich własnej logiki nakazywało uznać, iż to właśnie one są same w sobie, jako element rzeczywistości, absurdalne i przypadkowe, słowem, nieistotne. Filozofia głosząca panowanie absurdu oraz przypadkowości dokonywała w ten sposób, gdyby tylko próbowała zastosować głoszone tezy do siebie, aktu samolikwidacji (w języku Camusa: samobójstwa).

Jeśli egzystencjalizm i ponowoczesność połączyła na wielu płaszczyznach swego rodzaju wspólnota ideowa, to przecież istniały także rozbieżności. Przejawiały się one w odmiennych estetykach i preferowanych formach ekspresji. Wyraziły się w odmiennych stylach.

Egzystencjaliści kojarzyli absurd z tragizmem i patosem – praktykowali w najlepsze estetykę negatywnej wzniosłości – dość tytułem ilustracji przywołać dramaty Camusa i

Sartre'a – podczas gdy postmoderniści przyjęli za wytyczną słynną dewizę *anything goes* (wszystko uchodzi), kojarzoną z Paulem Feyerabendem. Unicestwiała ona w samym zarodku wszelką pryncypialność. Radykalny nihilizm, jedną z radykalnych odmóg egzystencjalizmu, ponowocześni zastąpili beztroskim, pogodnym hedonizmem i anarchizmem. Tragizm, wzniosłość, patos i hiobowy lament straciły tu grunt, motywację, publiczność i podstawy rozwoju. Odsłoniły swoją umowność. Stały się puste, martwe.

Każda z trzech głównych powieści Camusa – *Obcy*, *Dżuma*, *Upadek* – dawała się czytać jako alegoria ludzkiego losu. Każda ewokowała sytuacje graniczne, ostateczne. Każda sięgała po artystyczne instrumenty budzenia egzystencjalnej trwogi i grozy. Każda w swojej realizacji artystycznej obfitowała w niezliczone aluzje i asocjacje o charakterze symbolicznym. Zaliczały się do nich podniosłe nawiązania do tekstów o funkcji sakralnej jak Stary i Nowy Testament. Podobny ładunek zawierały wspomniane już wcześniej dramaty egzystencjalistów.

Tymczasem na gruncie estetyki ponowoczesnej formy tego typu oraz towarzyszące im sposoby ekspresji przestały w ogóle mieć zastosowanie i być nośne. Zastąpiła je ironia, mistrzyni dystansu i brania wypowiedzi w nawias, oraz praktyka cudzysłowów, przytoczeń, zawieszania, „bycia poza”. Negatywna metafizyka, kulminująca w epatujących zwrotach o „odejściu” lub „śmierci bogów”, skończoności, nicości, „wrzucenia w świat”, „byciu ku śmierci”, alienacji, samotności, trosce i trwodze, rozpachy itd. po prostu umilkła. Przestała oddziaływać; przestała poruszać i wzruszać. Zamieniła się w literacką gumę do żucia: w ponowoczesne „przepisywanie” i *recycling*.

Ponowoczesność, to prawda, w niektórych kwestiach kontynuowała krytyczną, negatywną i pesymistyczną aurę egzystencjalizmu. Podążyła ona jednak, ogólnie biorąc, zasadniczo jeśli nie w przeciwnym, to w każdym razie w odmiennym kierunku. Przede wszystkim zlikwidowała lub rozmyła moralizujący, rezonerski i epatujący ton oraz sztywny, doktrynalny program egzystencjalizmu. Antropologiczny wynalazek i chlubę egzystencjalistów, to jest Sartre'owskiego „człowieka wolności” oraz Camusowskiego „człowieka zbuntowanego”, zastąpiła przystępnym i wyluzowanym człowiekiem pogodzonym z niedoskonałą rzeczywistością. Jego znamieniem stał się realizowany za sprawą pastiszu, humoru i mistyfikacji dystans zarówno do tej rzeczywistości, jak i do siebie samego. Pryncypialną, dysjunktywną zasadę Kierkegaarda „albo – albo” zastąpiła logiką wielu możliwości: „czemu nie?”, „może tak, może nie”, „i to, i tamto”, „raz jedno, raz drugie, raz jeszcze coś innego”. Wybory przestały być konieczne i dramatyczne. Stały się niezobowiązujące, przygodne, dokonywane na zasadzie „łap okazję”. Przestały mieć

cokolwiek wspólnego zarówno z piekłem, jak i z niebem. Język, metaforyka i obrazowość Biblii, chętnie i z powagą eksploatowane przez egzystencjalistów, zamieniły się w literacki odpowiednik butiku z przestarzałą i używaną odzieżą.

Ponowoczesność, rzecz niebagatelna, odesłała również do lamusa ongiś ekscytujące, wielkie narracje antropologiczne, narodowe, społeczne, polityczne, religijne, filozoficzne. Dokonała swoistej dezideologizacji literatury. Potraktowała jako rzeczy błahe i opowieści o stworzeniu świata, i o raju stworzonym przez rewolucję, i o heroizmie człowieka zbuntowanego, i o wolności Syzyfa, i o koniecznym a niepowstrzymanym postępie, i o dobroci kapitału, i o demokracji bez demokracji, i o narodzie, ojcu i matce w jednym. Pozbyła się iluzji transcendencji i zaświatowej, i doczesnej, represjonującej terażniejszość ze względu na bądź to szczęśliwą przyszłość, bądź to niezapomnianą przeszłość. Wyrzekła się, innymi słowami, pryncypialnych, ideologicznych form myślenia o człowieku, społeczeństwie, kulturze i rzeczywistości, kuszących ich ostateczną, radykalną przemianą na lepsze.

I więcej jeszcze. Ponowoczesność zmieniła w efekcie typ myślenia o sposobach i koordynatach samego myślenia oraz o jego stosunku do praktyki i do rzeczywistości. Osłabiła w pierwszym rzędzie jego kategoryczność i konkludujący charakter. Uczyniła je wielowartościowym, fakultatywnym, rozstrzygalnym na wiele rozmaitych sposobów lub zgoła nierozstrzygalnym, po prostu zawieszonym. Także sam negatywizm przybrał w ponowoczesności zupełnie inny, znacznie łagodniejszy, „miękki” wydźwięk. Miarą negatywności okazało się nie tyle to, że to czy owo jawi się jako „wrogie” i „szkodliwe” oraz że należy je z tego powodu wykluczyć lub zniszczyć, ile to, że negatywność przejawia się po prostu w tym, że wszystko przecież tak czy owak samo z siebie kiedyś przeminie i zamieni się w obojętny, bezwartościowy stosunek. Jaki sens miałyby mobilizowanie ludzkiej energii po to, aby przyspieszyć koniec czegoś, co i tak kiedyś zakończy się samo?

Ponowoczesność niewątpliwie samym swoim zaistnieniem – mianowicie ukształtowaniem odmiennego uniwersum dyskursu i dokonywanymi przewartościowaniami – po pierwsze, odsłoniła i zdezwuowała związki egzystencjalizmu z postromantycznymi, z gruntu mieszczańskimi, nierzadko wprost filisterskimi dyskursami moralizującymi, dekorowanymi chętnie zawrotnymi obrazami i scenami rodem z apokalipsy. Porzuciła, po drugie, epatującą, hiobową tonację mrocznej skargi egzystencjalnej, charakterystyczną dla pisarstwa egzystencjalistów. Zdemaskowała jej umowność i brak motywacji. Unaoczniała, po trzecie, doktrynalny, rezonerski i koniunkturalny charakter znacznej części (nie wszystko bowiem podpada pod tę deprecjonującą kwalifikację) produkcji egzystencjalnej.

Strukturaliści, poststrukturaliści, dekonstrukcyjniści i neopragmatyści dopełnili dzieła demontażu. W buńczucznych zapewnieniach Michela Foucaulta o „śmierci człowieka” i „końcu humanizmu” z lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku łatwo dopatrzeć się reakcji na absurdystyczny optymizm *Mitu Syzyfa* i rzewny humanizm *Dżumy* Camusa. W ponowoczesnym świecie spięte, nastroszone, egzystencjalne widma Lęku i Trwogi zostały wyparte ze sceny literackiej przez luźne figury Hedonizmu i Konsumpcji. Dwuznaczne uściski i objęcia ponowoczesnej Ironii wyssały z egzystencjalnego Tragizmu resztki sił żywotnych. Oto na zakończenie przykład, który uzmysławia tempo, kierunek i skalę przewartościowań. Sartre i Camus pragnęli w latach czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego stulecia za sprawą powieści i filozofii zrewolucjonizować świat. Dla Rolanda Barthesa, zmieniającego w drugiej połowie dwudziestego wieku ideologię i teorię niczym rękawiczki, liczyła się w latach siedemdziesiątych już tylko *Przyjemność tekstu*. Czy to nie dość, aby objąć rozmiar i głębię przemian?

Summary

Summing Up the Existentialism (Albert Camus from the Postmodern Perspective)

At the turn of 21st century, postmodernism diametrically changed our understanding of existentialism and of the work of Albert Camus as its main representative. The moralizing tone of Camus' writing does not seem relevant nowadays, nevertheless some elements of his anthropological discourse remain valid. The article proposes a new reading of Camus's novels with respect to the interconnections between existentialism and postmodernism, thus posing questions about Camus's continuing significance as a writer and a philosopher.