

NA CZYM POLEGAE BŁĄD IWANA KARAMAZOWA – ALBERT CAMUS O KOMPETENCJI ROZUMU WOBEC IRRACJONALNEGO

URSZULA LISOWSKA
u_lisowska@wp.pl



Fiodor Dostojewski był błyskotliwym obserwatorem przemian intelektualnych, towarzyszących narodzinom współczesnej świadomości. Doskonale zdawał sobie sprawę z zagrożeń, które niosła ze sobą postępująca racjonalizacja wszelkich dziedzin życia i które Max Weber określił później jako „odczarowanie świata”. Nie bez powodu więc jego twórczość często staje się przedmiotem refleksji filozoficznej nad dziedzictwem europejskiej kultury z właściwym jej umiłowaniem rozumu. W tekście *Bunt Iwana Karamazowa w interpretacjach Alberta Camusa i Karla Jaspersa* opublikowanym w *Ogrodach Nauk i Sztuk. Debiuty 2010* podjęłam próbę rekonstrukcji dwóch sposobów odczytania aktu protestu bohatera *Braci Karamazow* zaproponowanych przez współczesnych filozofów. Zestawienie to wydaje się o tyle istotne, że pozwala ono ująć wewnętrzne napięcie charakteryzujące twórczość Dostojewskiego. I tak, Karl Jaspers eksponuje jej „jasną” stronę, podkreślając potrzebę przekroczenia wyznaczanej przez rozum perspektywy w obliczu doświadczenia niemożliwości pojęcia świata za pomocą racjonalnych kategorii¹. Albert Camus natomiast argumentuje na rzecz konieczności pozostania przy diagnozie rozumu, starając się jednocześnie dowieść, że, wbrew temu, co sugerują losy Iwana, taka postawa nie musi prowadzić do nihilizmu. W niniejszej pracy chciałabym skupić się na koncepcji A. Camusa, która wydaje się dojrzałą próbą obrony racjonalizmu. Przez „dojrzałość” rozumiem świadomość ryzyka, jakie niesie ze sobą zaufanie do rozumu, w swoich rozważaniach filozof uwzględni bowiem argumenty krytyków racjonalizmu, takich jak K. Jaspers. Jego refleksja cechuje wewnętrzną dynamiką podobną tej obecnej w tekstach F. Dostojewskiego, dlatego rekonstrukcję poglądów A. Camusa proponuję poprzedzić przywołaniem fragmentu powieści rosyjskiego pisarza.

Scena buntu Iwana Karamazowa – bo o tym fragmencie mowa – zawiera główne wątki obecne w twórczości F. Dostojewskiego. Moment ten można uznać za najdoskonalszy wyraz „ciemnej strony” pisarstwa F. Dostojewskiego, przy czym owa doskonałość wyraża się m.in. w bezpośredniej konfrontacji negacji z afirmacją. Iwan wygłasza bowiem tyradę przeciwko porządkowi rzeczywistości w rozmowie ze swoim bratem Aloszą, który uosabia duchowość zdolną do dostrzeżenia sensu świata. W scenie buntu akt protestu spotyka się więc z natychmiastową odpowiedzią².

Fragment ten doskonale obrazuje kluczowy dla twórczości F. Dostojewskiego problem filozoficzny, który można określić jako zagadnienie kompetencji rozumu (intelektu)³ wobec tego, co irracjonalne. Pojęcie rozumu (intelektu) odnosi się do specyficznej dla człowieka zdolności poznawania w obrębie schematu podmiotowo-przedmiotowego, zgodnie z zasadami logiki i z uwzględnieniem danych empirycznych (a więc możliwego do zweryfikowania poprzez od-

¹ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*, Kraków 1999, s. 484-487.

² Por.: F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, Kraków 2005, s. 151-173.

³ Używam pojęć „rozumu” i „intelektu” zamiennie, nawiązując do konwencji języka potocznego. Nie uwzględniłam, obecnego w tradycji kantowskiej, rozróżnienia, zgodnie z którym pojęcie „rozumu” odnosi się do poznania, wykraczającego poza obszar doświadczenia, podczas gdy kategoria „intelektu” nazywa władzę, opracowującą dane empiryczne. Zarówno Iwan Karamazow, jak i Albert Camus nie dopuszczają bowiem możliwości transcendowania doświadczenia.

wołanie do wspólnego wszystkim doświadczenia). Innymi słowy, jest to ludzka potrzeba jasności i precyzji. Punkt wyjścia rozważań F. Dostojewskiego stanowi doświadczenie rozbieżności między takim oczekiwaniem a chaotyczną rzeczywistością pełną cierpienia. Pojawia się więc pytanie, czy intelekt jest ostatecznym probierzem bezsensowności świata. Niewykluczone, że formułowane przez rozum sądy tracą ważność w obliczu niemożliwości ujęcia rzeczywistości poprzez właściwe mu kategorie.

Zdiagnozowana przez F. Dostojewskiego konieczność konfrontacji z irracjonalnością rzeczywistości to skutek odrzucenia „wielkich narracji” – takich jak tradycyjna chrześcijańska teodycea – umożliwiających wytłumaczenie obecności zła w świecie. Jednocześnie, pisarz świadom jest agresywności postępu naukowo-technicznego, dlatego w jego tekstach przekonanie o słabości ludzkiego intelektu łączy się z obawami przed jego totalitarnymi skłonnościami. Stąd wspomniane pytanie o kompetencję rozumu w dociekaniach nad sensem rzeczywistości stawia przed nami nie tylko problem epistemologiczny, ale także etyczny. Nie wiemy bowiem, czy mamy prawo ufać intelektowi. Nie powinien więc dziwić fakt, że F. Dostojewski odnajduje rozwiązanie tego zagadnienia w porządku praktycznym. Pisarz wskazuje, że sens bytu można odkryć jedynie z perspektywy doświadczenia własnej wolności. Tylko świadomość wolności i związanej z nią zdolności do wykraczania poza sztywne kategorie narzucane przez rozum pozwala nam zdystansować się do sądu o absurdalności rzeczywistości, a następnie dotrzeć do jej istotnego wymiaru⁴. Zaufanie do intelektu, przeciwnie, ogranicza nas i pozbawia tego, co specyficznie ludzkie, czyli swobody działania. Racjonalizm nie tylko przesłania nasz sens świata, ale i uniemożliwia w pełni wartościową – wolną – egzystencję.

Warto jednak pamiętać, że F. Dostojewski, opisując własne poszukiwania intelektualne, wskazywał na ogrom wysiłku, jakiego wymaga przewyciężenie racjonalistycznej perspektywy⁵. Nie bez przyczyny wszyscy stworzeni przez niego mroczni bohaterowie – Iwan, Raszkolnikow, Kiryłow czy Stawrogin – są niezwykle przekonujący i nie sposób przejść obojętnie wobec podnoszonych przez nich argumentów. Dlatego też, powieści F. Dostojewskiego to obszar nieustannej konfrontacji dwóch postaw o porównywalnej mocy argumentacyjnej. Jak wspomniałam, stanowiska te znajdują odzwierciedlenie we współczesnej refleksji filozoficznej, ich konflikt wyraża zaś opozycja między koncepcją K. Jaspersa a rozważaniami A. Camusa. Autor *Dżumy* zdawał sobie sprawę z istnienia tych dwóch tendencji, o czym świadczy jego esej *Rozmawianie absurdalne*. W szkicu tym A. Camus przeciwstawia swoją filozofię, uznającą zasadność sformułowanego przez rozum sądu o absurdalności świata, projektom poszukującym sensu w tym, co irracjonalne, takimi jak filozofia Karla Jaspersa, Sorena Kierkegaarda czy Lwa Szestowa⁶. Można więc powiedzieć, że A. Camus, snując refleksję filozoficzną, znajduje się w sytuacji Iwana Karamazowa skonfrontowanego z Aloszą, którego chce przekonać do swojego stanowiska.

Opracowując teoretyczne fundamenty protestu, filozof jednocześnie polemizuje z koncepcjami wskazującymi na potrzebę przewyciężenia aktu buntu. Jego filozofia to wyraz intelektualnej postawy człowieka, który, pomimo świadomości słabości rozumu oraz jego totalitarnego potencjału, nie potrafi uwierzyć w możliwość transcendowania wyznaczonej przezeń perspektywy. Analiza myśli A. Camusa pozwala nakreślić możliwą linię obrony ludzkiego odruchu zaufania do rozumu. Podążając za argumentacją autora *Dżumy*, chciałabym wykazać, że takie sta-

⁴ Por. M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, Kęty 2004, s. 104-118.

⁵ Por. tamże, s. 17, a także: A. Camus, *Twórczość absurdalna*, [w:] tenże, *Mit Syzyfa i inne eseje*, Warszawa 2004, s. 159.

⁶ A. Camus, *Rozmawianie absurdalne*, [w:] tenże, *Mit Syzyfa...*, dz. cyt., s. 90-98.

nowisko nie prowadzi z konieczności do nihilizmu, ale, wręcz przeciwnie, jest weń wymierzone. Nie każdy buntownik powtarza błędy Iwana Karamazowa⁷.

Jak wspomniałam, w punkcie wyjścia rozważań A. Camusa znajduje się doświadczenie absurdu. Jest to zarazem doświadczenie istoty rozumnej, nie tylko dlatego, że krytyczny sąd na temat rzeczywistości formułuje intelekt, ale przede wszystkim dlatego, że staje się ono udziałem człowieka ze względu na jego racjonalność. Absurd rodzi się ze zderzenia właściwego nam i tylko nam, jako jedynym istotom wyposażonym w rozum⁸, pragnienia jasności z irracjonalnością świata i istnieje wyłącznie w ramach tej konfrontacji⁹. Dla A. Camusa świadomość słabości intelektu wobec rzeczywistości nie prowadzi więc do zakwestionowania jego kompetencji do formułowania sądów na temat świata¹⁰. Filozof broni prawa do poszukiwania przejrzystości, uznając takie dążenie za konstytutywne dla ludzkiej natury.

Warto zastanowić się, jakie ustalenia antropologiczne kryje w sobie zarysowane powyżej stanowisko. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że dla A. Camusa relacja, w jakiej znajduje się człowiek wobec świata, ma zasadniczo epistemiczny charakter. Odnosimy się do rzeczywistości za pośrednictwem intelektu, a co za tym idzie, w ramach schematu podmiotowo-przedmiotowego. A ponieważ potrafimy poznawać tylko według kategorii własnego rozumu¹¹, rzeczywistość nie poddaje się zaś racjonalizacji, świadomość skazuje nas na alienację¹². Jako istota poznająca, człowiek postrzega siebie w opozycji do świata. Tym samym okazuje się, że intelekt stanowi o ekscentryczności jego sytuacji. Schelerowską koncepcję *„Nein” sagen* – czyli przekonanie o tym, iż zdolność do niezgody na to, czym się jest konstytuuje człowieczeństwo – wiąże zatem A. Camus z rozumem. To właśnie ta władza sprawia, że człowiek nie czuje się częścią rzeczywistości¹³ i potrafi powiedzieć jej „nie”¹⁴. W kompetencji intelektu do rozstrzygnięcia o absurdzie dostrzega filozof gwarancję człowieczeństwa. Nie możemy więc pomijać wyroków rozumu bez wyparcia się tego, co w nas najistotniejsze. Tym sposobem w koncepcji A. Camus wymiar etyczny nakłada się na wymiar epistemiczny, okazuje się bowiem, że człowiek ma obowiązek podążać za wyrokiem intelektu. Chcąc pozostać mu wiernym, musi zaś zachować świadomość absurdu, a co za tym idzie – zdobyć się na bunt. Wszak, jak często podkreśla A. Camus, pojęcie absurdu z istoty obejmuje negatywną ocenę i akt sprzeciwu wobec tego, co opisujemy za jego pomocą¹⁵. Dlatego trwanie w buncie to konieczność moralna i intelektualna.

⁷ A. Camus sympatyzuje z gestem buntu Iwana, uważa jednak, że bohater F. Dostojewskiego nie wyprowadza z niego właściwych konsekwencji. Odnośnie Camusowskiej krytyki postawy Iwana – zob. przyp. 21.

⁸ A. Camus, *Rozumowanie absurdalne...*, dz. cyt., s. 107.

⁹ „Absurd rodzi się z tej konfrontacji: ludzkie wołanie i bezsensowne milczenie świata. (...) Absurd jest przede wszystkim rozdzwiekiem”. Tamże, s. 87, 89.

¹⁰ „Dla Szestowa rozum jest nieskuteczny, ale poza rozumem coś istnieje. Dla człowieka absurdalnego rozum jest nieskuteczny, i nic nie ma poza nim”. Tamże, s. 94.

¹¹ „Dla człowieka zrozumieć świat to sprowadzić go do tego, co ludzkie, wycisnąć na nim swoją pieczęć”. Tamże, s. 78.

¹² „Stopień niżej i zaczyna się dziwność: spostrzec, że świat jest »nieprzenikalny«, dojrzeć, jak obcy jest kamień, z jaką siłą natura, krajobraz może nas negocjować. (...) Jedno tylko: ta nieprzenikalność i obcość świata to absurd”. Tamże, s. 75.

¹³ Tamże, s. 107.

¹⁴ „Człowiek jest jedynym stworzeniem, które nie zgadza się być tym, czym jest”. Tenże, *Człowiek zbuntowany*, Kraków 1993, s. 14. M. Scheler również wywodził możliwość powiedzenia światu „nie” z właściwej człowiekowi zdolności do myślenia w ramach schematu podmiotowo-przedmiotowego. Ujmując zjawisko jako przedmiot, podmiot abstrahuje od specyficznych cech konkretnego fenomenu, by dostrzec w nim egzemplarz ogólnego pojęcia. Tym sposobem dystansuje się od bezpośrednio otaczającej go rzeczywistości. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej*, Warszawa 1987, s. 99-100.

¹⁵ A. Camus, *Rozumowanie absurdalne...*, dz. cyt., s. 90.

Stąd też, wszelkie próby zakwestionowania absurdalności świata poprzez odwołanie do jakiejś preracjonalnej zdolności rozumienia określa A. Camus jako samobójstwo filozoficzne¹⁶ lub skok¹⁷. Nie rozstrzyga o prawdziwości rezultatów takich poszukiwań, żąda jedynie, by nie nadawać im charakteru myślowej oczywistości. Między diagnozą ograniczoności rozumu a całkowitym zakwestionowaniem jego kompetencji nie zachodzi bowiem relacja logicznej konieczności; wydaje się zresztą, że po przekroczeniu właściwych poznaniu przedmiotowemu intersubiektywnych reguł wnioskowania znika możliwość jej stwierdzenia. Przyznając człowiekowi prawo do zaufania intelektowi, francuski filozof zwalnia go zatem z obowiązku uznania zasadności ruchu poza wyznaczaną przezeń perspektywę¹⁸. Ów gest usprawiedliwienia sceptycyzmu ujawnia nieoczywistość koncepcji dopuszczających transcendowanie rozumu i każe zapytać, jak wielkie znaczenie można przypisać takiemu skokowi. Dla apologetów irracjonalnego stanowi on gwarant nie tylko poznania, ale także etycznego działania i autentycznej egzystencji¹⁹. W odpowiedzi na ten typ rozumowania A. Camus przestrzega przed budowaniem na tak niepewnym fundamencie, a tym samym uwalnia człowieka od etycznej odpowiedzialności za niezdolność do wykroczenia poza obszar rozumu.

Jednocześnie, A. Camus jest świadom, że doświadczenie absurdu odsłania bezsilność intelektu. Warto bowiem zauważyć, że, choć to rozum prowadzi nas do rebelii, jej doświadczenie obejmuje logiczną sprzeczność i nie daje się dialektycznie przewyciężyć. Z jednej strony bowiem afirmujemy w nim „rozumowe standardy”, z perspektywy których dokonuje się ocena rzeczywistości jako absurdalnej, z drugiej zaś prowadzi ono do zrównania, a w konsekwencji odrzucenia, wszystkich wartości w obliczu bezsensu świata²⁰. Absurdy nie można przekroczyć na drodze intelektualnej spekulacji i to na niedostrzeżeniu tej prawdy polega błąd Iwana Karamazowa²¹. Camusowski buntownik zdobywa się więc na akt sprzeciwu w imię wierności rozumowi, w motywowanym protestem działaniu nie kieruje się jednak czysto intelektualną kalkulacją. Nie polega też, oczywiście, na innych niż rozumowe formach poznania. Kluczem do wyjścia z, wyrastającego z powyższych założeń, impasu jest wspomniane powiązanie wymiarów etycznego i epistemicznego.

Przyznając, że sąd o absurdalności rzeczywistości stanowi niejako granicę rozumu, A. Camus wywodzi jego kompetencję do wyrokowania o świecie z wartości zakładanej przez tę diagnozę. Innymi słowy, legitymacja intelektu ma swoje źródło nie tyle w jego zdolności do przekroczenia sytuacji buntu na drodze wnioskowania, co w samym geście sprzeciwu, a konkretnie w jego etycznym wymiarze. Filozof podkreśla, że akt protestu z istoty obejmuje „tak” i „nie”, ponieważ wyraża on sprzeciw wobec naruszania pewnego dobra²². Wydaje się przy tym, że

¹⁶ Tamże, s. 99.

¹⁷ Por. tamże, s. 90, 106, 108.

¹⁸ „Nie chcę przynajmniej budować na tym, co niezrozumiałe. Chcę wiedzieć, czy mogę żyć z tym, co wiem i tylko z tym. (...) Żądają od niego skoku. Może tylko powiedzieć, że nie całkiem rozumie, że nie jest to oczywiste. Chce zrobić jedynie to, co rozumie dobrze”. Tamże, s. 97, 108.

¹⁹ K. Jaspers dostrzega w postaci Iwana uosobienie zagrożenia związanego z wszelkimi postaciami motywowanego intelektualnie buntu. Brak preracjonalnej afirmacji życia uniemożliwia dostrzeżenie jego sensu, pozbawiona takich fundamentów postawa „nie wytrzymuje próby praktyki” i prowadzi do nihilizmu lub karamazowskiej żądzy użycia. K. Jaspers, dz. cyt., s. 484-488.

²⁰ Tamże, s. 11-12.

²¹ „Iwan wzbroni sobie dobroci i w imię koherencji narzuci sobie zło. (...) Iwan powstaje przeciw Bogu-zabójcy; ale ledwie wprowadza do buntu rozumowanie, wnioskiem jest prawo do zabójstwa”. Tamże, s. 60-61.

²² „Oto dlaczego zbuntowany niewolnik mówi zarazem „tak” i „nie”. Stwierdzając istnienie granicy, stwierdza też istnienie tego wszystkiego, co poza nią przeczuwa i czego chce bronić. Dowodzi z uporem, że jest w nim coś, co »warte

oba te momenty do pewnego stopnia realizują projekt etyki poza bytem, tzn. wartościowania niezdeteminowanego metafizycznie. Normy moralne nie stanowią rozwinięcia ontologicznej charakterystyki człowieka, ponieważ jego bytowa sytuacja nie wyznacza nieprzekraczalnego horyzontu, w ramach którego musi mieścić się także etyka. Negatywny element buntu obrazuje to przekonanie. Wokół aktu sprzeciwu konstytuuje się etyka nie tylko poza bytem, ale i wbrew niemu. Podstawowy wymiar protestu stanowi niezgoda na śmierć, ponieważ to właśnie świadomość skończoności istnienia odsłania przed nami daremność naszych doczesnych wysiłków²³, stając się tym samym źródłem doświadczenia absurdu, a w konsekwencji – buntu²⁴. Bunt jest więc aktem sprzeciwu wobec kondycji metafizycznej człowieka, a co za tym idzie – przejawem specyficznie ludzkiej zdolności powiedzenia „nie” temu, czym się jest.

Z tej perspektywy, etyka afirmacji jawi się jako zakwestionowanie istoty człowieczeństwa. Optując za postawą Aloszy, K. Jaspers podkreśla, że preintelektualne rozumienie sensu rzeczywistości dokonuje się poza relacją podmiotu i przedmiotu i wymaga swoistego „zanurzenia się” w bycie, a więc zniesienia fundamentalnego dystansu człowieka do rzeczywistości²⁵. Jego próba uzasadnienia skończoności istnienia i innych form cierpienia obejmuje zaś wskazanie na skażenie natury ludzkiej²⁶ (podobnie postępuje interpretujący filozofię F. Dostojewskiego Mikołaj Bierdiajew²⁷). W takim stanowisku etycznym dostrzega A. Camus wyraz ludzkiego upokorzenia²⁸, z którym walczy, poprzez niezgodę na śmierć dając wyraz przekonaniu o niewinności człowieka²⁹. Jednocześnie, wbrew K. Jaspersowi, dowodzi, że zaprzeczenie pierwotnemu grzechowi człowieka nie prowadzi do zakwestionowania jego wolności. Świadom, że „wolność bycia”, niezależność od śmierci, mogłaby być udziałem człowieka jedynie jako dar niepojmowalnej potęgi, A. Camus wyrzeka się nadziei na jej posiadanie, w zamian przyznając człowiekowi wolność od obowiązku afirmacji tego, co irracjonalne. Nad wiarę w wieczną egzystencję przedkłada niezależność myślenia i działania od „powszechnej reguły”. Stąd wolność ma dla niego negatywny charakter, przejawiając się przede wszystkim w akcie niezgody na to, co nam się przydarza³⁰.

Filozofia A. Camusa niesie więc ze sobą olbrzymi potencjał krytyczny. Z perspektywy jego koncepcji wszelkie próby wykazania sensowności cierpienia muszą być podejrzwane o dążenie do jego usankcjonowania. Wiara w możliwość zrozumienia tego, co irracjonalne usprawiedliwia absurdalność rzeczywistości i każe człowiekowi ukorzyć się przed tajemnicą. Filozofię A. Camusa trzeba więc potraktować jako ostrzeżenie przed kwestionowaniem kompetencji własnego rozumu do osądu świata. Podważając jego autorytet, wyrzekamy się jedynej pewnej miary dobra i zła. Innymi słowy: jeśli nie ma intelektu, wszystko jest dozwolone.

Tym sposobem docieramy do afirmatywnego momentu Camusowskiego projektu etyki. Jak wspomniałam, absurd nie daje się przekroczyć na drodze logicznego rozumowania, wartość, w obronie której występuje człowiek zbuntowany, nie może więc być czysto intelektualnym wy-

jest trudu, żeby...»”. Tenże, *Człowiek zbuntowany...*, dz. cyt., s. 17.

²³ Bezcelowość ludzkich zmagani najdoskonalej obrazuje postać Syzyfa. Por. tenże, *Mit Syzyfa*, [w:] tenże, *Mit Syzyfa i inne eseje*, s. 165-169.

²⁴ Tenże, *Rozumowanie absurdatne...*, dz. cyt., s. 76.

²⁵ Por. K. Jaspers, dz. cyt., s. 155.

²⁶ Tenże, *Wolność*, [w:] tenże, *Filozofia egzystencji: wybór pism*, Warszawa 1990, s. 189-191.

²⁷ M. Bierdiajew, dz. cyt., s. 50.

²⁸ A. Camus, *Rozumowanie absurdatne...*, dz. cyt., s. 82.

²⁹ Tamże, s. 108-109.

³⁰ Tamże, s. 111-114.

tworem³¹. Mimo to, władza poznania odgrywa kluczową rolę w jej zdefiniowaniu. A. Camus eksponuje element intersubiektywności obecny w kategorii rozumności, by wskazać, że, jako zdolność przysługująca każdemu z nas i gwarant człowieczeństwa, intersubiektywność sugeruje istnienie natury ludzkiej. W akcie buntu afirmujemy metafizyczną wspólnotę wszystkich ludzi, której podstawą jest owa natura³². Tak jak doświadczenie absurdu odsłania, przejawiającą się przede wszystkim poprzez śmiertelność, irracjonalność człowieczego losu w ogóle, tak też inspirowany nim bunt dokonuje się w imię tego, co istotnie łączy całą ludzkość.

Warto zauważyć, że na gruncie koncepcji A. Camusa niemożliwe jest przypisanie etycznej doniosłości indywidualnemu doświadczeniu³³. Jednostka pozostaje jednostką, przygodną i omylną istotą. Nie podlega transformacji w Jaspersowską egzystencję, czyli podmiot odkrywający konieczność bycia takim, a nie innym poprzez odniesienie do transcendencji – źródła sensu³⁴. Dla A. Camusa żaden człowiek nie znajduje się w indywidualnej relacji z tego rodzaju bytem. Dlatego fundamentów etyki poszukuje filozof w sferze intersubiektywności, która gwarantuje ich przejrzystość i powszechną akceptowalność.

Można jednak zapytać, czy, oparty na przekonaniu o istnieniu metafizycznej wspólnoty wszystkich ludzi, pozytywny aspekt etyki A. Camusa wpisuje się w projekt etyki poza bytem. Otóż wydaje się, że nosi on znamiona tego rodzaju rozumowania. Trzeba bowiem zauważyć, iż zdaniem A. Camusa solidarność i bunt wzajemnie od siebie zależą³⁵. Solidarność jest zaś komplementarna względem wspólnoty, ponieważ rzeczywistość więź między jednostkami występuje tylko wtedy, gdy jednostki te są jej świadome i ją afirmują. Dlatego też bunt zarazem zakłada, jak i konstytuuje wspólnotę. Ma pewną metafizyczną podstawę, ta jednak nie istnieje „o własnych siłach”, lecz mocą zmagających się. Stąd zaś wynika, że realizujemy naszą ludzką naturę, buntując się³⁶. A. Camus wskazuje więc, że człowiek jest powołany do działania, jego esencją stanowi aktywność. Z tego powodu naturze ludzkiej należy być do powiedzenia „nie” przysługującemu jej sposobowi istnienia – nie daje się sprowadzić do zamkniętego katalogu orzeczników. Innymi słowy: człowiek zawsze jest czymś więcej niż jest.

A. Camus wskazuje, że nie można jednoznacznie rozstrzygnąć sporu o pierwszeństwo między egzystencją a esencją, ponieważ oba te momenty wzajemnie od siebie zależą³⁷. Człowiek

³¹ „W ruchu buntu, jaki przedstawiliśmy dotychczas, nie wybiera się ideału abstrakcyjnego z ubóstwa serca i dla jałowych roszczeń. Żąda się uznania w człowieku tego, co nie da się sprowadzić do idei: ludzkiego ciepła, które może służyć tylko temu, aby być”. Tenże, *Człowiek zbuntowany...*, dz. cyt., s. 22.

³² „Widzimy zatem, że afirmacja zawarta w każdym akcie buntu rozciąga się na coś, co przekracza jednostkę (...). Analiza buntu prowadzi co najmniej do przypuszczenia, że istnieje natura ludzka wbrew postulatowi myśli współczesnej i zgodnie z tym, co myśleli Grecy”. Tamże, s. 19.

³³ „Bunt, wbrew rozpowszechnionej opinii i choć rodzi się z tego, co w człowieku najściślej indywidualne, podważa samo pojęcie jednostki”. Tamże, s. 19.

³⁴ „Egzystencja jest osobą, która odnosi się do samej siebie, w akcie tym czując się odniesioną do mocy, która ją ustanowiła [Kierkegaard]”, K. Jaspers, dz. cyt., s. 142.

³⁵ „Ale zanim pójdziemy dalej, zauważmy, że fundamentem tej wartości jest sam bunt. Solidarność ludzi wspiera się na ruchu buntu, bunt zaś z kolei znajduje swoje usprawiedliwienie tylko w tym współczestnictwie”. A. Camus, *Człowiek zbuntowany...*, dz. cyt., s. 24-25.

³⁶ „Aby istnieć, człowiek musi się buntować, ale czyniąc to, powinien uszanować granicę, którą bunt odkrywa w sobie i gdzie ludzie, łącząc się, zaczynają istnieć”. Tamże, s. 25.

³⁷ „Podobnie nie sposób powiedzieć, że byt istnieje tylko wówczas, gdy istnieje esencja. Skąd wziąć esencję, jeśli nie ma egzystencji i stawania się? Ale nie sposób powiedzieć też, że byt jest samą egzystencją. To, co nieustannie się staje, nie mogłoby istnieć bez jakiegoś początku. Bytu można doświadczać tylko w stawaniu się, stawanie się jest niczym bez bytu”. Tamże, s. 274.

wciąż się staje, dynamika ta ma jednak bytowy fundament. Taki sposób rozumienia człowieczeństwa określa A. Camus jako myśl Południa, nawiązując do obecnej w greckiej tradycji syntezy między naturą (esencją) a historią (egzystencją)³⁸. „Południowość” tej koncepcji sugeruje także, że właściwe jest jej poszukiwanie środka. W istocie, dążność do mediatyzacji przeciwieństw to charakterystyczny rys pozytywnej części projektu A. Camusa. Ludzka natura to „miara wszystkich rzeczy”³⁹, miarę tę cechuje zaś umiar⁴⁰. Dlatego cnota nie przynależy do świata idei, ale też nie utożsamia się z sumą swoich realizacji, jednostka staje się w pełni sobą w obrębie wspólnoty, a sens, mimo niezaprzeczalnej absurdalności rzeczywistości, można odnaleźć w buncie⁴¹. Przyznanie rozumowi kompetencji do wyrokowania o świecie wiąże się z umieszczeniem człowieka w jej centrum. A ponieważ nasz intelekt ma „euklidesowy” charakter, właściwe jest nam poszukiwanie proporcji.

Z tej perspektywy wszelkie roszczenia do skonstruowania metafizyki wykraczającej poza ramy poznania intelektualnego maskują chęć zanurzenia człowieka w bycie i podporządkowania go transcendentnym siłom. Narzędziem walki z takimi projektami jest rozum. Idea myśli Południa każe nam powstrzymać się przed całkowitą utratą zaufania do niego. Świadomość słabości intelektu powinna nas chronić przed jego totalitarnymi skłonnościami, nie może jednak prowadzić do zakwestionowania jego „relatywnej mocy”⁴². „Moc” ta obejmuje to, co specyficznie ludzkie, czyli zdolność do dystansowania się do własnego sposobu istnienia. Ów dystans wiąże się zaś z obowiązkiem zachowania krytycznej postawy wobec rzeczywistości. Człowiek jest powołany do tego, by stawiać światu godne siebie wymagania, z których nie może rezygnować, doświadczywszy jego absurdalności.

Koncepcję A. Camusa proponuję potraktować jako współczesny głos w obronie suwerenności człowieka. Wszelkie próby definiowania człowieczeństwa poprzez odwołanie do transcendencji wiążą się z ryzykiem zakwestionowania jego wartości w imię owego potężniejszego bytu. W przedstawionej przez K. Jaspersa koncepcji wolności, jako swoistej dyspozycji umożliwiającej jednostkowej egzystencji roztopienie się w „Obejmującym” – podstawie sensu i swoim źródle – mogą brzmieć totalitarnie⁴³. Z kolei, czerpiący z tradycji biblijnej, nurt filozofii dialogu wydaje się uzależniać dostrzeżenie w drugim człowieka od ujęcia jego relacji do transcendencji, co wymaga wykonania nieoczywistego gestu „skoku” poza obszar intelektu. A. Camus uczy, że człowieczeństwo jest prostsze do odkrycia niż mogłoby się wydawać i dlatego każdy powinien pielegnować je w sobie i w innych.

Tem samym odpowiada na wątpliwości F. Dostojewskiego, wskazując, iż ucieczka przed rozumem nie stanowi rozwiązania dylematów współczesnego człowieka. Wycofanie się poza sferę racjonalności może mieć tak samo negatywne skutki, jak bezkrytyczne trwanie przy niej. Dlatego dojrzałość wymaga osiągnięcia umiaru w używaniu własnego intelektu. Człowiek nie powinien darzyć go bałwochwalczym uwielbieniem, tak jak robi to Iwan, nie oznacza to jednak, iż, wzorem Aloszy, musi zakwestionować jego kompetencję do wyrokowania o rzeczywistości. A. Camus przedstawia pewną koncepcję *ethos* – właściwego nam miejsca – sugerując, że cnota polega na umiejętnym posługiwaniu się tym, co specyficznie ludzkie, czyli rozumem.

³⁸ Tamże, s. 278.

³⁹ „Bunt, sugerując naturę wspólną ludziom, odkrywa miarę i granicę tej naturze właściwe”. Tamże, s. 273.

⁴⁰ „Dla człowieka zatem możliwe jest działanie i myśl na średnim poziomie: jest to jego poziom”. Tamże, s. 280.

⁴¹ Tamże, s. 274-275.

⁴² Tenże, *Rozumowanie absurdalne...*, dz. cyt., s. 97.

⁴³ K. Jaspers, *Wolność*, [w:] tenże, *Filozofia egzystencji: wybór pism*, Warszawa 1990, s. 192-194.

BIBLIOGRAFIA:

- Bierdajew M., *Światopogląd Dostojewskiego*, Kęty 2004.
Camus A., *Człowiek zbuntowany*, Kraków 1993.
Camus A., *Mit Syzyfa*, [w:] tenże, *Mit Syzyfa i inne eseje*, Warszawa 2004.
Camus A., *Nadzieja i absurd w dziele Franza Kafki*, [w:] tenże, *Mit Syzyfa i inne eseje*, Warszawa 2004.
Camus A., *Rozumowanie absurdatne*, [w:] tenże, *Mit Syzyfa i inne eseje*, Warszawa 2004.
Camus A., *Twórczość absurdatna*, [w:] tenże, *Mit Syzyfa i inne eseje*, Warszawa 2004.
Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, przekł. W. Wireński, Kraków 2005.
Jaspers K., *Wolność*, [w:] tenże, *Filozofia egzystencji: wybór pism*, Warszawa 1990.
Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*, Kraków 1999.
Scheler M., *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej*, Warszawa 1987.

STRESZCZENIE

Tematem artykułu jest poruszany przez Alberta Camusa problem kompetencji rozumu względem tego, co irracjonalne. W tekście stawiam pytanie o zasadność sądów rozumu w obliczu chaotyczności i niezrozumiałości świata. Analizując Camusowskie pojęcie absurdu, wskażę na etyczne i poznawcze zobowiązania zawarte w diagnozie absurdu. Związane z tą kategorią doświadczenie buntu traktuję jako podstawowy sposób przejawiania się specyficznej dla człowieka cechy, którą Max Scheler określał jako zdolność do „mówienia »nie«” (*„Nein” sagen*)., Przedstawiam filozofię autora *Dżumy* jako racjonalizm świadomy swoich ograniczeń, uwzględniając jego refleksję nad opozycyjnymi stanowiskami, takimi jak koncepcja Karla Jaspersa. Podstawę rozważań stanowią prace Alberta Camusa, *Człowiek zbuntowany* oraz eseje ze zbioru *Mit Syzyfa i inne eseje*, ale także fragmenty *Braci Karamazow* Fiodora Dostojewskiego.

Słowa kluczowe: absurd, rozum/intelekt, irracjonalność, solidarność, bunt, miara.

WHAT WAS IVAN KARAMAZOV'S MISTAKE ALL ABOUT? ALBERT CAMUS ON THE COMPETENCE OF REASON IN CONFRONTATION WITH THE IRRATIONAL

Summary

The study is concerned with the problem of the capability of reason when confronted with the irrational, as presented in Albert Camus' philosophy. A question is posed about the validity of reasonable judgment in view of the incomprehensibility of the world. My analysis of A. Camus' notion of absurdity reveals ethical and epistemological obligations inherent in the diagnosis of the absurdity of reality. The experience of rebellion (connected with the above mentioned category) is the basic aspect of an exclusively human feature, which Max Scheler described as the ability to "say no" (*„»Nein« sagen”*). In order to present A. Camus' philosophy as a mature version of rationalism, and aware of its limitations, I take into account Camus' reflection on the opposite attitude, as it reveals itself in the ideas of Karl Jaspers. The analysis is based on A. Camus' *The Rebel. An Essay on Man in Revolt*, selected essays from the collection *The Myth of Oedipus and Other Essays* and selected excerpts from Fyodor Dostoyevsky's *Brothers Karamozov*.

Key words: absurd, reason/intellect, irrationality, solidarity, rebellion, measure.