

RYSZARD WYSOKI SKI

Uniwersytet Gdański

## ZBRODNIA KARY (2): CAMUS

„A jednak nie ma zasługi w tym, że kto jest uczciwy czy inteligentny z urodzenia. Podobnie człowiek nie ponosi wikszej odpowiedzialności za to, że jest zbrodniarzem z natury niż za to, że jest nim wskutek okoliczności”.

*Upadek*

„Znajdujemy się w świecie, w którym trzeba wybierać między byciem ofiarą a katą”.

w wywiadzie

1. To „czas jest naszym najwęższym wrogiem”<sup>1</sup>. Niewidzialny a rzeczywisty, tak bliski i tak nieprzenikalny, jak kamień, natura, krajobraz, które są względem nas, lecz przecie trwało cię negując ludzkość, krótko i mam egzystencję. Wrogowie, nieznanymi, w świecie obcych: jak twarz odbita w lustrze; twarz, którą skazani jesteście my obnoszą, demonstrują, a która nagle dla nas samych staje się niepokojąca.

A jeżeli przypuścimy sobie, że inni, podobnie uformowani - że to my, którzy ustępujemy miejsca w metrze, troszczymy się o sen kanarków, z niespotykanym podnieceniem, wręcz rozkosz, patrzyli my na męki skazanych, wykonywali my wyroki na niewinnych - ogarniają nas nagle uczucia dziwność i trwogi.

I jeszcze to tajemnicze zjawisko - tak oczywiste, że aż banalne, tak niezrozumiałe, że niewyobrażalne, tak niedoświadczalne, jak tylko może być definitywne i rzeczywiste - śmierć. Śmierć, która niczego nie odkupuje. Ta śmierć siada za cianami w chwili, gdy czytali my reklamy kremu do golenia. Śmierć, której blisko paraliżuje w egoizmie rozpacz, błąd uwalnia od wszelkiego już strachu - jak matka Meursaulta w *Obcym*, jak Tomasza Becketa w dramacie Eliota. Wreszcie śmierć, która zbawia w jedynym możliwym sposobie: przerywając łańcuch bólu, złudzeń i zawodów.

Bo jeżeli prawdą jest, że śmierć leży u podstaw absurdu wiata Camusa, to przecie do refleksji nad nią skłaniają do wiadczenia tyle przerażających, że właściwie nieostatecznych (a więc nie wyzwalających), choć równie bezwzględnych, powszechnych i nieuniknionych: cierpienia - te codzienne, drobne,

<sup>1</sup> Zob.: A. Camus: *Mil Szyfala*. W: tenże: *Dwa eseje*, przeł. J. Guze. Warszawa 1991, s. 19.

i te wielkie, wierne dwóm najistotniejszym elementom ka dej niemal egzystencji: miło ci, która okazuje si niemo liwa, i staro ci, która jest rozpacz .

Zatem „ludzie umieraj i nie s szcz liwi”<sup>2</sup>, a Jedyne raje - to raje utracone”<sup>3</sup>.

2. Specyficzna to forma filozofowania - opis cierni i ran, jakie zadaj . Ale jedyna, w wietle Camusa niewiary w Prawd . Wiedza pozwala tylko wyliczy zjawiska, ale nie umo liwia uchwycenia wiata. Rozum jest tu bezsilny, osaczony irracjonalno ci bytu. Ka da my l jest antropomorficzna: „My le , to przede wszystkim chce stworzy jaki wiat (albo ograniczy własny, co wychodzi na jedno)”<sup>4</sup>. „Nie rozumie si losu” - mówi Caligula - bo prawda jest zaprzeczeniem praw umysłu. Człowiek jest obcy sobie i wiatu. To samo dotyczy warto ci: w wymiarze „obiektywnym” „wszystko jest na tym samym poziomie: wielko Rzymu i ataki artretyczne”<sup>5</sup>. (Rorty dopowie, e „cierpienie jest zjawiskiem pozaj zykowym: Jest tym, co nas, istoty ludzkie, wi e z nie u ywaj cymi j zyka zwierz tami. Zatem ofiarom okrucie stwa, ludziom, którzy cierpi , nie na wiele zda si j zyk. To dlatego nie istnieje aden «głos uciskanych» czy «j zyk ofiar». J zyk, którym ofiary wcze niej posługiwały si , nie jest ju przydatny, a cierpi one zbyt mocno, by układa nowe słowa”<sup>6</sup>).

3. Totalny determinizm nieludzkiego wiata prowadzi do rozpoznania przyrodzonej niewinno ci człowieka, jego „naturalnej nieodpowiedzialno ci”. Szczególnie sugestywnie aspekt ten obrazuje Camus w *Obcym*. Zastosowany tam pomysł dobitnego ukazania niezale no ci czynu od jego sprawcy („To stało si z powodu sło ca”) nie jest w literaturze odosobniony. Z podobnym opisem obsuni cia si w szczelin własnej (? ) ja ni, zaskakuj cej ulotno ci *ego*, dojmuj cego do wiadczenia w tpliwej ewidencji *cogito*, niepokoj cej niejednoznaczno ci *sum*, spotykamy si w opowiadaniu Pirandella *Wir*. M czyzna popełnia z przyjaciółk ony czyn, nosz cy wszelkie znamiona zdrady. Zarówno on, Romeo Daddi, jak i jego znajoma, Gabriela Venzi, nie odczuwaj adnych wyrzutów sumienia. To, co pomi dzy nimi zaszło, stało si jakby bez ich udziału. Za jedyn przyczyn chwilowej utraty kontroli (wi cej: zdarzenia wcale przez nich - wiadomie przynajmniej - nie po danego) nale y uzna upalny, skwarny dzie : „To było co jak wir, rozumiesz? Który nagle otwarł si zdradliwie przed nami, porwał nas, powalił

<sup>2</sup> Ten e: *Caligula*, przeł. W. Natanson. „Dialog” 1956/7, s. 42.

<sup>3</sup> Ten e: *Dwie strony lego samego*. W: ten e: *Eseje*, przeł. J. Guze. Warszawa 1971, s. 60.

<sup>4</sup> Ten e: *Mit Szyfya*, wyd. cyt., s. 89.

<sup>5</sup> Ten e: *Caligula*, wyd. cyt., s. 43.

<sup>6</sup> R. Rorty: *Przygodno , ironia i solidarno* . Warszawa 1996, s. 133.

na chwilę, a potem zamknął się natychmiast, nie pozostawiając po sobie żadnego ladu! W chwili póki nie sumienie nasze stało się znowu czyste i jasne. Ani przez sekundę nie pomyśleliśmy o tym, co zaszło między nami... ”<sup>7</sup>. Owa „tajemnica chwili pogrzebana na zawsze” doprowadziła Dardiego do szaleństwa. wiadomo, że nikt nie może deklarować wierności, gdy nie od niego zależy jej dochowanie, sprawiła to spustoszenie w jego obrazie ludzkiej osobowości.

Znamienne, że problem poruszony w *Obcym* dotyczy sprawy daleko ważniejszej, a dla Camusa kluczowej - zabójstwa. Zbrodnia dokonana przez Meursaulta jest wynikiem splotu najrozmaitszych okoliczności, a przy tym pozbawiona jakiegokolwiek racjonalnego wytłumaczenia. Główną przyczyną było słowo, zmniejszenie, otępienie skwarem. Został zabity człowiek niejako mimo woli. Nic więc dziwnego, że bohaterowi *Obcego* zależy na uniknięciu sędu. Każda bowiem próba oceny jest nieuzasadniona i z gruntu niesprawiedliwa.

4. Człowiek, postawiony w obliczu nonsensu istnienia, znajduje się jak gdyby w stanie zawieszenia. Obojętność (analogiczna do Nietzsche'owskiej dekadencji) wypełnia go po brzegi. Obcy sobie i światu, cyniczny i do wiadczony, staje się nieczuły na uczucia bliźnich. Gotów jest opowiedzieć się po stronie „zła”, o ile będzie druzgocące. W najlepszym wypadku zachowuje biernie w oczekiwaniu na jakiegokolwiek wydarzenie, które - niczym barbarzyńcy z wiersza Kawafisa - stanowiłoby „jakieś rozwiązanie”. *Outsider* Camusa - zauważa Colin Wilson<sup>8</sup> - jest typem empiryka. Jego obojętność wypływa z poczucia nierzeczywistości, „uczuciowość” - z obojętności. Drugiego człowieka - podobnie zresztą jak i siebie - obserwuje jakby przez szybę, która - pisze Sartre<sup>9</sup> - zdaje się „przepuszczać wszystko, zatrzymuje tylko jedno - znaczenie ich gestów”. „Samotność nie dlatego jest tragiczna, że jest ona pozbawieniem drugiego - próbuje rozszyfrować ten fenomen Levinas - lecz dlatego, że jest zamkniętą w niewoli swej identycznością, gdy jest materią”<sup>10</sup>. Do Meursaulta mają zastosowanie słowa Brocha w *Lunatykach*: „Kto cierpi na osamotnienie ducha, może się ratować ucieczką w romantyzm, a z osamotnienia duszy zawsze jeszcze prowadzi droga do płci przeciwnej - ale dla samotności samej w sobie, dla samotności bezpośredniej nie da się znaleźć ratunku w parabolach”<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> L. Pirandello: *Wir*. W: tenże: *Końskie i inne opowiadania*. Kraków 1972, s. 59.

<sup>8</sup> Zob. C. Wilson: *Outsider*. Kraków 1959, s. 37.

<sup>9</sup> J. P. Sartre: *Komentarz do 'Obcego' Camusa*. W: *Sztuka interpretacji* (antologia), t. II. Wrocław 1973, s. 243.

<sup>10</sup> E. Levinas: *Czas i inne (fragmenty)*. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989/11-12, s. 122.

<sup>11</sup> H. Broch: *Lunatyki*. Wrocław 1997, s. 707.

Przygl daj c si „ubóstwu antybohatera” przedstawionego w *Obcym*, Thomas Merton wskazuje, e „zupełnie niemotywowane” zabójstwo jest Jedynie punktem kulminacyjnym tej wewn trznej gnu no ci b d cej istot «charakteru» Meuraulta. Analiza *Obcego* jako paradygmatu *acedii*, poddania si «demonowi południowemu» Ewagriusza i Kasjana mogłaby si okaza bardzo owocna. *Acedia* - przypomina Merton - to demon psychicznego wyczerpania, apatii, pustki, pragnienia oraz moralnej bezsilno ci, który atakuje ascet, doszcz tnie wypalonego przez pustynne sło ce i za wszelk cen szukaj cego odrobiny cienia i czystej wody. To desperacja popychaj ca zrozpaczonego mnicha do ucieczki od uwi zienia w swoim własnym zniszczonym i pozbawionym znaczenia bycie (Jego pustynnej celi zamienionej w piekło i babilo ski piec) i do powrotu do prostego kontaktu z krzepi cym i zajmuj cym yciem w wiecie. Meursault zabija Araba na skutek mimowolnego, odruchowego impulsu, by post pi jeszcze jeden krok w kierunku chłodnej wody ródła, przy którym odpoczywa Arab. Rozdział po wi cony temu morderstwu zawiera gł bokie znaczenie, jest nie tylko wielkiej miary mitem, urasta wr cz do rangi prorocstwa<sup>12</sup>.

5. Lecz co to znaczy, e wiat jest niehumaniczny? Znaczy to, e jest wrogi nostalgii człowieka: „Mówilem, e wiat jest absurdalny i po pieszyłem si zanadto. Wiat sam w sobie nie jest rozumny, to wszystko, co mo na powiedzie. Ale absurdalna jest konfrontacja tego, co irracjonalne i oszalałego pragnienia jasno ci, którego wołanie rozlega si w najgł bszej istocie człowieka<sup>13</sup>. Dopiero teraz mo emy mówi o absurdzie, gdy „absurd zaley tyle od człowieka, ile od wiata<sup>14</sup>; nie mo e istnie ani poza umysłem, ani poza wiatem. Ta walka, ta sprzeczno jest - zdaniem Camusa - nasz jedyn rzeczywisto ci .

Dwadzie cia lat przed Mitem Syzyfa Louis Aragon w *Wie niaku paryskim* twierdził: „Na wiecie panuje niewyobra alny nieporz dek (...). Umysł człowieka nie wytrzyma beżładu, gdy nie potrafi go pomy le, to znaczy pomy le o nim z miejsca<sup>15</sup>. Konfrontacja jest nieunikniona, bowiem obie siły - tak wzgl dem siebie nieproporcjonalne - s z natury swej antagonistyczne. Sam Camus w przejmuj cych słowach wyznaje: „S godziny, kiedy zdaje mi si, e dłu ej nie znios sprzeczno ci. Kiedy niebo jest zimne i kiedy nic w przyrodzie nas nie podtrzymuje... Ach, mo e lepiej byłoby umrze<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> T. Merton: *Siedem eseów o Albercie Camus*. Bydgoszcz 1996, s. 194-195.

<sup>13</sup> A. Camus: *Mit Syzyfa*, wyd. cyt., s. 25.

<sup>14</sup> Tam e.

<sup>15</sup> L. Aragon: *Wie niak paryski*. Warszawa 1971, s. 171.

<sup>16</sup> A. Camus: *Notatniki*. W: ten e: *Eseje*, wyd. cyt., s. 529.

6. Czy w takim ujęciu absurd jest miejsce na wolność? Zgadza się tego z Nietzschą skąd diagnoz<sup>17</sup> Camusa interesuje wolność indywidualna, zakorzeniona w samej istocie podstawowego konfliktu, postulowana przez aksjologiczną naturę rozumu, do wiadczenia w prywatności uczucia, w buncie sumienia. W roku 1958 na kartach programu Théâtre de Paris autor *Caliguli* o swym głównym dramacie pisał: „Jest to historia samobójstwa w szereg stopnia, historia jak najbardziej ludzka, najtragiczniejsza z omyłek. Niewierny człowiekowi, skutek wierności samemu sobie, Caligula godzi umrzeć, zrozumiałwszy, że aden człowiek nie zdoła się samotnie ocalić i że nie może być wolnym - przeciw innym ludziom”<sup>18</sup>.

Walka, jak dr Rieux i jego przyjaciele prowadzi z przerażającą rzeczywistością, opiera się na nadziei, ta zaś ma swoje źródło w marzeniu, które należy do natury ludzkiego - ludzkiego ładu, bezpieczeństwa i harmonii - umysłu. Zakotwiczona w nostalgii nadzieja, wbrew wszelkim atakom bezwzględności losu, nieustannie się odradza. O ile nie zagłuszy wiadomości grozy i potęgi irracjonalnego świata, może się stać usprawiedliwionym (i usprawiedliwianym) zacząć ocalać tego buntu: „począwszy od chwili, gdy najlepsza nadzieja stała się dla ludzkości osiągalną, skoro czyło się rzeczywiste panowanie duma”<sup>19</sup>.

Nadzieja wyraża się w wierze, a brew temu, co mówi poznanie, „istnieją czyny piękniejsze od innych”, czyny dokonywane w imię wartości, które na świecie, gdzie nic nie jest pewne, jawią się jako jedyne wyznaczniki egzystencjalnego (choć nie metafizycznego) sensu: „Miłość matki do syna wydaje się tak właściwie nieprawdą”<sup>20</sup>. To ta wiara sprawia, że bohaterowie *Sprawiedliwych* mogą o sobie powiedzieć: „Nie jesteście my z tego świata, jesteście my sprawiedliwi. Jest tak ciepło, którego nigdy nie będziecie w stanie odczuć... Ach lito ci! Lito ci dla sprawiedliwych!”<sup>21</sup>.

7. Taki status ma fundamentalne prawo Camusowskiej etyki: prawo do życia. Jego nienaruszalność stanowi o „jedynym, niepodważalnym solidarności ludzkiej, solidarności przeciw śmierci”<sup>22</sup>. „Prawo do życia, które zbiega się z możliwością uczynienia, jest naturalnym prawem każdego człowieka

<sup>18</sup> Camus streszcza je następująco: „konieczność zjawisk, jeżeli jest absolutna i całkowita, nie implikuje żadnego przymusu. Totalne opowiedzenie się za totalną konieczność - oto jego paradoksalna definicja wolności” (*Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze. Kraków 1993, s. 74).

<sup>19</sup> Cyt. za: W. Natanson: *Szczęście Szyfca*. Kraków 1980, s. 97.

<sup>19</sup> A. Camus: *Duma*, przeł. J. Guze. Warszawa 1981, s. 223.

<sup>20</sup> Cyt. za: K. Eberhardt: *Cie buntownika*. Warszawa 1957, s. 23.

<sup>21</sup> Cyt. za: A. Falkiewicz: *Mit Orestesa. Szkice o dramaturgii współczesnej*. Warszawa 1967, s. 49.

<sup>22</sup> A. Camus: *Rozważania o gilotynie*, przeł. W. Rapak. W: tenże: *Rozważania o gilotynie*; H. Hesse: *Egzekucja*; J. de Maistre: *Portret kłosa*. Kraków 1991, s. 23.

ka, nawet najgorszego. Ostatni ze zbrodniarzy i najbardziej nieskazitelny z s dziów spotykaj si tu obok siebie, jednakowo nieszcz liwi i solidami. Bez tego prawa ycie moralne jest w ogóle niemo liwe. Nikt z nas nie ma szczegółowego prawa zw tpi w jakiegokolwiek człowieka, chyba e po jego mierci, która zmienia ycie w przeznaczenie i pozwala wtedy na ostateczny os d. Lecz wypowiedzie ostateczny os d przed mierci , ogłosi zamkni cie rachunków, kiedy wierzyciel jeszcze yje nie jest spraw adnego człowieka. Przynajmniej w tym granicznym punkcie, ten, kto s dzi w sposób absolutny, w sposób absolutny si pot pia”<sup>23</sup>.

8. Przyrodzona „niewinno ” człowieka - ofiary irracjonalnych determinizmów natury i przypadku - daleka jest od czysto ci doskonale wolnego Absolutu, jaki (mówi c po kantowsku) uparczywie postuluje nasz rozum praktyczny. Jest poniek d jego przeciwie stwem: „nikt z nas nie mo e przypisywa sobie absolutnej niewinno ci”<sup>24</sup>, a „bez całkowitej niewinno ci nie ma najwy szego s dziego”<sup>25</sup>. „Nie ma wielkich zbrodni, do których człowiek inteligentny nie czułby si zdolny”<sup>26</sup>. „Nie ma sprawiedliwych, lecz tylko serca mniej lub bardziej ubogie w sprawiedliwo ”<sup>27</sup>. „... Wszyscy jeste my s dziami i stronami”. „... tu nie chodzi ju o to, e jedna sfera rzeczywisto ci zamyka si obco i oboj tnie na inn - równie precyzyjnie wnika w istot sprawy Broch<sup>29</sup> - lecz o to, e w jednym człowieku zespoleni s kat i ofiara, e zatem w jednym obr bie mog si poł czy najró norodniejsze elementy i e mimo to jednostka jako nosicielka tej rzeczywisto ci porusza si w niej całkowicie neutralnie i z absolutn oczywisto ci ”. Miał tego wiadomo Platon, gdy - przypomina Stanisław Vincenz<sup>30</sup> - zalecał, „by przyszych s dziów wychowywa w niewiedzy o wyst pku, by wzrastali izolowani od złych obyczajów do tego stopnia, e mogliby si wr cz wyda wa głupcami lub lud mi łatwowiernymi” (W zgoła odmiennym kontek cie kulturowym i przeciwko permissywiizmowi moralnemu wygłaszał Skarbimierz<sup>31</sup> - pi set lat temu - znajomo brzmi ce słowa: „Rzecz zdumiewaj ca:

<sup>23</sup> A. Camus: *Rozwazania o gilotynie*, wyd. cyt., s. 22-23.

<sup>24</sup> Tam e, s. 23.

<sup>25</sup> Tam e, s. 22.

<sup>26</sup> Ten e: *Notatniki*, wyd. cyt., s. 475.

<sup>27</sup> Ten e: *Rozwazania o gilotynie*, wyd. cyt., s. 22.

<sup>28</sup> Tam e.

<sup>29</sup> H. Broch, dz. cyt., s. 467-468.

<sup>30</sup> S. Vincenz: *Idee i ideał*. W: ten e: *Eseje i szkice wybrane*. Wrocław 1997, s. 179.

<sup>31</sup> Stanisław ze Skarbimierza: *Mowa o umiłowaniu wiatta m dro ci i o tym, e niezbdne jest przeto onym duchowym do kierowania innymi i naprawiania ich*. W: ten e: *Mowy wybrane o m dro ci*. Kraków 1997, s. 69.

człowiek ciemny wydaje s dy w problemach duszy, nie znaj cy si na sprawach sumienia roztrza najwa niejsze problemy duchowe; na herolda desygnowany - człowiek niemo dotkni ty - na nauczyciela dusz wyniesiony - kto uwikłany we własne bł dy”).

9. W wietle takich przekona ostra krytyka współczesnego s downictwa jawi si jako nieuchronna. Rola przest pcy w przewodzie s dowym jest ograniczona, a przecie „to wa ne by oskar onym”. Szczególnie wyrok mierci stanowi groteskowy rozd wi k mi dzy naturalnym biegiem otaczających spraw, a wag wydarzenia, które pozbawia człowieka ycia w imi umownych reguł, wła nie w tym, a nie innym momencie, w tym, a nie innym miejscu wiata. Walka z fundamentaln niesprawiedliwo ci tak tragicznych w skutkach decyzji charakteryzuje cał twórczo Camusa: „nie ma nic wa niejszego jak wykonanie wyroku mierci (... ) w gruncie rzeczy była to jedyna rzecz naprawd dla człowieka interesuj ca”<sup>32</sup>. W takim uj ciu morderca staje si ofiar uzurpatorskiej, bo nie posiadaj cej transcendentnej legitymizacji, władzy, ofiar - wskutek indeterminizmu czynu b d determinizmu swej natury - równie niewinn , jak ta, któr ycia pozbawił.

Szeroko rozwijaj c tez : „Dopóty nie b dzie trwałego spokoju ani w sercach ludzi, ani w obyczajach społecze stw, dopóki kara mierci nie znajdzie si poza prawem”<sup>33</sup>, autor *Rozwa a o gilotynie* podkre la, i to zbrodnie Pa stwa zdecydowanie przewa aj nad zbrodniami jednostek”<sup>34</sup>. Abstrahuj c od politycznego wymiaru zbrodniczego pragmatyzmu, Camus akcentuje hipokryzj prawodawcy uwikłanego w ekonomiczne reguły zysku. Pa stwo, czerpi ce profity z dystrybucji alkoholu, który stanowi podstawowy czynnik kryminogeny („... sutener nie prawi morałów. Pa stwo to czyni”<sup>35</sup>), broni swych uzurpatorskich praw do - chyba jedynie uzasadnialnej na religijnym gruncie, otwartym na perspektyw eschatologiczn - kary mierci, i czyni to wybitnie demagogicznymi metodami, argumentuj c rzekom przykładno ci i profilaktyczn skuteczno ci , podczas gdy ta ostateczna i nieodwołalna w porz dku laickim sankcja jest po prostu zemst przeciwn samej istocie prawa. Tym gro niejsz , e wprost powoduj c b d wzmacniaj c (u tych, których ma odstrasza ) przyrodzone człowiekowi instynkty agresji, zniszczenia i samozagłady.

<sup>32</sup> A. Camus: *Obcy*, przeł. M. Zenowicz. W: ten e: *Obcy, Upadek*. Warszawa 1975, s. 88.

<sup>33</sup> Ten e: *Rozwa ania o gilotynie*, wyd. cyt., s. 27.

<sup>34</sup> Tam e, s. 24. Ju Bergson - dostrzegaj c, e to „natura nie mo e nikogo skaza ani na wi zienie, ani na wygnanie; zna jedynie wyrok mierci” - przywołuje znac ce wspomnienie, wykazuj ce przera aj cy triumf okrucie stwa natury w postaci „pierwotnego instynktu politycznego” u ludzi sk d in d wysoce „cywilizowanych” (H. Bergson: *Dwa ródlta moralno ci i religii*. Kraków 1993, s. 271-272).

<sup>35</sup> A. Camus: *Rozwa ania o gilotynie*, wyd. cyt., s. 21.

Gilotyna jest szczególnie nieludzki metod wymierzania kary. „Rzucili - my pod nóż szaleca nikanego istnym atakiem delirium tremens - cytuje Camus relację pomocnika kata - Głowa umiera natychmiast. Lecz ciało dosłownie podskakuje w koszyku, naciągają sznury. Dwadzieścia minut później, na cmentarzu, jeszcze się trzęsie”<sup>36</sup>. Wynalazek doktora Guillotina pozbawia ofiar tego ostatniego, symbolicznego skojarzenia, jakie ma człowiek wchodzący na szafot na widok nieba, zmusza do moralnej współpracy z katem, który uczy się dobrego funkcjonowania narządzi mordy. Dlatego „rodek znieczulający, który pozwoliłby skazanemu przejść ze snu w śnienie, który byłby w jego zasięgu przez jeden chociaż dzień, tak by mógł ze swobodą skorzystać, a który w przypadku złej woli lub jej braku zostałby mu podany w innej formie, zapewniłby eliminację, jeżeli już tak ma być, lecz wniósłby trochę przyzwyczajenia tam, gdzie dziś jest tylko ohydny pokaz”<sup>37</sup>. Warto zwrócić jednak uwagę, że ta sugestywnie zarysowana kwestia dotyczy sposobu wykonywania kary, a nie jej zasadności.

Lista argumentów, jakich dopracowali się współczesni abolicjoniści, jest o wiele bogatsza od tej, którą przedstawił francuski myśliciel<sup>38</sup>. Istotne natomiast, że zagadnienie to - powtórzmy - stanowi fundament „tragicznego heroizmu” Camusa: „nie byłbym mógł się zgodzić na adun prawd, która bezpośrednio czy pośrednio mnie zmusi do skazania człowieka na śmierć”<sup>39</sup>.

**10.** Znamienne, iż stwierdzenie zasadniczych ograniczeń odpowiedzialności człowieka za swoje czyny oraz istotowej niesprawiedliwości wszelkich ocen i kar („Zdechłbym ze miechu na widok człowieka, który sędzi innego człowieka, gdyby nie budził we mnie litości” - Camus z uznaniem cytując Flauberta<sup>40</sup>) nie doprowadziło autora *Upadku* do sformułowania konkretnych postulatów dotyczących warunków i metod readaptacji. Ten właśnie brak

<sup>36</sup> Tamże, s. 12.

<sup>37</sup> Tamże, s. 26-27.

<sup>38</sup> Zob. systematyczny przegląd w: A. Morstin: *Argumenty w sprawie kary śmierci*. „Edukacja Filozoficzna” vol. 23/1997. Interesującą dyskusję z racjami retencjonistów przedstawia A. C. Leszczyński w *Niezbędny długim tekstem o zabijaniu* („Tytuł” 1995/3-4a), uwypuklając w sposób sensowny „pojęcie terminów «kara» i «śmierć». Jeden z nich wyklucza prawomocność drugiego. Skoro śmierć w ludzkim doświadczeniu jest pozbawiona nadziei wyobraźni, trzeba być, by móc jej doświadczać. Kara śmierci, kiedy się dokonuje, unieważnia sam siebie”. Z tym i innymi argumentami „uczniów Beccarii” inteligentnie polemizuje P. Bartula w pracy *Kara śmierci - powracający dylemat*. Kraków 1998.

<sup>39</sup> A. Camus: *Publicystyka*. W: tenże: *Eseje*, wyd. cyt., s. 253.

<sup>40</sup> Tenże: *Notatniki*, wyd. cyt., s. 481.



w zakresie pozytywnych wskaza<sup>41</sup> wynika z sokratycznej wiary Camusa, a cnota jest naturalnym owocem zrozumienia.

Sam kar główny, owego „raka w ciele politycznym”, proponuje zastąpić kar przymusowych robót, do wyznaczonej skądinąd okrutniejszą, jak twierdzi — „dla zbrodniarzy uznanych za nie nadających się do resocjalizacji, terminów dla pozostałych”<sup>42</sup>.

W tej sytuacji nam zatem wypada wypunktować ogólne wnioski pedagogiczne, stanowiące swoiste profilaktyki społeczne twórcy *Sprawiedliwych*:

1° kształtowanie sceptycznego spojrzenia na wszelkie mityczne uzasadnienia sensu zła i cierpienia, celu istnienia, perspektywy wiecznego szczęścia; 2° stawianie wychowanków w sytuacjach konfliktu, zagrożenia, zmuszających do refleksji nad istotą ludzkiego życia i ludzkiej radości; 3° kształtowanie postawy niekonformistycznej, dystansu wobec dobrobytu materialnego — w imię poszerzenia obszaru (względnie) wolności fizycznej i psychicznej; 4° wpajanie przekonania, że szczęście i sprawiedliwość może być tylko w warunkach nieustannej walki o nie, zależnie tylko i wyłącznie od ludzi, ich honoru i poczucia odpowiedzialności oraz solidarności w obronie wartości człowieka; 5° kształtowanie aktywnej, opozycyjnej postawy wobec wszelkich form tyranii, totalitaryzmu i zagłady: „Kiedy bunt osiągnie swój szczyt i rozbrzmiewa potwierdzeniem ludzkich ograniczeń — i wspólnoty wszystkich ludzi, kimkolwiek są, w obrębie tych granic. Pokora i geniusz”<sup>43</sup>; 6° uwiadomianie względnie odpowiedzialności człowieka za swoje postępowanie, a co za tym idzie — wpajanie tolerancji wobec cudzych przekonań i zwyczajów, a gdy przynosi one szkody innym, sięgnięcie, w razie konieczności, nawet do przemocy, ale z pełną wiadomością, że choćby nieunikniona — nigdy nie może zostać w pełni usprawiedliwiona<sup>44</sup>; 7° formowanie afirmatywnej postawy wobec wiata naturalnego jako jedynej rzeczywistości i życia jako fundamentalnego prawa porządku społecznego; 8° wspieranie wszelkich form autentycznej twórczości, z istoty swej intensyfikującej wiadomość solidarności w dole i w marzeniach.

Pozbawiony łaski wiary w metasens Tajemnicy (ale i ideologicznych złudzeń), tragiczny racjonalizm oraz wolność od partykularyzmów i uprzedzeń

<sup>41</sup> Wielu komentatorów (m. in. Sartre, Jenne, Biekowski) zauważa, że Camus uchyla się wręcz od konkretnego działania. Z. Biekowski pisze: Jego sprzeciwianie się jest nieobecnością (Piekła i Orfeusza. Szkice z literatury zachodniej. Warszawa 1960, s. 195). B. J. Jenne (*Próba oceny krytycznej Camusa*. Londyn 1966) twierdzi, że podobnie jak pozostali egzystencjaliści, autor *Sprawiedliwych* ucieka w siebie, deklaruje cnotę, lecz nie przedstawiając konkretnych propozycji. Spraw najwnikliwiej przybliżyła Merton (dz. cyt., s. 39, 77, 120-121).

<sup>42</sup> A. Camus: *Rozważania o gilotynie*, wyd. cyt., s. 25.

<sup>43</sup> Cyt. za: T. Merton, dz. cyt., s. 109.

<sup>44</sup> Zob.: A. Camus: *Réponse a E. d'Astier*, cyt. w: T. Merton, dz. cyt., s. 116.

arliwo współczucia: bezwarunkowa i bezkompromisowa wielkoduszno - oto istota trudnego, heroicznego humanizmu Camusa: „Doszedłszy do absurdu, staraj c si y w jego konsekwencji, człowiek stwierdza zawsze, e wiadomo jest rzecz najtrudniejsz do zachowania. Okoliczno ci nieomal zawsze staj temu na przeszkodzie. Chodzi o to, by y w ostro ci widzenia - w wiecie, gdzie rozszczepienie jest regułą”<sup>45</sup>. „Mój wysiłek: ukaza , e logika buntu odrzuca krew i egoistyczne motywy. I e jaki dialog doprowadzony do absurdu daje szans czysto ci. Przez współczucie? (wspólnie cierpie)”. „Gdybym miał tu napisa ksi k o moralno ci, miałyby sto stron, a dziewi dziesi t dziewi z nich byłoby pustych. Na ostatniej napisałbym: «Znam tylko jeden obowi zek - kocha ». Co do reszty, mów: n i e”<sup>47</sup>.

\*

W odró nieniu od Nietzschea skiej pedagogiki „chovu” czy „hodowli” nadczłowieka, która sprowadzała si do piel gnacji woluntarystycznego witalizmu jednostki wci potwierdzaj cej si w ustawicznych aktach samotranscendencji - we wskazaniach Camusa zawarty jest nakaz odpowiedzialno ci i walki o społecznie po dane postawy, o altruizm i wzajemne poszanowanie<sup>48</sup>. Miło - która dla proroka *Wiedzy radosnej jawi si jako naturalny efekt ekstatycznej, nonkonformistycznej samorealizacji - u twórcy *Sprawiedliwych* przybiera posta postulat etycznego, a tym samym subiektywnego w genezie, lecz absolutnego w roszczeniu probierza wszelkiej, godnej tego miana, ludzkiej aktywno ci.*

### Streszczenie

Artykuł stanowi prezentację zagadnienia odpowiedzialno ci moralnej, winy, kary i profilaktyki społecznej w uj ciu Alberta Camusa.

Aksjologiczna natura ludzkiego rozumu skonfrontowana z irracjonalnym determinizmem wiata rodzi nakaz obrony podstawowego prawa ka dego człowieka - prawa do ycia. Nieistnienie absolutnego gwaranta prawa moralnego - Boga, fatalizm przypadku, destrukcyjne mo liwo ci natury ludzkiej czyni wzgl dnym ka dy akt warto ciowania czy s dzenia, a odpowiedział-

<sup>45</sup> Ten e: *Notatniki*, wyd. cyt., s. 480.

<sup>46</sup> Cyt. za: T. Merton, dz. cyt, s. 110.

<sup>47</sup> A. Camus: *Notatniki*, wyd. cyt., s. 416-417.

<sup>48</sup> „Ostatecznie najł bszym wyznaniem wiary Camusa jest prawie tradycyjny humanizm, wzbogacony o kilka istotnych, współczesnych w tliwo ci, ogranicze i zastrze e” - pisze Merton (dz. cyt., s. 20), zauwa aj c, e jego bunt, „cho otwarcie post-chrze cija ski, jest tak e powrotem do tradycyjnych warto ci, w pewnym sensie do warto ci zasadniczo chrze cija skich” (tam e, s. 71). Uznaj c Camusa raczej za „klasycznego moralist w stoickim stylu”, ani eli my liciela egzystencjalistycznego (s. 74), Merton sytuuje go we „wspaniałej tradycji La Rochefoucauld, Montaigne’a i Pascala” (s. 72).

no za zachowanie godno ci ludzkiej - tragiczn i heroiczn . Dlatego sprzeciwi wobec arbitralnych uzurpacji władzy s downicznej, a przede wszystkim wobec kary mierni, stanowi istot filozofii buntu autora *Sprawiedliwych*.

Z braku pozytywnych wskaza wychowawczych w dziele francuskiego my liciela, przedstawiam zawarte w nim *implicite* postulaty takiego formowania wiadomo ci młodego człowieka, które trudny obowi zek empatii i miłość ci w bolesnym kl bowisku sprzecznych interesów i zniewole „niehumanitarnego wiata” uczyni mog cho odrobin l ejszym.

### Zusammenfassung

Der Aufsatz bildet eine Vorstellung des Problems der moralischen Verantwortung, der Schuld, der Strafe und der gesellschaftlichen Prophylaxe in Auffassung von Albert Camus.

Die mit dem irrationalen Determinismus der Welt konfrontierte, axiologische Natur des menschlichen Verstandes schafft das Gebot für die Verteidigung des Grundrechtes jedes Menschen - des Rechtes auf Leben. Das Nichtexistieren des absoluten Garanten des Moralrechtes - des Gottes, der Fatalismus des Zufalls und die destruktiven Möglichkeiten der menschlichen Natur machen jeden Akt einer Bewertung oder einer Beurteilung relativ, und die Verantwortung für Bewahrung der menschlichen Würde - tragisch und heroisch. Deswegen ist der Widerspruch gegenüber willkürlichen Ansprüchen der Gerichtsmacht und vor allem gegenüber der Todesstrafe das Wesen der Rebellionphilosophie des Autors der *Gerechten*.

Mangels positiver, erzieherischer Hinweise im Werk des französischen Denkers, stelle ich die in diesem Werk enthaltenen *implicite* Forderungen für solche Gestaltung des Bewußtseins des jungen Menschen dar, die die schwierige Pflicht der Empathie und der Liebe im schmerzhaften Knäuel von widerspruchrollen Interessen und Unfreiheiten der „unmenschlichen Welt” wenigstens ein bißchen leichter machen können.