

Joel Feinberg

## ABSURD I SAMOSPEŁNIENIE\*

Niedawno pewien autor nieco podbarwił starożytną opowieść o Syzyfie. Ten ostatni został skazany przez bogów na wieczne życie spędzone na wtaczaniu na szczyt góry głazu, który spadał z niej po drugiej stronie tylko po to, by znów być wtaczanym – i tak dalej, przez całą wieczność. „Przypuśćmy – pisze Richard Taylor – że bogowie, skazując Syzyfa na opisany tu los, po namyśle okazali mu przewrotne miłosierdzie, zaszczipiając mu dziwny, irracjonalny impuls: wewnętrzny przymus toczenia kamieni [...] np. przez wprowadzenie do jego organizmu substancji, która wpływa w ten właśnie sposób na jego charakter i popędy”<sup>1</sup>. Taka modyfikacja byłaby miłosierna, lecz także „przewrotna – stwierdza Taylor – bo z naszego punktu widzenia nie ma powodu, by żywić uporczywe i nienasycone pragnienie czegoś tak bezsensownego”<sup>2</sup>.

Tak przekształcony Syzyf, jakkolwiek pozbawione znaczenia wydawałyby nam się jego działania, może przynajmniej uznać swą karierę toczy ciela kamieni za dającą *spełnienie*. O ile została weń wszczepiona silna skłonność (dyspozycja) do toczenia kamieni, wtaczając kamień pod górę, robi po prostu to, do czego skłania go jego natura, tak jak pies spełnia swą naturę przez uganianie się za królikiem, a ptak – przez budowę gniazda. Można jednak krytykować Taylora za mieszanie samospełnienia (robienia tego, co leży w naszej naturze) z wewnętrznym przymusem. W nakreślonej przez Taylora wersji mitu substancja znajdująca się we krwi Syzyfa zmusza go, by „chciał” toczyć kamienie – tak jak wielokrotne dożylne podanie heroiny niechętnemu więźniowi narzuci mu uzależnienie i sprawi,

---

\* *Absurd Self-Fulfillment*, w: P. van Inwagen (red.), *Time and Cause*, Dordrecht: D. Reidel 1980, s. 255–281.

<sup>1</sup> R. Taylor, *Good and Evil*, London: Macmillan 1970, s. 259.

<sup>2</sup> Tamże.

że będzie „chciał” kolejnych dawek. Mechanizm przyczynowy wykorzystany przez bogów może jednak być bardziej subtelny: możemy sobie wyobrazić, że przekształca oni naturę Syzyfa w bardziej całościowy sposób, tak że skłonność do toczenia dużych przedmiotów, pochodząca z przetworzonego kompleksu gruczołów, nerwów i podstawowych popędów, stanie się integralną częścią jego jaźni, nie będąc obcym, ograniczającym go elementem. Dodajmy zresztą jeszcze odcieni do wersji podbarwionej przez Taylora: niech bogowie, zamiast wywoływać uzależnienie w starej naturze Syzyfa, wyposażą go w naturę całkiem nową. Można wtedy uznać, że Syzyf nie jest uzależniony od toczenia kamieni bardziej niż my od chodzenia w pozycji wyprostowanej czy posługiwania się językiem. Co więcej, działania takiego Syzyfa zapewniają mu samospelnienie – nie tylko dlatego, że zaspokajają jego pragnienia i odbywają się za jego dobrowolnym przyzwoleniem, lecz ponieważ wyrażają podstawową, genetyczną skłonność jego natury.

Taylor nie określa osobliwych działań Syzyfa jako „absurdalnych”, lecz cała tradycja, do której najważniejszych niedawnych przedstawicieli należy Albert Camus<sup>3</sup>, uznaje to słowo za wyjątkowo trafne. Sam Taylor posługuje się określeniami „pozbawiony znaczenia”, „bezsensowny” i „bezkresny”. Być może bezkresny cykl bezsensownej pracy bez widocznego celu czy rezultatu reprezentuje tylko jeden typ absurdu, a być może bezsensowność to tylko jedno z kryteriów pozwalających orzec, że jakieś działanie jest absurdalne. (Innym kryterium może być daremność – cecha ściśle związana z bezsensownością, lecz od niej odrębna, wywołana tym, że działanie, choć celowe, staje samo sobie na przeszkodzie). W obu przypadkach bezsensowność i ogólniejsza absurdalność nie są tym samym. Jednocześnie jednak niewielu spierałoby się ze zdaniem syntetycznym głoszącym, że bezsensowna praca, która niczemu nie służy, jest w pewien sposób absurdalna. Taylor wyróżnia ten typ absurdu przez skonstrastowanie go z bolesnością i samotnością. To, co robi Syzyf, jest absurdalne nie dlatego, że wyczerpuje i forsuje ciało. Możemy sobie wyobrazić, że kamień jest niewielki, a wymagany wysiłek stosunkowo lekki, lecz praca Syzyfa nie stanie się przez to mniej bezsensowna – a więc nie straci na absurdalności. Możemy też – sugeruje Taylor – dać Syzyfowi towarzyszy, tak że przesuwanie kamieni będzie dokonywać się w zespołach

<sup>3</sup> Artykuły, w których Camus obszernie opisuje absurdalność, zostały przetłumaczone na angielski przez Justina O’Briena i opublikowane w jednym tomie pt. *The Myth of Sisyphus and Other Essays* (New York: Random House 1955). Polskie cytaty w tłumaczeniu pochodzą z książki: *Mit Syzyfa*, przeł. J. Guze, Warszawa: De Agostini – Ediciones Altaya 2001.

składających się z dwóch lub więcej osób. Zmniejszyłoby to samotność związaną z wykonywaniem zadania, ale nie jego głupotę. Zasadniczą absurdalność bezsensownego działania ukazuje przykład niezwiązany z Syzyfem, podany przez samego Taylora: „Dwie grupy więźniów, z których jedna kopie wielki dół, zaraz po ukończeniu zasypywany przez drugą, która później wykopuje nową dziurę, zasypywaną przez pierwszą grupę – i tak dalej, bez końca”<sup>4</sup>.

Wielu filozofów twierdziło już, że o ile ludzka egzystencja jest absurdalna, o tyle istnieje podstawa do pewnych negatywnych postaw – samobójczej rozpacz, zdystansowanego cynizmu, filozoficznego pesymizmu, wyniosłej pogardy Camusa czy buntu egzystencjalnego. Inni filozofowie, odnosząc się do znacząco różnych danych, stwierdzili, że o ile życie ludzkie niesie ze sobą samospełnienie, o tyle jest dobre i daje powód do pewnych pozytywnych postaw w stosunku do ludzkiej kondycji: nadziei, zadowolenia, akceptacji i pogodzenia z losem. „Optymiści” powtarzają, że życie przynajmniej niektórych ludzi jest całkowicie spełnione, a życie większości – spełnione w pewnym stopniu. Nie ma żadnej uprzedniej konieczności spełnienia lub niespełnienia każdego z nich; to kwestia sprawności i szczęśliwego trafu. „Pesymiści” zaś twierdzą, że każde życie ludzkie jest z konieczności absurdalne (pozbawione znaczenia, bezsensowne, daremne) – ich pogląd jest więc bardziej uogólniony. Tak czy inaczej, „absurdalność” i „samospełnienie” to bardzo różne pojęcia, toteż optymiści i pesymiści nie mówią nawet o tym samym. Taylor – dość rozsądnie – sugeruje, że życie może być *zarówno* absurdalne, jak i, niekiedy i w najlepszym razie, dające samospełnienie. Co zrobić z tym połączeniem? Jakie są konsekwencje optymizmu i pesymizmu? Jakie ogólne postawy będą właściwe, jeśli przyjmemy któryś z nich? Pytania te każą przyjrzeć się bliżej koncepcjom „absurdalności” i „samospełnienia” i temu, w jaki sposób można je pogodzić – a także prowadzą do paru uwag dotyczących innej kwestii: pytania o to, jak możemy oceniać racjonalność postaw wobec kosmosu.

## 1. ABSURDALNOŚĆ W KONKRETNYM ŻYCIU

Zanim podejmiemy temat absurdalności *życia*, powinniśmy zająć się przypadkami niewątpliwej absurdalności *w życiu*. Ponieważ każde życie zawiera elementy absurdalne, możemy skupić się na znanych nam tego

<sup>4</sup> R. Taylor, *Good and Evil*, s. 258.

typu przypadkach i zastanowić się, co mamy na myśli, gdy oceniamy je jako absurdalne. Przydatne przykłady wydarzeń absurdalnych oferuje Thomas Nagel. W opisanych sytuacjach łatwo zareagować rozbawieniem, są bowiem nieodparcie komiczne: „oto ktoś występuje z zawiłą mową na rzecz posunięcia, które już wykonano; oto notorycznego przestępcę czyni się prezesem poważnej fundacji dobroczynnej; ktoś wyznaje miłość przez telefon, nie wiedząc, że mówi do automatycznej sekretarki; komuś, kto odbiera odznaczenie, spadają spodnie”<sup>5</sup>. Niektóre przykłady Nagela to ludzkie działania, które można poddać krytyce jako rozsądne lub nierozsądne w odniesieniu do domniemanych motywów i celów tego, kto je wykonuje. Inne to tylko wypadki wiodące bezpośrednio do stanów rzeczy, które można uznać za irracjonalne w relacji do domniemanych większych celów. Obraz wielkiego męża stanu czy uczonego, który stoi w spuszczonej spodniach obnażających gołe nogi, gdy królowa zamierza obdarzyć go szlachectwem, irracjonalnie kłóci się z celem ceremonii, którym, jak możemy domniemać, jest po części stworzenie dostojnego i poruszającego spektaklu. *Gdyby* incydent ze spuszczeniem spodni wywołany został naumyślnie, podlegałby zarzutowi irracjonalności: można było przewidzieć, że jego rezultatem będzie udaremnienie wyższych celów, dla których go wywołano. W takim pośrednim sensie nawet zwykłe przypadki i niewywołane przez nikogo stany rzeczy można uznać za „irracjonalne” – czasem aż do granicy absurdu. Jako absurdalne oceniamy nie tylko czyny, działania, kariery, życie, zwykłe wypadki i stany rzeczy, lecz również przekonania, hipotezy, pragnienia, cechy, cele, a nawet ludzi. Znaczenie tego określenia możemy zwykle wyjaśnić w bardzo prosty sposób: przez podstawienie słowa „irracjonalny” i ulokowanie danego absurdu na mapie poszczególnych typów irracjonalności. Kiedy indziej, jak w przypadku spuszczonej spodni, coś, co jest po prostu przypadkiem, wiąże się z irracjonalnością pośrednio – można bowiem wskazać, że *gdyby*, inaczej niż w rzeczywistości, działanie było przez kogoś zamierzone, zamierzenie to byłoby wyraźnie irracjonalne.

Paradygmatycznym typem irracjonalności jest przekonanie fałszywe lub pozbawione gwarancji uzasadnienia. Gdy coś niebędącego przekonaniem – jak pragnienia, cele, narzędzia, działania i stany rzeczy – ma defekt analogiczny do rażącego fałszu czy wyraźnie błędnego argumentu, może być określone jako irracjonalne lub nierozsądne, choć słowo „absurdalny” zdaje się pasować doń bardziej. *Webster’s Collegiate Dictionary* informuje nas, że rezultatem dodania partykuły wzmacniającej *ab* do ła-

<sup>5</sup> Th. Nagel, *Absurd*, w: *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: Aletheia 1997, s. 25.

cińskiego słowa *surdus* (tępy, głuchy, nieczuły) jest łaciński wyraz, który można przetłumaczyć jako „taki, od którego nic się nie usłyszy”, oraz angielskie słowo oznaczające „zabawnie niespójny z tym, co uznaje się za prawdziwe czy rozsądne”. „Fałsz” i „nieprawidłowość” nie wystarczą więc, by wyjaśnić absurdalność. Absurd jest tym, co *namacalnie*, w sposób dziwny i bezładny, nieprawdziwe lub nierozsądne, dosłownie „niesłychane” i niewarte brania pod uwagę. Tym, co łączy różne typy rzeczy absurdalnych, jest więc ich krańcowa irracjonalność – czy będzie ona polegać na pozornie świadomym uznaniu wyraźnie fałszywych zdań, czy na pozornie dobrowolnym podejmowaniu nierozsądnych decyzji albo pozornie chętnym prowadzeniu wyraźnie bezsensownego życia.

Drugi element wspólny dla wszelkich absurdów *implicite* obecny jest w pierwszym, ale warto przedstawić go oddzielnie. Gdziekolwiek jest absurd, są też dwie rzeczy skłócone ze sobą czy połączone dysharmonią – wyraźnie odróżnialne byty pozostające ze sobą w konflikcie. Ten element określa się jako „rozdźwięk”<sup>6</sup>, niewspółmierność, rozbieżność, dysproporcję czy niespójność między niezgodnymi obiektami. Ogólnie rzecz biorąc, wszędzie tam, gdzie jest absurd, znajdziemy rzeczy wzajemnie niezgodne – środki odbiegające od celów, przesłanki niespójne z wnioskami, ideały w dysonansie z praktyką, pretensje w konflikcie z rzeczywistością. Gdy jednak odkryliśmy absurdalność, możemy ją przypisać albo samej relacji dysharmonii, albo tylko jednemu spośród niezgodnych obiektów.

W niektórych przypadkach przyjmujemy standardowy punkt widzenia i „wyśmiewamy” niespójny obiekt – jak wtedy, gdy cieszy nas żalorny upadek nadętej osobistości. W innych, przyjmując przeciwny punkt widzenia – punkt widzenia samego obiektu charakteryzującego się komiczną wewnętrzną rozbieżnością – śmiejemy się ze standardu, jak wtedy, gdy reagujemy śmiechem na widok dzieci przebranych za dorosłych albo, by podać zupełnie inny przykład, na nieprzystojną historię, w której śmiesz nas naruszenie konwencji seksualnych. Może nie wszystko, co śmieszne, jest jednocześnie absurdalne – a na pewno nie wszystko, co absurdalne, jest śmieszne – lecz wewnętrzna niezgodność to element wspólny dla wielu rzeczy komicznych i absurdalnych.

Dokonany przez Nagela przenikliwy opis absurdu przedstawia także inną formę niewspółmierności<sup>7</sup>: kolizję czy dysharmonię różnych perspektyw, z których formułowane są sądy i postawy. Pomędzy natural-

<sup>6</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 31.

<sup>7</sup> Th. Nagel, *Absurd*, s. 23–36. Zob. także jego *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa: Aletheia 1997, s. 253–280.

nym, subiektywnym sposobem, w jaki na siebie patrzymy – jako na cenne we własnych oczach, pełne realnie istotnych projektów, odrębne światy, osoby, które „żyją tylko raz” i muszą jak najlepiej wykorzystać czas, który został im dany – a różnymi hipotetycznymi sądami stawianymi z bardziej uniwersalnej perspektywy, istnieje nieunikniona rozbieżność. Zgodnie z tymi ostatnimi jesteśmy tylko punktami, kroplami w oceanie, drobinkami w szemrzącym ulu, najzupełniej nieistotnymi dla biegu wszechrzeczy i nie bardziej godnymi miłości niż którykolwiek z miliardów pojedynczych owadów, których nieskończenie ulotne żywoty znaczą na dłuższą metę tak samo niewiele jak nasze. Nasz subiektywny punkt widzenia wyraża „powagę”, z jaką muszą widzieć swą sytuację wszystkie żywe istoty – konieczny wyraz naszej biologicznej natury. Dla każdej istoty odznaczającej się wyobraźnią i skromnie choćby rozwiniętym myśleniem konceptualnym dostępne są jednak szersze perspektywy, dające inny, sprzeczny z poprzednim obraz. Z tych perspektyw ludzkie nakłady wysiłku i uczuć w pogoni za „ważnymi celami” to tylko pozy, jakich wiele, a my, śmiertelnicy, stanowimy absurdalne postacie, spędzające dany nam czas na panoszeniu się na scenie. Absurdalność kondycji ludzkiej – mówi Nagel – polega na szczególnym rodzaju wyraźnej rozbieżności zachodzącej między nieuniknionymi pretensjami czy aspiracjami z jednej strony a rzeczywistością postrzeganą z bardziej prawdziwej perspektywy z drugiej.

Nie wszystkie przykłady absurdu w ludzkim życiu, które podaje Nagel, są równie wiarygodne jako modele domniemanego absurdu ludzkiego życia jako takiego. Tak czy inaczej, w odniesieniu do Syzyfa i rodzajów prawdziwego syzyfowego życia Nagelowska „zauważalna rozbieżność między nieuniknioną pretensją czy aspiracją a rzeczywistością” nie wydaje się tak uderzająco trafna jak koncepcja absurdu jako ostatecznej daremności i bezsensowności, proponowana przez Taylora. Gruntowne przemyślenie całej sprawy ujawni jednak, że Taylorowska „daremność lub bezcelowość danego działania” i Nagelowska „rozbieżność perspektyw, z których na siebie patrzymy”, choć stanowią nieredukowalnie odrębne typy absurdalności, są równie dobrymi przykładami ogólnego rodzaju, jakim jest sama absurdalność. Typ absurdu opisywany przez Taylora odnosi się do modelu kondycji ludzkiej opartego na historii Syzyfa w sposób bardziej naturalny, lecz koncepcja Nagela dostarcza odrębnego modelu, który stanowi nie mniejsze wyzwanie jako obraz absurdalności ludzkiego życia jako takiego – i, jak pokazuje komiks opublikowany niedawno w „New Yorker”, jest równie znajomy. W komiksie tym dwie małe figurki, w których łatwo rozpoznać dobrze ubraną parę przedstawicieli klasy średniej, stoją na tarasie swego podmiejskiego domu, a nad nimi połyskuje księżyc w pełni

na tle baldachimu gwiazd. Kontrast między nieuniknionym poczuciem własnego znaczenia, które żywią ludzie, a ich rzeczywistą niewielką rolą w ramach całości wyrażony jest słowami skierowanymi przez człowieka do jego maleńkiej małżonki: „O, nie! Czemu mam czuć się mały? Właśnie zostałem naczelnikiem całego wschodniego regionu!”<sup>8</sup>.

Rodzaj absurdu opisany przez Nagela niekoniecznie znajdujemy w historii Syzyfa, lecz jeśli doda się go do obecnej tam bezsensownej pracy, nadaje obecnej już absurdalności dodatkowy wymiar. Co więcej, praca Syzyfa może być motywowana rzeczywiście rozsądnym celem i w ten sposób nie być absurdalna w sensie Taylora – lecz i tak pozostanie absurdalna w sensie zbliżonym do Nagelowskiego. Wyobraźmy sobie na przykład, że bogowie skazali Syzyfa wyłącznie na to, by wspiął się na wysoką górę i zatknął na jej szczycie niewielką flagę. Kiedy tylko mu się to uda, jego kara będzie odrobiona raz na zawsze. Pokonanie górskiego zbrocza zabiera Syzyfowi lata (albo stulecia), lecz później okazuje się, że zapomniał zabrać ze sobą flagi. Wraca więc do podnóża góry, zabiera flagę i spędza kolejne tysiąclecie z hakiem, wspinając się na szczyt – tylko po to, by odkryć, że wspiął się na niewłaściwą górę. I tak dalej, *ad infinitum*. W takim przypadku praca Syzyfa nie byłaby bezsensowna, bo miałaby rozsądny cel – lecz jak absurdalne byłyby jego ciągłe pomyłki, niezależnie od tego, czy popełnił je, dążąc do celu! Albo też przypuśćmy, że w oryginalnym micie bogowie nie tylko obarczyli Syzyfa jego pracą, obalającą własne rezultaty, ale także polecili mu stukrotnie wyrzucić na głazie „Jestem niegrzecznym chłopcem” przed każdym wyruszeniem na szczyt. Co za absurdalne poniżenie dla dumnego, niegdyś tak potężnego Syzyfa! W ten sposób jego praca jest podwójnie absurdalna: zarówno bezsensowna, jak i kłócąca się z jego wrodzoną zarozumiałością.

By jeszcze bardziej podkreślić różnicę między ujęciem Taylora a Nagela, można zauważyć, że tradycyjny Syzyf, zanim zamieszał się w jego historii, *nie* był absurdalny zgodnie z kryteriami Nagela. Nie miał złudzeń czy fałszywych pretensji, a jego przepojone rezygnacją „aspiracje”, choć bezsensowne, były całkowicie realistyczne. Jeśli więc jego sytuację mamy uznać za model absurdalności wszelkich ludzkich inicjatyw, musimy rozszerzyć Nagelowskie ujęcie absurdu tak, by obejmowało przykłady z ludzkiego życia typu tych podkreślanych przez Taylora – takich jak więźniowie kopiujący i zasypujący doły, zamawianie ozdobionych w wyrafinowany sposób ciast ślubnych tylko po to, by zjeść je jeszcze przed zapakowaniem, czy w ogóle każda sytuacja, w której bez żadnego sensownego

<sup>8</sup> Komiks autorstwa Handelsmana, „New Yorker”, 6 VII 1981, s. 34.

powodu jedna ręka daje, a druga odbiera<sup>9</sup>. Mimo wszystko, koncepcje absurdu Taylora i Nagela mają ten sam ogólny charakter. Stanowią dwa różne gatunki absurdu, lecz oba, choć w różny sposób, da się podciągnąć pod kategorię „rozbieżności”. W przypadku Taylora rozbieżność zachodzi między rodzajem pracy, który zwykle uznaje się za pospolitą harówkę, a nieadekwatnym celem, niedającym wystarczającego – czy w ogóle żadnego – uzasadnienia podejmowanych wysiłków. Bezsensowność jest ostatecznie rodzajem rozbieżności czy ogromnej dysproporcji między środkami a celami. By oddać Nagelowi sprawiedliwość, trzeba powiedzieć, że jego koncepcję absurdu *można* odnieść do pewnych podobnych Syzyfowi jednostek. Jeśli niektórzy z nas przypominają Syzyfa, ale udają, że tak nie jest, jesteśmy absurdalni także w sensie Nagela.

Uważne przyjrzenie się absurdalnym elementom poszczególnych ludzkich żywotów pozwala dostrzec inne modele absurdalności niż Taylorowska „bezsensowność” i Nagelowskie „nierealistyczne pretensje i aspiracje” – a te inne typy absurdu także można traktować jako rodzaje rozbieżności, konfliktu i dysproporcji. Musimy najpierw podążać za naszą wcześniejszą sugestią i odróżnić bezsensowność od daremności. Czynność czy działanie jest bezsensowne, gdy nie ma żadnego zrozumiałego celu, którego osiągnięcie nadaje mu wartość i wyjaśnienie („sensu” czy „znaczenia”). Co więcej, nie jest to rodzaj działania, które stanowi nagrodę samo w sobie, niezależnie od jakiegoś innego celu, lecz raczej coś, co zwykle nazywamy pospolitą harówką (jak toczenie kamieni). Skoro działanie to nie ma wartości samo w sobie, a wręcz ma wartość negatywną, i skoro nie ma widocznych, zamierzonych na początku konsekwencji, jest całkowicie bezwartościowe – lub nawet gorzej. Całkowicie bezsensownemu działaniu nie tylko brakować będzie stojącego za nim świadomego celu – nie będzie ono też miało żadnych nieprzewidzianych realnych konsekwencji, które nadałyby mu wartość po fakcie; nie nastąpi żaden szczęśliwy traf.

Niektóre działania mają sens, lecz są niewiele mniej absurdalne niż działania całkowicie bezsensowne, bo ich świadomy cel jest wyraźnie nie-

---

<sup>9</sup> Lub najpierw odbiera, a potem daje, jak w niezbyt śmiesznym przykładzie absurdu z czasów wojny secesyjnej: „Lincoln i Brooks zatrzymali się przy łóżku rannego żołnierza, trzymającego w słabej, pobladłej dłoni książkę podarowaną mu przez elegancko ubraną damę z organizacji dobroczynnej, odwiedzającą tego poranka rannych. Żołnierz przeczytał tytuł książki i się roześmiał. Lincoln, spostrzegłszy, że dama wciąż znajduje się w pobliżu, zwrócił żołnierzowi uwagę, że niewątpliwie miała dobre intencje: »Nieuprzejmie jest wyśmiewać jej dar«. Żołnierz ten zapisał się w pamięci Lincolna. »Panie prezydencie, jak tu się nie śmiać? Dała mi książkę *Grzeszność tańca*, a mam odstrzelone obie nogi!«” (C. Sandburg, *Abraham Lincoln: The War Years*, New York: Harcourt, Brace, 1926, t. 2, s. 293).



wystarczający, by uzasadnić harówkę konieczną do jego osiągnięcia. Wewnętrzna negatywna wartość działania jest wtedy zbyt wielką (więc irracjonalną) ceną za tak trywialną nagrodę. Trud Syzyfa nie byłby całkowicie bezsensowny, gdyby jego motywem było otrzymanie od bogów cukierka raz na parę stuleci. Jego niekończący się trud byłby jednak nie mniej absurdalny, a absurd ten polegałby na widocznej dysproporcji między środkami a celami. Możemy, podobnie jak William David Joske, nazwać ten typ absurdu *trywialnością*<sup>10</sup>. Działania w oczywisty sposób uciążliwe, które są też absurdalnie trywialne, mają w sobie niewiele mniej absurdu niż działania ciężkie i jednocześnie całkowicie bezsensowne.

Daremne działania (jeszcze jeden rodzaj absurdu) mają sens, i to znajdujący się w rozsądnej do nich proporcji – niemniej jednak są absurdalne, bo stanowią wyraźnie nieskuteczny środek do osiągnięcia swych nietrywialnych celów. Gdyby miały szansę na osiągnięcie stojącego za nimi wartościowego celu, nie byłyby absurdalne, lecz dla nas, obserwatorów, a w najgorszym przypadku także dla samych działających, jest oczywiste, że nieustanne podejmowanie wewnętrznie bezwartościowego działania jest bezowocne, a zatem daremne. Przyczyny instrumentalnej nieskuteczności absurdalnego działania mogą być różne. W najprostszymi przypadkach na drodze stoi sama natura, a sukces jest niemożliwy z powodu jej praw – jak przy próbach odbicia się przy skoku od ziemi na wysokość trzech metrów – lub z powodu indywidualnych niemożności, jak wtedy, gdy pies raz po raz goni po wybrzeżu mewy, by, jak można się domyślać, schwycić jedną z nich, a przez swój brak szybkości i innych koniecznych fizycznych umiejętności raz za razem ponosi porażkę, lecz nigdy nie zaprzestaje swych absurdalnych wysiłków. Najbardziej interesującą klasą daremnych działań jest jednak ta, w której instrumentalna nieskuteczność stanowi rezultat takiego charakteru technik i strategii działającego, że unieważniają one jego własny wysiłek – szczególnie jeśli jest to jawne i wyraźne dla każdego obserwatora. Istnieje opowieść o robotniku, który codziennie w południe rozpakowuje swe drugie śniadanie, przygląda się kanapkom i komentuje: „Ech, znów tuńczyk”. Po tygodniach obserwowania tego rytuału kolega pyta go: „Dlaczego nie powiesz żonie, żeby

<sup>10</sup> W.D. Joske, *Philosophy and the Meaning of Life*, „Australasian Journal of Philosophy” 52(1974), nr 2, s. 93–104. Joske podaje przykład indywidualnego życia, które mogłoby wydawać się absurdalne z powodu swej trywialności w tym właśnie sensie. „Zdumiewa nas nauczyciel z powieści Guthriego Wilsona *The Incorruptibles*, który poświęca swe życie na rozbiór gramatyczny i analizę każdego zdania z *Raju utraconego*”. Dla kontrastu, przykładem życia absurdalnego przez swą daremność byłby żywot spędzony wyłącznie na poszukiwaniu kwadratury koła.

zrobiła ci jakieś inne kanapki?”, na co robotnik odpowiada: „Nie jestem żonaty. Sam robię sobie drugie śniadanie”. Nieprzerwane porażki robotnika można przypisać słabej pamięci czy innym zaburzeniom poznawczym, lecz dla obserwatora, któremu cała sytuacja wydaje się absurdalna, wygląda to, jakby działający naumyślnie podejmował co dzień kroki, by udaremnić osiągnięcie swego własnego celu.

Podsumowując – celowe działania można rozmieścić na osi absurdalności. Na jednym końcu spektrum znajdować się będą wewnętrznie bezwartościowe działania, wykonywane mimo braku usprawiedliwiającego je celu. Działania te są całkowicie bezsensowne. Dalej znajdują się działania uciążliwe czy nie lubiane, wykonywane tylko dlatego, że oczekuje się po nich jakiejś pomniejszej korzyści, w stosunku do której trud stanowiący narzędzie jest zupełnie nieproporcjonalny. Są to działania absurdalnie trywialne. One także składają się na cały przedział w obrębie spektrum i są tym mniej absurdalne, im bardziej osiągnięte przez nie cele redukują dysproporcję środków i celów. Wreszcie – pojawiają się z natury uciążliwe działania z wyraźnie usprawiedliwiającym je celem, do którego osiągnięcia są jednak źle dopasowane. Są to działania absurdalnie daremne tylko jeśli dla ich obserwatora byłoby jasne, że są kompletnie nieskuteczne. Jeśli jest szansa na sukces, działanie może być rozsądne – i dlatego nie musi być absurdalne, nawet jeśli w rzeczywistości nigdy nie zostaje osiągnięty usprawiedliwiający je cel. Do powyższych absurdów, dających się wyjaśnić w kategoriach dysproporcji między środkami a celami, musimy dodać ulubione przez Nagela typy absurdalności, które tłumaczy się w kategoriach innych niedopasowań – szczególnie niedopasowania pretensji i aspiracji do obiektywnych faktów. Krótko mówiąc, absurdalny element indywidualnego życia może należeć do pięciu lub więcej kategorii: może być bezsensowny, trywialny (gdy między celami a środkami zachodzi dysproporcja), daremny, mający nierealistyczne pretensje lub w inny sposób niespójny czy „niedopasowany” – jak czynności zakładające fałszywe czy sprzeczne przekonania.

## 2. DOMNIEMANY ABSURD SAMEGO LUDZKIEGO ŻYCIA – NIEKTÓRE FILOZOFICZNE ZARZUTY

Taylor, Camus i Nagel – każdy na swój sposób i z własnymi zastrzeżeniami – przychylnie odnoszą się do osądu, że kondycja ludzka jako taka ma w sobie pewną absurdalność. Przydatne będzie tu krytyczne omówie-

nie racji, którymi kierują się ci filozofowie. Zaczniemy od Taylora, według którego wszystkie ludzkie działania są (na dłuższą metę) tak absurdalne jak to wykonywane przez Syzyfa. Używa tu słów „pozbawiony znaczenia” i „bezsensowny” – a nie „absurdalny” – i, jak już wiemy, rozumie przez nie „działanie powtarzane w nieskończoność i prowadzące donikąd”. Dla braku znaczenia nieskończoność bez wątpienia nie jest kluczowa. Gdyby Syzyf nieprzerwanie toczył swój kamień tylko dziewięćdziesiąt lat, zanim bogowie z litości zadaliby mu śmierć, Taylor również mógłby osądzić, i osądziłby, jego skończoną karierę toczyciela kamieni jako absurdalną, podobnie jak osądza w ten sposób skończone życie ludzi i myszy.

Dla Taylora osiągnięcia łagodzą brak znaczenia, lecz go nie usuwają, ponieważ nie są trwałe. Niektóre z nich, jak *Hamlet*, V symfonia Beethovena i katedra Notre Dame, trwają dłużej niż inne, mogą więc być uznane za mniej absurdalne niż przelotne i trywialne triumfy, którymi, gdy tylko jest okazja, szczyli się większość z nas. Mimo to z każdego wystarczająco szerokiego punktu widzenia, rozległego w porównaniu z długością ludzkiego życia czy czasem trwania narodów i planet, lecz nieskończenie węższego niż perspektywa *sub specie aeternitatis*, różnica między trwałością Notre Dame a drewnianej chaty pioniera jest całkowicie nieistotna. Wszystkie nasze cele – mówi Taylor – mają „przemijające znaczenie”, a „osiągnąwszy jeden z nich, natychmiast wyruszamy w kierunku następnego, jak gdyby ten pierwszy nigdy nie istniał – choć ów następny cel to tylko więcej tego samego”<sup>11</sup>. W przeciwieństwie do Syzyfa większość z nas płodzi jednak dzieci i przekazuje im swe wartości, skromne osiągnięcia i nowe możliwości. Fakt ten nie robi wrażenia na Taylorze, który odpowiada, że „życie każdego człowieka przypomina jedną ze wspinaczek Syzyfa na szczyt góry, a każdy jego dzień – jeden z kroków tej wspinaczki; różnica polega na tym, że Syzyf powraca sam, by znów wtaczać kamień na górę, a my pozostawiamy to swym dzieciom”<sup>12</sup>. Przedsięwzięcie jest więc zbiorowe, lecz i tak prowadzi donikąd.

Czym musiałyby się odznaczać ludzka egzystencja, by uniknąć takiego absurdu? Jest to kluczowe pytanie, na które muszą odpowiedzieć wszyscy filozoficzni pesymiści, jeśli ich ogólnikowy osąd o powszechnej absurdalności ma być w pełni zrozumiały – bo nie możemy wiedzieć, co „zalicza się” do przypadków objętych danym twierdzeniem, jeśli nie wiemy, jaką kontrastującą z nimi sytuację twierdzenie to wyklucza. Póki nie wiemy, co *byłoby* pozbawione absurdu – jeśli coś takiego jest możliwe – nie mamy

<sup>11</sup> R. Taylor, *Good and Evil*, s. 262.

<sup>12</sup> Tamże, s. 263.

z czym skonstruować samego absurdu. Gdyby wszystkie możliwe do pomysłenia światy były, na pierwszy rzut oka, w równym stopniu i równie koniecznie absurdalne, tak że nie dałoby się nawet powiedzieć, czym odznaczałaby się pozbawiona absurdu egzystencja, orzekanie, że realny świat jest absurdalny, byłoby, łagodnie mówiąc, niezbyt informatywne. Sukces w wykluczaniu kontrastujących stanów rzeczy stanowi jedno z kryteriów zrozumiałości teorii filozoficznej.

Na szczęście wygląda na to, że teoria Taylora – w większym lub mniejszym stopniu – spełnia to kryterium. Każe on nam wyobrazić sobie, że Syzyfowi pozwolono wtoczyć na szczyt góry wybrane kamienie, które potem połączy w piękną i trwałą świątynię. Usunęłoby to absurd – mówi najpierw Taylor – ponieważ „działanie [...] ma znaczenie, jeśli ma jakąś znaczącą kulminację, mniej lub bardziej trwałą kres, który można uważać za jego kierunek i cel”<sup>13</sup>. Szybko jednak zmienia zdanie. Nie chce, by znaczenie obecne było w życiu „mniej lub bardziej”, bo musiałby wtedy przyznać, że niektóre ludzkie działania i żywoty są przynajmniej do pewnego stopnia znaczące, co sprawiłoby, że porównywanie relatywnego znaczenia poszczególnych przypadków ludzkiego życia co najmniej miałyby sens. To jednak raczej potwierdziłoby, niż obaliło zdroworozsądkowe przekonanie na ten temat, toteż Taylor ustawia poprzeczkę wyżej, szybko odwołując swe ustępstwo przez wprowadzenie wymagania, by świątynia przetrwała – a nie tylko była „mniej lub bardziej trwała” – „dodając światu piękna aż do końca czasu”<sup>14</sup>. Patrząc na życie pozbawione znaczenia, jak życie Syzyfa czy uzależnionego od narkotyków nastoletniego samobójcy, i porównując je z jakimś relatywnie znaczącym ludzkim życiem – powiedzmy, Jeffersona czy Shakespeare’a – musimy przyznać, że na pierwszy rzut oka różnice są uderzające. Jeśli jednak „spojrzymy na nie z dystansu” (na przykład stu milionów lat), „są w zarysie takie same i tworzą w umyśle ten sam obraz” – bezsensownych, prowadzących donikąd trudów i uczuć<sup>15</sup>. Inną ocenę powoduje odległość w czasie. Widok z dystansu czasowego ukazuje rzeczy takie, jakimi naprawdę są, podczas gdy szczegółowy obraz widoczny w zbliżeniu pełen jest zniekształceń i iluzji.

Taylor czyni też inne hipotetyczne założenie. Przypuśćmy, że po skończonym okresie wyętej pracy Syzyf wykańcza olśniewająco piękną świątynię, a bogowie pozwalają mu spocząć na laurach i spędzić resztę wieczności na pełnej podziwu kontemplacji jego znaczącego osiągnięcia.

<sup>13</sup> Tamże, s. 260.

<sup>14</sup> Tamże, s. 263.

<sup>15</sup> Tamże, s. 264.

Wygląda na to, że mamy wreszcie niemożliwą do podważenia koncepcję pozbawioną absurdu egzystencji – lecz Taylor szybko rozwiewa nasze nadzieje. Wieczny odpoczynek, jak słusznie zauważa, byłby „nieskończoną nudą”, która we właściwym czasie również zmieniałaby się w pewien typ bezsensowności czy absurdu. Niestety, Taylor nie rozważa innych możliwości, które mogłyby ocalić przed pustką jego teorię powszechnej absurdalności. W jednym z wariantów Syzyf otrzymałby pozwolenie na śmierć po krótkim okresie odpoczynku, zanim jego dumna satysfakcja zamieni się w nudę, a bogowie utrzymywaliby jego świątynię przez całą wieczność – albo też Syzyfowi pozwolono by na życie wieczne, podczas którego przeplatałyby okresy twórczej aktywności z okresami odświeżającego odpoczynku, zaś bogowie daliby mu gwarancję wiecznej trwałości jego osiągnięć. Podejrzewam, że Taylor, podobnie jak Bernard Williams<sup>16</sup>, nawet drugiego z tych rozwiązań nie uznałby za uniknięcie nieskończonej nudy. Gdyby doprowadził swój argument do końca, jego ostateczny pogląd głosiłby więc, że *prawie* każda możliwa do pomyślenia forma życia byłaby absurdalna – albo dlatego, że nie prowadzi do osiągnięć trwających permanentnie, albo ponieważ wiedzie do nudy. Określenie „prawie” ujawnia znaczącą różnicę między takim modelem a absurdyzmem Taylora: koncepcja egzystencji pozbawionej absurdu, którą pozostawia w mocy, odbiera temu drugiemu istotny przypadek kontrastu (miłosierną śmierć z zapewnieniem wiecznego zachowania osiągnięć).

Permanentne zachowanie osobistych osiągnięć nie jest jednak wiarygodne jako kryterium, które musiałoby spełnić życie pozbawione absurdu i wypełnione znaczeniem. W rzeczywistości jest coś absurdalnego w idei, że bogowie na całą wieczność wypchaliby świat skromnymi pomnikami największych czynów dokonanych przez każdego z nas – jeśli zaś upamiętnione zostałyby tylko triumfy kalibru tych Shakespeare’a czy Beethovena, to zgodnie ze standardami Taylora życie reszty z nas jest absurdalne.

Według Camusa, ludzie w konieczny sposób pragną pewnego kosmicznego ładu, znaczących zwieńczeń swych czynów i pewnej przejrzystej, racjonalnej zrozumiałości świata doświadczenia. W świecie jednak

<sup>16</sup> B. Williams, *Sprawa Makropulos: refleksje nad nudą nieśmiertelności*, w: *Ile wolności powinna mieć wola?*, przeł. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubińska, Warszawa: Aletheia 2008, s. 65–87. Jonathan Glover odpowiada Williamsowi: „Nie jestem jednak przekonany, że ktoś o znacznej stałości charakteru *musi* w końcu ulec nieznośnej nudzie, o ile może patrzeć na rozwój świata, zadawać nowe pytania i myśleć, i o ile istnieją inni ludzie, z którymi może dzielić swe myśli i odczucia. Gdybym miał odpowiednie towarzystwo, ucieszyłbym się z możliwości zakosztowania paru milionów lat i przekonania się, jak by to było” (*Causing Death and Saving Lives*, Harmondsworth: Penguin 1977, s. 57).

brak jest takiego ładu. Działa on tak, by zniszczyć sens każdego czasowego osiągnięcia, na jakie zezwolił – obcy, nieczuły i irracjonalny w samej swej istocie. Stąd nieunikniona konfrontacja i nieunikniona absurdalność.

Camus wydaje się dokładnie wiedzieć, czego chce od świata. Wierzy też, że świat z samej swej natury nie może dać mu tego, czego chce, i że on sam, z samej swej natury, nie może zmienić ani zrezygnować ze swych pragnień, jakkolwiek byłyby beznadziejne. W naturze rzeczy leży więc „rozdźwięk”, nieusuwalna rozbieżność między naturą ludzką a całą resztą natury, i właśnie ta niemożliwa do uniknięcia kolizja powoduje absurd ludzkiej kondycji. Camus pragnie świata, który troszczy się o niego osobiście, świata, z którym mógłby się identyfikować, nie zaś czuć się zeń wyobcowanym, świata, który może uleczyć głębokie poczucie samotności, którego doświadczają wszystkie wrażliwe istoty, napotyając naturę jako „inną”. Przede wszystkim zaś – nie może nic poradzić na swe pragnienie życia wiecznie, mimo że, jako istota racjonalna, zdaje sobie sprawę, że śmierci nie da się uniknąć. Jego niemożliwe do zmiany, lecz także niezaspokajalne pragnienia są czymś więcej niż zachciankami; są naturalnymi *potrzebami*. „Absurd rodzi się z tej konfrontacji: ludzkie wołanie i bezsensowne milczenie świata”<sup>17</sup>.

Camus wymownie opisuje uczucie absurdu, które wywołują w nim lasy i oceany („W głębi wszelkiego piękna kryje się coś nieludzkiego”), a także gwarne place targowe. Sednem tego odczucia jest zawsze żywa tęsknota, na której zaspokojenie, jak Camus dobrze wie, nie ma nadziei, lecz której nie da się zgasić. „Poczucie absurdalności może porazić byle jakiego człowieka na zakręcie byle jakiej ulicy”<sup>18</sup>. Pewnym niezawodnym czynnikiem wywołującym to pragnienie jest coś, co Camus nazywa „rozsypaniem dekoracji”. Indywidualne żywoty idą naprzód zgodnie ze swym ustalonym rytmem, aż nagle „pewnego dnia pojawia się »dlaczego« i wszystko rozpoczyna się w znużeniu zabarwionym zdumieniem”<sup>19</sup>. Zaryzykowałbym stwierdzenie, że niemal każdy z nas doświadczył kiedyś odczucia, do którego odwołuje się tu Camus – lecz dla pesymistycznych filozofów jest to coś więcej niż odczucie, bo zawiera w sobie materiał dla argumentu za ludzką absurdalnością. Gdy pierwszy raz to poczułem i zacząłem igrać z opisanym tu argumentem, obserwowałem tłumy robiące zakupy w supermarkecie. (Od tego czasu zacząłem to nazywać „błędnym kołem zakupów”). Nagle scena się zapadła, a prawdziwości w życiu za-

<sup>17</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 29.

<sup>18</sup> Tamże, s. 17.

<sup>19</sup> Tamże, s. 18–19.

kupowiczów zaczęły sprawiać wrażenie nie bardziej sensownych niż kopanie dołów przez więźniów z przykładu Taylora. Dlaczego wszyscy ci ludzie stoją w kolejce do kas? Żeby kupić jedzenie. Dlaczego kupują jedzenie? By zachować życie i zdrowie. Dlaczego chcą je zachować? By móc kontynuować swą pracę. Dlaczego chcą pracować? By zarobić pieniądze. Dlaczego chcą zarobić pieniądze? Żeby kupić jedzenie. I tak dalej, w kółko, bez przerwy, bez żadnego „znaczącego zwieńczenia” na horyzoncie. Cel i znaczenie usprawiedliwiające wysiłek są stale odkładane do następnego etapu, który nigdy nie następuje, a cały cykl działań przypomina raczej pozbawiony znaczenia rytualny taniec niż coś spójnego i zawierającego w sobie swe własne uzasadnienie.

Jako argument za nieuniknioną absurdalnością błędne koło zakupów nie jest mocniejsze niż jego przesłanki. Szczególnie słabe jest to jego założenie, które mówi, że żadne ludzkie działanie nie jest wartościowe samo w *sobie*, a usprawiedliwiająca je wartość jest zawsze odłożona do czasu pojawienia się przyszłych konsekwencji, które z kolei nie mogą nigdy być wartościowe same w sobie, lecz tylko jako środki do czegoś, co nie może być wartościowe samo w sobie, i tak dalej bez końca. Paradoks ten nie stanowi wiernego obrazu wszystkich ludzkich działań – jakkolwiek uderzający może się wydawać, gdy narzuca się obserwatorowi tłumy ludzkich zwierząt mechanicznie dążących do swych zrytualizowanych celów. W rzeczywistości niemożliwość wewnętrznie wartościowej aktywności sama jest iluzją, wytworzoną przez to, co Moritz Schlick w swym godnym uwagi eseju nazwał tyranią celu<sup>20</sup>.

Istnieje też inna intuicja, również naturalna i powszechna, która może przywieść kogoś do zbyt pospiesznej interpretacji ludzkiej działalności jako absurdalnej. Możemy myśleć o sobie, zupełnie inaczej niż Camus, jako o nieodłącznej części natury, biologicznym gatunku pośród innych gatunków biologicznych. Następnie możemy się przyjrzeć cykлом życiowym niższych gatunków i spojrzeć przychylnie na ich absurdalny charakter – tu występujący nie ze względu na widoczną kołowość, jak w przypadku człowieka, ale na właściwy regres wartości, w którym uzasadniające cele są wiecznie odkładane na później. Owady<sup>21</sup>, płazy i ryby wydają się na przykład nie mieć żadnego właściwego im ostatecznego celu prócz pozostania przy życiu tak długo, by zdążyć się rozmnożyć, tak by ich potomstwo również zachowało życie tak długo, by się rozmnożyć,

<sup>20</sup> M. Schlick, *On the Meaning of Life*, w: tenże, *Philosophical Papers*, t. 2, Dordrecht: Reidel 1979, s. 112–128.

<sup>21</sup> Zob. przykład Taylora z nowozelandzką muchówką (*Good and Evil*, s. 261–262).

i tak dalej bez końca, jakby zachowanie gatunku stanowiło cel sam w sobie, a żaden inny cel nie był potrzebny. Dla wielu ludzkich obserwatorów wyglądało to na modelowy przypadek absurdu, całkowicie bezsensownej egzystencji.

Absurd szczególnie rzuca się w oczy przy gatunkach takich jak łosoś, którego przedstawiciele prowadzą heroiczne zmagania, płynąc pod prąd, miażdżone kamieniami i trzebione przez drapieżniki, aż ich niedobitki dotrą do rodzimych wód, pocierane, poranione i bliskie śmierci. Nawet wówczas ich przeprawa nie jest zakończona, bo samce muszą stoczyć ze sobą walkę o okazję, by skłonić samice do złożenia jaj, zapłodnić je i – dopiero wtedy – zginąć. Jaki jest cel tych wysiłków? Jest nim powołanie do życia nowego pokolenia łososi, które zacznie cały proces od nowa, jedząc i rosnąc w trakcie podróży w dół ku oceanom, a później, opuściwszy słoną wodę, prac z powrotem w górę wśród licznych niebezpieczeństw i na przekór wszystkiemu, po to, by rozmnożyć się i umrzeć. Cały ten proces nie ma widocznego celu poza swą własną kontynuacją. Dla niektórych ludzkich obserwatorów ten naturalny cykl to rodzaj zbiorowego wysiłku w celu wykonania zadania nie bardziej sensownego niż to wykonywane za karę przez samotnego Syzyfa. Ludzki sposób życia jest może mniej sztywno ustalony i na pewno bardziej zróżnicowany, lecz w takim zakresie, w jakim przypomina życie owadów, ropuch i ryb, podobnie jak ono stanowi zamkniętą całość pozbawioną zewnętrznego sensu.

Najlepsza odpowiedź na ten argument zauważa, że rzutuje on na inne gatunki ludzkie potrzeby i wrażliwość. Ludzki obserwator po prostu nie patrzy z punktu widzenia łososia. Rasowy łosoś uwielbia życie łososia, które jest ostatecznie jedynym znanym mu życiem. Dla niego cykl życiowy może stanowić swój własny sens, bez żadnego zewnętrznego dalszego celu czy osiągnięcia, które miałyby być potrzebne, by go uwierzytelnić. Upieranie się, że bez permanentnie trwających osiągnięć i pomników życie łososia jest absurdalne, jest ze strony istot ludzkich prowincjonalnym uprzedzeniem.

Zarówno błędne koło zakupów, jak i regres w biologii pokazują, że ludzkie życie jest bezsensowne, bo uzasadnienie każdej jego części czy fazy, odkładane w nieskończoność, nigdy nie osiąga punktu ostatecznego. Czynimy A tylko dlatego, że prowadzi ono do B, którego pragniemy wyłącznie ze względu na to, że sprzyja C, wartościowe tylko jako środek do osiągnięcia D – i tak dalej. W argumentie z regresu w biologii łańcuch uzasadnień postępuje, by tak rzec, w linii prostej, nigdy nie dochodząc do końca. Nie udaje się mu więc pokazać, jak jakiegokolwiek składowe ludzkie działanie może mieć leżący poza nim samym cel. W zakupowej wersji



argumentu łańcuch nie jest bezkresny i nieskończony tylko dlatego, że w pewnym momencie koło się zamyka, a argument bez końca zatacza krąg, zaczynając go od nowa w regularnych odstępach czasu bez uzasadnienia czegokolwiek. Nagel uważa te argumenty za standardowe próby wykazywania absurdu, a choć ich motywy i wnioski są mu bliskie, uważa, że kończą się porażką. Odrzucając argumenty z kołowego (nieskończonego) i liniowego regresu, opiera się również na faktach. Pewne indywidualne akty w ramach życia – jak twierdzi – mają sens, nawet jeśli ogólna teza o (na przykład) zakupowym regresie jest poprawna. „W obrębie życia łańcuchy uzasadnień raz po raz się kończą i to, czy da się uzasadnić ten proces jako całość, nie ma się nijak do ostatecznego charakteru celów stanowiących te końce. Nie trzeba żadnych dalszych uzasadnień, by rozsądne okazało się zażycie aspiryny przeciw bólowi głowy, obejrzenie prac malarza, którego się podziwia, czy powstrzymanie dziecka od dotknięcia gorącego żelazka. Żaden szerszy kontekst czy dalszy cel nie jest potrzebny, by uchronić te działania od zarzutu, że są chybione”<sup>22</sup>.

Podane przez Nagela trzy przykłady działań posiadających autentyczny cel poza nimi samymi są dość różnorodne, lecz przykłady z aspiryną i kuchenką, jakkolwiek byłyby przekonujące, nieszczególnie osłabiają siłę argumentu z nieskończonego regresu zakupów. O ludzkim życiu można myśleć jako o nieskończeniu kołowym zadaniu poszukiwania usprawiedliwiającego je celu, którego nie da się wskazać – nawet jeśli niektóre indywidualne akty w ramach ogólnie bezsensownej misji mają *swe własne* cele. Ostatecznie, można twierdzić, że branie aspiryny i trzymanie dziecięcych rąk z dala od kuchenek ma sens, a *jednocześnie* w głównym nurcie ludzkiego życia zajmujące nas działania są w nieunikniony sposób absurdalne, tworząc krąg, którego elementom brak dającego uzasadnienie celu. Nie chodzi o to, że aspiryna jest absurdalna – nie jest po prostu częścią całościowego wzoru, który taki *jest*.

Niełatwo jest uznać pozostałe skargi Camusa, choć trzeba przyznać, że umie on uchwycić nastrój, który w każdym z nas mogą wytworzyć okoliczności i który, co zrozumiałe, wytwarzają regularnie w niektórych. To, co Camus określa jako „potrzeby” – na przykład życie wieczne czy pełne i przejrzyste zrozumienie wszelkich fenomenów natury mozolnie odsłanianych przez naukę – są dla innych, a właściwie dla większości, zupełnie zbędnymi zachciankami, z których można zrezygnować lub zmienić po pojawieniu się nowych świadectw, bez żadnego uszczerbku na integralności tego, kto je żywi.

<sup>22</sup> Th. Nagel, *Absurd*, s. 24.

Jaką odpowiedź na to, co uznaje za absurdalność ludzkiego życia, poleca Camus? Samobójstwo, jak mówi, byłoby pustym gestem. Samooszustwo jest popularnym rozwiązaniem – lecz przyjmowanie pocieszających mitów jest niespójne z integralnością tego, kto to czyni. W rzeczywistości, według Camusa, nie istnieje żaden sposób na pogodzenie wrodzonych pragnień naszej natury z bezkompromisową odmową ze strony obcego kosmosu. Bohater egzystencjalista bez mrugnięcia okiem uznaje swą wrodzoną absurdalność; hołubi przy tym jej świadomość, podtrzymując ją bez końca jako świadectwo własnej integralności. Nie ma żadnej nadziei na odmienny obrót spraw, lecz żyje pełnią życia i umiera dobrą śmiercią – jak niewidomy, który nie może wyzbyć się pragnienia, by widzieć, choć wie, że nie ma szans na jego spełnienie<sup>23</sup>. Uznaje on, że przez swój opór wobec konieczności osiągnął integralność, jak szczęście – poprzez bunt. Gdyby Camus był kolumbijskim łososem, prowadziłby w wyścigu przez kamienie w górę potoków i jako pierwszy zapłodniłby nowe jaja, lecz ani na moment nie porzuciłby przekonania, że całe to przedsięwzięcie jest absurdalne, a jego uparta pogarda sprawiłaby, że czułby się ze sobą całkiem dobrze. Gdyby tylko ryba mogła przypominać człowieka!

Zanim przestaniemy zajmować się Camusem, warto odnotować jego sugestię związaną z relacją między absurdem a samospelnieniem. Jeśli w mojej naturze jako człowieka nieuchronnie leży pragnienie jedności, zrozumiałości i nieśmiertelności, to według Camusa moja absurdalność wiąże się z rozdziwieniem między moją naturą a światem, którego jest częścią; rozdziwien ten raczej pokonuje to pragnienie, niż je spełnia. W mojej naturze leży więc, co jest dość absurdalne, brak harmonii ze światem. Recepta Camusa, nakazująca wyzywająco przyjąć ten absurd i żyć pełnią życia, równa się radzie, bym spróbował spełnić tę naturę, jakkolwiek byłaby absurdalna, i oprzeć się światu, który odmawia współpracy. Według jednej z możliwych interpretacji *jako środek do pełnego samospelnienia* Camus doradza mocną i nieustanną świadomość swego absurdu, a więc kolizji szerszej natury z moją własną. Z koncepcji tej rodzi się paradoks: czy spełnianie natury będącej w konflikcie z samą sobą może dawać spełnienie? Czy można znaleźć spełnienie we frustracji, triumf w porażce?

Zgodnie z trzecią – Nagelowską – teorią, absurdalność ludzkiej kondycji wyrasta z kolizji perspektyw, z jakich możemy się widzieć: perspektywy celowo działających jednostek przeżywających własne życie i niezainteresowanych obserwatorów tego samego życia, w którym z takim przejściem bierzemy udział. Tylko ludzie są zdolni do patrzenia na siebie

<sup>23</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 110.

z bezstronnej, bezosobowej perspektywy i wydawania z tej perspektywy sądów o własnym braku znaczenia. Kiedy rzeczywiście patrzemy na siebie w ten bezstronny sposób, zwykły sposób patrzenia na życie – który mimo woli musimy przyjąć, jeśli chcemy dalej je wieść – wygląda na absurdalny. Mysz również, podobnie jak ludzie, bierze swe życie na poważnie, ale skoro „nie jest zdolna do samoświadomości i do samotranscendencji, które umożliwiałyby jej zrozumienie, że jest tylko myszą”<sup>24</sup>, nie jest absurdalna. Istoty ludzkie mogą zmniejszyć (lecz chyba nie wyeliminować) absurd własnego życia przez pozwalanie swym indywidualnym zwierzęcym naturom na bezwolne dryfowanie i poddawanie się zachciankom – w skrócie: na stawanie się możliwie podobnymi do myszy – lecz to pociąga za sobą „niemałą cenę rozdwojenia”<sup>25</sup>.

Język Nagela jest mylący, gdy wydaje on sądy na temat absurdu cudzego życia, podczas gdy wyjaśnia tylko przecież, w jaki sposób żywoty te mogą *wydawać się* absurdalne samym zainteresowanym lub ich obserwatorom. Kiedy więc mówi o możliwych „ucieczkach” od absurdu i przyznaje, że bezmyślne życie spędzone na dryfowaniu za zachciankami jest, mimo ceny rozdwojenia, mniej absurdalne niż różne rodzaje życia uznawane za bardziej charakterystyczne dla człowieka, przez „absurdalne” rozumie „wyglądające na absurdalne”, podobnie jak psychoanalitycy często zrównują „winę” z „poczuciem winy”. Życie myszy *jest* absurdalne, gdy patrzemy na nie z twórczo rozszerzonej perspektywy niedostępnej dla samej myszy. Gdy Nagel odmawia myszy absurdalności, opierając się na tym, że nie ma *ona* transcendentalnej świadomości, wyjaśnia, dlaczego życie myszy nie może *wyglądać* na absurdalne z jej punktu widzenia. Życie to wciąż jednak może wyglądać na absurdalne dla nas – i być absurdalne w rzeczywistości. W skrócie: Nagel, przynajmniej w części swego omówienia, uznaje esencjalną rozbieżność obecną w absurdalnym życiu za relację między dwoma komponentami istoty, do której to życie należy – między jej naturalną i nieuniknioną powagą a świadomością własnego braku znaczenia z szerszej perspektywy. Ktoś może jednak, jak myszy, nie mieć w sobie tej rozbieżności, ciesząc się bardziej jednolitą świadomością, która z kolei jest rozbieżna z zewnętrzną rzeczywistością – nieprzyjaznym i obcym światem. Nagel także przyjmuje tę ostatnią koncepcję absurdu, gdy mówi o kolizji subiektywnych pretensji z obiektywną rzeczywistością – i tą właśnie ideą posługują się Taylor i Camus, wydając sądy na temat realnego, nie tylko pozornego, absurdu.

<sup>24</sup> Th. Nagel, *Absurd*, s. 34.

<sup>25</sup> Tamże, s. 35.

Rozróżnienie na bycie absurdalnym i wydawanie się takim szybko sugeruje kolejne: na absurd jako cechę czyjejś sytuacji i absurd jako błąd czyjejś perspektywy czy samooceny – mówiąc krótko, na absurdalne położenie i absurdalną osobę. Z faktu, że dana osoba znajduje się w absurdalnym położeniu, nie wynika oczywiście, że sama jest absurdalna, bo może ona mieć taki wgląd czy postawę w stosunku do sytuacji, które plasują ją poza zasięgiem krytyki i drwiny. Zdaniem Taylora, dzielone przez nas wszystkich ludzkie położenie jest absurdalne, bo osiągnięcia ludzkie nie są trwałe, co stwarza konieczną i obiektywną rozbieżność wysiłku i rezultatu. Według Camusa jest to absurdalne, bo świat opiera się naszej wrodzonej potrzebie ładu i zrozumiałości – istnieje więc nieusuwalna dysharmonia między naszymi potrzebami a obojętnością świata. Według Nagela wreszcie, ludzkie położenie jest absurdalne z powodu nieuniknionej kolizji znaczenia, jakie przypisujemy swemu życiu, z esencjalną powątpiewalnością wszelkich projektów, które miałyby to znaczenie uzasadnić. Wszyscy trzej autorzy zgadzają się, że absurdalność ludzkiego położenia nie zachodzi „w większym lub mniejszym stopniu” ani nie jest sprawą, która mogłaby przedstawiać się w inny sposób. Inaczej jest z absurdalnością osób. Niektórzy ludzie są w oczywisty sposób bardziej absurdalni niż inni, bo między ich przekonaniem a wspierającym je materiałem dowodowym, ich środkami a celami, ich pretensjami a prawdziwymi charakterami i sytuacjami zachodzi większa kolizja.

Dana osoba jest także absurdalna – i jest to interesująca kwestia – gdy zachodzi krańcowa rozbieżność między jej oceną sytuacji a rzeczywistą naturą tej sytuacji. Jeśli ktoś rzeczywiście znajduje się w absurdalnym położeniu – jeśli na przykład wiadomo, że wszystkie jego trudy, niezależnie od podejmowanych decyzji, zaprowadzą donikąd – i uparcie odmawia uznania tego absurdu, przyjmując nieodpowiednie postawy i żywiąc próżne nadzieje, osoba ta staje się dość mocno absurdalna. Syzyf unika więc osobistej absurdalności dzięki poprawnej ocenie absurdu swego położenia, realistycznemu porzuceniu nadziei i chłodnej kontynuacji swych trudów w egzystencjalistycznym duchu „A więc zaczynamy na nowo!”<sup>26</sup>, zachowując w ten sposób pewien rodzaj godności i szacunku do samego siebie. Syzyf byłby jednak z pewnością absurdalny, gdyby, jak Don Kichot, wmówił sobie, że jego trud ma wewnętrzną wartość i znaczenie i jest esencjalny dla zachowania ładu w świecie. Możemy rzeczywiście wyobrazić

<sup>26</sup> Ostatni wers sztuki *Przy drzwiach zamkniętych*, której autorem jest Jean-Paul Sartre (cyt. za: J.-P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, w: tenże, *Dramaty*, przeł. J. Lisowski, Warszawa: PIW 1956, s. 177).

sobie szereg Syzyfów, różniących się stopniem osobistego absurdu czy jego braku w zależności od tego, jak ich przekonania, oceny, postawy i pretensje różnią się stopniem dopasowania do ich położenia. Sytuacja tych hipotetycznych Syzyfów jest jednak taka sama – w największym stopniu absurdalna – bo niezależnie od postanowień konkretnego Syzyfa musi on poświęcać się powtarzającej się w nieskończoność cyklicznej, bezsensownej i jałowej pracy.

Jak dana osoba może nie być absurdalna, gdy absurdalne w nieunikniony sposób jest jej życie jako całość? Pewne postawy w stosunku do siebie nie ułatwiają ucieczki przed absurdem, zaś w przypadku osoby, której sytuacja jest absurdalna, a projekty i przedsięwzięcia bezsensowne, podkreślają wręcz osobistą absurdalność tego, kto je żywi. Próżność, przesadna duma czy wstyd, nadęta zarozumiałość, a nawet słuszne poczucie własnej wartości, jeśli bierze się je zbyt poważnie, bywają absurdalne w przypadku osoby, której sytuacja gwarantuje bezsensowność czy daremność podejmowanych przezeń aktywności. Weźmy na przykład Ozymandiasa z wiersza Shelleya, który polecił swym potomkom: „Mocarze! / Patrzcie na moje dzieła i przed moją chwałą / Gińcie z rozpaczki!” Jedno drgnięcie wskazówki kosmicznego zegara później „Nóg olbrzymich z głazu dwoje sterczy / Wśród puszczy bez tułowia. W pobliżu za niemi / Tonie w piasku strzaskana twarz”<sup>27</sup>. Jak absurdalny jest stary Ozymandias, samozwańczy „król królów”! Niemal równie absurdalne byłoby wyniosłe samozadowolenie wybitnego fizyka z powodu otrzymania (zasłużonej) Nagrody Nobla. Wyobraźmy sobie jego dumny medal, znaleziony na jakiejś pustyni następnego milenium przez istoty, których dzieci znają ze szkoły bardziej zaawansowaną fizykę niż zdobywca medalu. Nieco autentycznej skromności jest, być może, zaletą w każdej sytuacji, lecz dla osoby znajdującej się w absurdalnym położeniu jest wręcz esencjalna, jeśli absurd sytuacji ma nie odbić się na jej charakterze.

Możemy teraz ośmielić się na wyciągnięcie wstępnych wniosków. Po pierwsze, możemy stwierdzić, że w każdym życiu występują elementy, które można słusznie określić jako absurdalne. Co więcej, w niektórych żywotach w całości dominuje absurd – na przykład w tych spędzonych na prowadzącej donikąd pospolitej harówce lub w tych, których przeważające wysiłki obróciły się na nic z powodu niesprzyjających okoliczności czy przyjęcia samoobalających strategii. Dalsze argumenty za absurdalnością ludzkiego życia jako takiego – a więc, w sposób konieczny, każdego

<sup>27</sup> P.B. Shelley, *Ozymandias*, przeł. A. Asnyk, w: tenże, *Poezje wybrane*, red. J. Żuławski, Warszawa: PIW 1961, s. 26.

ludzkiego życia – nie są jednak przekonujące. Na Taylorze, a być może też na Camusie (który jednak wyraża się mniej jasno) robi wrażenie to, co obaj nazywają bezsensownością (brakiem znaczenia) ludzkiej kondycji; konkluzję taką wspierają także argumenty z błędnego koła zakupów i z regresu w biologii, lecz argumenty te są co najmniej niekonkluzywne z powodu błędów w rozumieniu bezsensowności. Mówiąc o aktywnościach *w ramach* ludzkiego życia uznajemy je za bezsensowne, gdy, przede wszystkim, są wyraźnie pozbawione wartości jako takie – gdy na przykład wydają się pospolitą harówką, jak toczenie kamieni i kopanie dołów. Dany przypadek pospolitej harówki możemy określić jako bezsensowny wtedy i tylko wtedy, gdy wygląda na to, że nie ma żadnego zewnętrznego wobec siebie sensu, który nadawałby mu instrumentalną wartość i zrozumiałość. By dane działanie było całkowicie bezsensowne i pozbawione znaczenia, musi ono przede wszystkim nie mieć sensu ani wartości samo w sobie, a dopiero następnie – nie mieć żadnego dalszego celu, którego osiągnięcie wyjaśniałoby je i uzasadniało. Błędne koło zakupów i regres w biologii skupiają się na pokazaniu, że dający usprawiedliwienie cel nigdy nie zostaje w pełni osiągnięty – to jednak dowodziłoby bezsensowności tylko jeśli wszelka, ludzka czy zwierzęca, aktywność była pospolitą harówką, samą w sobie pozbawioną wartości. Niektóre działania zawierają swój sens w samych sobie – i dlatego, niezależnie od ich wyobrażonych czy realnych konsekwencji, nie są bezsensowne. Dorosły łosoś, który osiągnął w oceanie maksymalny możliwy rozmiar i siłę i jest gotów do rozpoczęcia niebezpiecznej wędrówki pod prąd prowadzącej do miejsca tarła, ma właśnie zakosztować czystej egzystencji łososia, łososiowego odpowiednika „życia pełnią życia”. Mógłby z radością stwierdzić: „Na tym właśnie polega bycie łososem”. W trakcie całego procesu porani się, lecz gdyby mógł rozumować, mógłby uznać, że nagroda uzasadnia nieodłączne ryzyko obrażeń, i, jak młodego piłkarza przygotowującego się do pierwszego meczu, oczekiwanie napełniałoby go podnieceniem.

Taylor twierdzi, że ludzkie życie jest absurdalne w znaczeniu nieposiadania przezeń sensu, lecz ogranicza pojęcie sensu do późniejszego stanu rzeczy, którego osiągnięcie nadaje instrumentalną wartość wytwarzającemu je życiu lub przynajmniej ma to zrobić – niezależnie od tego, czy sukces został osiągnięty. Taki „sens” poza ludzkim życiem czy po nim może nie istnieć, lecz nawet wtedy życie to może mieć swój własny sens – czy wręcz *być* swym własnym sensem. Spełnione życie może być absurdalne (bezsensowne w sensie Taylora), lecz nie rzeczywiście bezsensowne, bo jego sensem *jest* właśnie spełnienie. Ten drugi rodzaj sensu spogląda wstecz, w czas miniony, i istnieje ze względu na to, że spełnia pewien

poprzedzający je warunek, taki jak uprzednia skłonność. Dla odmiany, działania wytwarzające pierwszy rodzaj sensu spoglądają naprzód, w czas poza ich własnym końcem, w wytworzenie trwałego osiągnięcia. W tym znaczeniu epickie dokonania łososia nie mają zbyt wiele sensu, lecz wciąż mogą uniknąć absurdu, jeśli wypełnią podstawową, wrodzoną skłonność natury łososia – co też, jak widać, czynią.

### 3. KONCEPCJA SAMOSPEŁNIENIA

Istnieje wiele specjalistycznych koncepcji samospełnienia, związanych z pismami takich filozofów jak Platon, Arystoteles, Rousseau i Hegel. Historia tych koncepcji sięga najwcześniejszych początków zachodniej filozofii; równie poczesne miejsce zajmują one w myśli Wschodu. Wydaje się, że jest także co najmniej jedna koncepcja samospełnienia, być może nie tak jasno pojęta i wyrażona, która stanowi część codziennego sposobu myślenia – jak wtedy, gdy ludzie stwierdzają, że pewien konkretny typ życia, małżeństwa, zainteresowań czy kariery jest preferowany, bo w większym stopniu niż inne zapewnia spełnienie.

Stosując tę codzienną koncepcję samospełnienia, w różnych sytuacjach ludzie wydają się wykorzystywać aż cztery różne modele jego rozumienia. Zgodnie z pierwszym modelem samospełnienie jest odpowiadaniem na *jakikolwiek* wstępny stan, własny lub czyjś inny – obietnice, nadzieje, oczekiwania, pragnienia, wymagania czy cokolwiek innego. Drugi model to „wypełnianie, uzyskiwanie pełni”. Trzeci jest przeciwieństwem drugiego, a mianowicie opróżnianiem, odwijaniem, rozładowywaniem, rozwiązywaniem – osuszaniem kielicha życia do dna. Każdy z tych znanych modeli ma własne metafory nakierowujące (lub zaciemniające) rozumienie. To jednak czwarty model, „czynienie tego, co przychodzi naturalnie”, uważa się za bardziej „filozoficzny”, i to on jest ważniejszy dla naszych obecnych potrzeb. Model ten ogranicza się do podstawowych skłonności czyjejs „natury”, a tam, gdzie się one różnią lub są skonfliktowane – do „wyższych” lub „lepszyc”. Zgodnie z tym modelem spełnienie jest nie tylko rozładowywaniem, lecz także dojrzewaniem i doskonaleniem naszych podstawowych skłonności. Spełnienie rozumiane w ten sposób jest często określane jako „realizacja czyjegoś potencjału”, gdzie słowo „potencjał” odnosi się nie tylko do podstawowych upodobań do pewnego typu działań, lecz także do naturalnych zdolności zdobywania umiejętności i talentów, skutecznego posługiwania się nimi i zdobywania

osiągnięć. Zgodnie z tym modelem, o ile komuś nie udaje się „zrealizować swego potencjału”, jego życie, tak jak w trzecim modelu, uważa się za „zmarnowane”.

To rozumienie samospełnienia jest zdecydowanie zbyt abstrakcyjne, by było przydatne, a głównym wyzwaniem dla filozofów, którzy starali się je przyjąć – począwszy od Arystotelesa – było zadanie jej uszczegółowienia. Prawie wszystko, co ktoś robi, można uznać za spełniające uprzednią skłonność do działania dokładnie w ten sposób w tego właśnie rodzaju okolicznościach lub do zaszczepiania czy wzmacniania zwyczaju działania w ten sposób w przyszłości. W ten sposób o każdym niemal działaniu można powiedzieć, że rozwija naturalną tendencję do robienia tego, co leży w czyjejś naturze. Filozofowie, którzy sformułowali techniczną koncepcję samospełnienia na podstawie mniej sprecyzowanej koncepcji codziennej, zazwyczaj przypisywali jej kluczową rolę w definicji „tego, co dobre dla człowieka”. Dlatego też większość z nich zabrała się za uszczegóławianie przez wykluczanie jako źródeł samospełnienia tych działań, które naruszają obiektywne standardy moralności lub są w jakiś inny sposób krańcowo wadliwe. Jeśli pewien człowiek ma zły zwyczaj wykradania portfeli, zdobyty i umacniany w ciągu życia, to akt kradzieży portfela, mimo że spełnia podstawową skłonność jego (złego) charakteru, nie może zostać uznany za dający samospełnienie. Ten sam rodzaj *fiat* wyklucza złe działania, które rozładowują wrodzone złe skłonności – na przykład gniewne tyrady czy fizyczne zaczepki osoby „z natury” drażliwej, wybuchowej i agresywnej. Tego rodzaju arbitralne wyłączenie niektórych działań nie kłóci się ze zdrowym rozsądkiem – lecz codzienna koncepcja samospełnienia wydaje się w równym stopniu zapewniać, że spełnianie pewnych typów jaźni może być czymś złym, jak i że rozładowywanie „złych” skłonności pozostaje spełnieniem i powinno być tak określane.

Niektórzy filozofowie należący do tej wielkiej tradycji wykluczyli też ze swej koncepcji samospełnienia działania spełniające skłonności właściwe poszczególnym osobom – tak by nadać szczególne znaczenie tym działaniom, które spełniają skłonności wyróżniające powszechną naturę ludzką. Wyrażenie „natura danej osoby” jest, oczywiście, wieloznaczne. Może się odnosić do natury, którą dana osoba dzieli ze wszystkimi ludzkimi istotami i nikim więcej, jakby była to jej „ogólna natura” – natura pozwalająca zaliczyć ją do tego typu istoty, jaki reprezentuje – lub do natury właściwej tylko jej, „indywidualnej natury”, charakteru wyróżniającego ją spośród innych jednostek tego typu. Do mojej ogólnej natury zalicza się między innymi skłonność do chodzenia w postawie wyprostowanej



i posługiwania się językiem<sup>28</sup>. Część mojej indywidualnej natury stanowi zaś zainteresowanie filozofią, punktualne przychodzenie na spotkania, powolne wykonywanie zadań matematycznych i irytowanie się, gdy jestem głodny lub zmęczony. Niektórych innych cech właściwych mnie, lecz nie wszystkim innym osobom, nie uznaje się za część mej indywidualnej natury, bo są one raczej słabymi i niepewnymi zwyczajami niż wiodącymi skłonnościami – albo ponieważ są trywialne (jak mój zwyczaj drapania się po głowie, gdy nad czymś rozmyślam). Moja indywidualna natura jest częściowo nabyta; moja ogólna natura jest całkowicie odziedziczona. Gdy zacząłem istnieć, była już „załadowana”.

Ci filozofowie zajmujący się spełnieniem, którzy przypisują szczególne znaczenie naszym ogólnym naturom, mają tendencję do posługiwania się metaforami zaczerpniętymi z biologii i mechaniki. W spełnionym życiu nasze zaprogramowane inklinacje rozwijają się jak płatki róży, każda w swoim czasie, aż roślina jest w rozkwicie. Później następuje równie naturalne, stopniowe wędnięcie i przekwitanie, a życie co najmniej jednej rośliny staje się spełnione. Inna roślina – której położenie nie jest szczególnie odmienne – zostaje ścięta mrozem i zwarzona w zarodku, by nigdy nie osiągnąć właściwego sobie dobra określonego przez jej naturalny okres uśpienia – oto modelowy przykład tragicznej straty. U Johna Stuarta Milla pojawiają się jakości stanowiące wyposażenie wyróżniające nie konkretną jednostkę, lecz człowieka jako takiego – „ludzka zdolność postrzegania, sądenia, rozróżniania i odczuwania, działalność umysłowa, a nawet skłonności moralne”<sup>29</sup> – rozumiane jako znajdujące się w tej samej relacji do natury ludzkiej co rozwijanie się i rozkwit do natury róży.

Sądzę jednak, że pomyłką (niepopełnianą w zdroworozsądkowym sposobie myślenia) jest konstrukcja koncepcji samospelnienia z wykluczeniem natur indywidualnych. Jeśli filozoficzni mędracy każą nam działać tak, by rozwijać naszą ogólną ludzką naturę, nie dostajemy od nich zbyt dokładnych wskazówek. Niejedno inne możliwe życie mogłoby równie

<sup>28</sup> Znane są przypadki „dzikich dzieci”, które na zawsze straciły zdolność do nauki języka, a także dzieci urodzonych bez nóg, które nigdy nie uczą się chodzić – lecz na ile osoby te są ludźmi, na tyle urodziły się z wrodzoną *zdolnością* do zdobycia dyspozycji i umiejętności składających się na chodzenie i mówienie, nawet jeśli okoliczności nie pozwoliły, by zdolność ta została zrealizowana. Zdolności, o których mowa, są często warunkowe: wszystkie ludzkie dzieci mają zdolność opanowania języka, która aktywuje się wyłącznie między drugim a dwunastym rokiem życia i tylko jeśli dziecko uczestniczy w tych latach we wspólnocie językowej. Ta warunkowa zdolność zdobycia skłonności i umiejętności składających się na posługiwanie się językiem jest wspólna dla wszystkich ludzi.

<sup>29</sup> J.S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, w: tenże, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa: PWN 1959, s. 200.

dobrze spełnić czyjąś ogólną naturę, lecz któreś z nich może sprawiać wrażenie dającego spełnienie w znacznie większym stopniu niż inne – w zupełnie codziennym i zrozumiałym sensie. Bardzo dobrze ujmuje to William James:

Często stajemy wobec konieczności trzymania się jednego ze swoich „ja” empirycznych i poniechania pozostałych. Nie znaczy to, bym nie chciał, gdybym mógł, np. jednocześnie być przystojny, silny, inteligentny i dobrze ubrany, być znakomitym sportowcem i zarabiać milion rocznie, być *bon vivant* i zdobywcą serc, a zarazem filozofem; być filantropem, mężem stanu, żołnierzem, odkrywcą Afryki, a jednocześnie wrażliwym poetą i świętym. Jest to jednak po prostu niemożliwe. Praca milionera pozostaje w sprzeczności z tym, czym zajmuje się święty, *bon vivant* nie mógłby się pogodzić z filantropem, a filozof i zdobywca serc źle czuliby się razem w tej samej ziemskiej powłoce. Te rozmaite kondycje mogą być u progu życia jednako *dostępne* człowiekowi. Jednak po to, by którąkolwiek z nich urzeczywistnić, pozostałe trzeba mniej lub bardziej stłumić<sup>30</sup>.

Wszystkie możliwe ścieżki kariery wymienione przez Jamesa równie dobrze spełniają jego ludzką naturę, podobnie jak różne kolory ujawniane po rozwinięciu płatków równie dobrze spełniają ogólną naturę róży – lecz róża nie może wybrać swego indywidualnego charakteru, podczas gdy człowiek ma tu pewne możliwości. Skoro niektóre rodzaje życia wspomniane przez Jamesa (przede wszystkim, jak można przypuszczać, życie filozofa) w większym stopniu niż inne dawałyby spełnienie, przyczyną tego musi być jego, jako Williama Jamesa, indywidualna natura. Sens tej wypowiedzi byłby jeszcze jaśniejszy, gdyby pośród różnych możliwości James wymienił mnicha pustelnika, operowego *basso profundo*, neurochirurga i instruktora musztry. Niektóre z tych ścieżek kariery są w oczywisty sposób bliższe niż inne *czyimkolwiek* wrodzonym uzdolnieniom, odziedziczonemu charakterowi i naturalnym inklinacjom. Jak dokonuje się wyboru między nimi, jeśli szuka się spełnienia? Oczywiście, przez poznanie samego siebie – lecz nie tylko przez poznanie cech definiujących *każdą* istotę ludzką. Rzecz jasna, dokonywanie wyboru jest aktem specyficznie ludzkim i angażuje wszystkie ogólne cechy ludzkie z listy Milla – percepcję, rozeznanie, intuicję i inne – lecz by robić dobry i skuteczny użytek z tych cech, rozwijając swą ogólną naturę ludzką, trzeba najpierw poznać swój ogólny charakter uformowany do tej pory i podjąć decyzję pasującą do niego najlepiej. I rzeczywiście – ostatnia i ulubiona metafora

<sup>30</sup> W. James, *Psychologia*, przeł. M. Zagrodzki, Warszawa: PWN 2002, s. 130–131.

Milla to ta, w której życie dopasowane jest do indywidualnej natury, jak but jest dopasowany do nogi: „Człowiek nie może sobie dobrać kurtki lub pary butów, jeśli nie są zrobione na jego miarę lub jeśli nie wybierze ich sobie gotowych z całego magazynu; a czy łatwiej przymierzyć życie niż kurtkę?”<sup>31</sup>.

Pewna część indywidualnej natury ludzkiej jest wrodzona – na przykład wiele z tego, co nazywamy uzdolnieniami, skłonnościami temperamentu i siłą fizyczną. Życie dające spełnienie to zatem takie życie, które pasuje do tego wrodzonego wyposażenia. Swoje natury kształtujemy jednak z wiekiem, nabudowując je na wrodzonej podstawie. Częściowo z powodu naszych odziedziczonych upodobań i talentów zaczynamy rozwijać gusty, zwyczaje, zainteresowania i wartości. Pielęgnowujemy umiejętności, które w naturalny sposób wyrastają z naszych uzdolnień, a gdy stajemy się w nich coraz lepsi, czerpiemy z nich coraz większą przyjemność i coraz bardziej się w nich ćwiczymy, aż stają się jeszcze doskonalsze – jednocześnie zaś mamy tendencję do zaniedbywania tych zadań, do których wykonania brak nam odpowiednich umiejętności, toteż zdolności te więdną i zanikają<sup>32</sup>. Ścieżki kariery wybierane przez nas jako pracowników, graczy i kochanków powinny pasować do naszych już ukształtowanych indywidualnych natur, przynajmniej w takim stopniu, w jakim każdy etap wyłaniania się jaźni wyrósł naturalnie z tego, który go poprzedził, w kierunku wyznaczanym przez nasze naturalne predyspozycje.

Należy położyć nacisk na dalszy punkt, który mówi, że spełnienie naszych ogólnych natur i spełnienie naszych natur indywidualnych są połączone i zależne od siebie nawzajem. Rozdziały *O wolności*, w których Mill zachęca do spełnienia „wyróżniającego wyposażenia” ogólnie pojmowanej ludzkości, pojawiają się, jak na ironię, w rozdziale zatytułowanym *Indywidualność jako element dobrobytu*, i nigdzie w tym rozdziale Mill nie rozważa zbyt długo problemu indywidualności bez wprowadzania tematu natury ludzkiej – i *vice versa*. Jego pogląd mówi wyraźnie, że do istoty

<sup>31</sup> J.S. Mill, *O wolności*, s. 214.

<sup>32</sup> John Rawls nazywa twierdzenie mówiące o tej psychologicznej tendencji zasadą Arystotelesowską i ujmuje je w następujący sposób: „przy innych warunkach niezmiennych ludzie znajdują zadowolenie w korzystaniu ze swych zrealizowanych zdolności (wrodzonych i nabytych) i zadowolenie to jest tym większe, im wyższy jest stopień realizacji zdolności i im większa ich złożoność. Zasada ta oparta jest na następującej intuicji: czynność jest dla człowieka tym przyjemniejsza, im biegłej ją opanował, z dwu zaś czynności, które wykonuje równie biegły, preferuje tę, która odwołuje się do szerszego repertuaru złożonych i subtelných rozróżnień”. Rawls wspomina tu, że dobrzy gracze wolą szachy od warcabów, a dobrzy matematycy – algebrę od arytmetyki (J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN 2009, s. 606–607).

ogólnej natury ludzkiej należy to, by każdy myślał i decydował za siebie, zamiast ślepo podążać za resztą, tak że pielęgnując zdolności wspólne dla wszystkich istot ludzkich, każda jednostka będzie też rozwijać swą własną odrębną indywidualność. Jeśli wybieram ścieżkę kariery, która pasuje do mej indywidualnej natury, zamiast ślepo podążać za zwyczajem lub biernie przystawać na cudze wybory, to zrobiłem użytek ze swej ogólnej natury jako kogoś myślącego i zdolnego do wyborów, a jednocześnie spełniłem swą indywidualną naturę jako osoby z unikalnym zestawem zainteresowań i uzdolnień.

Rozróżnienie na natury ogólne i indywidualne, jakkolwiek czasami przydatne, jest nieostre i niewyraźne – co możemy sobie uzmysłowić, wracając do Taylorowskiego przykładu Syzyfa. Zależnie od tego, w jakim stopniu zamieszali w nim bogowie, ma on albo nową indywidualną naturę zaszczepioną w jego podstawowej naturze ludzkiej, albo nową (a zatem nie ludzką) naturę ogólną. Jeśli to pierwsze, musimy uznać jego nieskończone upodobanie do toczenia kamieni tylko za pewną osobistą idiosynkrazję, jedynie przypadkiem niebędącą udziałem innych osób dzielących jego ludzką naturę. Jeśli to drugie, indywidualna natura Syzyfa i jego natura ogólna pokrywają się, bo jest on teraz kimś jedynym w swoim rodzaju – jedynym przedstawicielem swego nowego gatunku. Instynkt toczenia kamieni, tak przecież specyficzny, jest tak odległy od tego, co zwykliśmy nazywać naturą ludzką, i do tego stopnia nie jest udziałem innych ludzi, że być może sensownie byłoby uznać, iż Syzyf ma nową ogólną naturę, podobną do ludzkiej, lecz nie ludzką, i jest teraz jedynym przedstawicielem biologicznego gatunku *Homo sapiens geopetris* – myślącego toczyciela kamieni. Jeszcze bardziej wiarygodne mogłoby być uznanie Syzyfa za graniczny przypadek naszych dawnych klasyfikacji. Jeśli nie zamierzamy trzymać się skompromitowanej tezy o niezmienności gatunków, możemy po prostu stwierdzić, że nie ma jednej prawidłowej odpowiedzi na pytanie, czy ogólna natura Syzyfa się zmieniła, a względy wygody i porządku są dla rozwiązania tej kwestii równie istotne co fakty.

Co więcej, gdy uważnie rozważymy cały szereg hipotetycznych Syzyfów, z którego możemy wybierać, by wypełnić konkretem przykład Taylora, uderza nas, jak niejasne jest pojęcie „natury” – ogólnej czy indywidualnej. To, co leży w naturze Syzyfa (lub naturze kogokolwiek innego), bardzo przypomina to, co leży w jego (wypchanej) szafie czy worku, włączając w siebie wszystko od uzdolnień i zainteresowań po nałogi. Rozważmy wszystkie warianty motywu, o którym mówi Taylor: bogowie mogli zaszczepić w Syzyfie *apetyt* na toczenie kamieni, który regularnie daje o sobie znać, podobnie jak głód czy chęć na seks w przypadku in-

nych osób, a częstość, z jaką daje o sobie znać, odpowiada czasowi, jaki zajmuje wtoczenie przeciętnego kamienia na górę wyznaczoną Syzyfowi i powrót do jej podnóża. „O, bogowie! – może wykrzyknąć po każdej rundzie swych trudów – Mam straszną ochotę wtoczyć jakiś kamień!”, zaś pomocne bóstwa zawsze mają jeden w zanadru, jak kolejną kulę w automacie do gry we flipera. W innym przypadku bogowie mogli przydzielić mu szczególny talent do toczenia kamieni, przypominający talenty innych do gry na pianinie, tenisa czy szachów. Nowy Syzyf zaczyna od zera, jako wieczny młodzieniec, i od początku jest prawdziwym cudownym dzieckiem w dziedzinie toczenia kamieni. Ćwiczenie się w swych umiejętnościach zaczyna mu się podobać i wymyśla sobie wciąż nowe wyzwania. Wtacza kamień prawą ręką, potem lewą, potem bez pomocy rąk, później z zawiązanymi oczami, następnie dwa naraz, a potem żonglując trzema – gotów do powrotu po następny kamień, by móc pobić własny rekord lub powtórzyć go, tańcząc jednocześnie grecką gigę. Albo też jeszcze inaczej: bogowie mogli wykonać swe postanowienie przez wszczepienie Syzyfowi instynktu toczenia kamieni, tak że wykonuje swą pracę, nie poświęcając jej wcale uwagi (poza rzadkimi chwilami refleksji, po których wzrusza ramionami i kontynuuje swe zajęcie). Jego praca jest dlań tak zwykła i naturalna, jak dla nas posługiwanie się językiem lub postawa wyprostowana, dla bobra budowa tam, a dla szympansa obieranie bananów. Bogowie mogli wreszcie (co sprawia może wrażenie najbardziej wiarygodnej opcji) zaszcześcić mu popęd lub bardziej ogólne upodobanie, możliwe do zrealizowania na wiele sposobów, z których toczenie kamieni stanowi tylko jeden. Gdyby tylko miał do tego okazję, Syzyf odkryłby, że w równym stopniu należy do jego natury toczenie drewnianych kłód, plastikowych toreb i sztab żelaza, ciągnięcie różnych rzeczy, podnoszenie ich, noszenie i rzucanie nimi, pływanie z nimi pod prąd, spiętrzanie ich, zaczepianie i przybijanie ich jedna na drugiej jak na budowie – i inne tym podobne. Wtaczanie kamieni na górę spełni jednak funkcję spełniania popędu przemieszczania i sterowania fizycznymi obiektami równie dobrze jak każda inna aktywność, za co może być wdzięczny bogom. Albo też bogowie mogliby posłużyć się metodą zasugerowaną przez samego Taylora i po każdej wyprawie (na przykład) dać Syzyfowi w ramię zastrzyk, tak by czuł wewnętrzny przymus każący mu raz jeszcze wtoczyć kamień, by doznać ulgi w formie kolejnego uzależniającego zastrzyku. Zastosowanie tej metody sprawiłoby, że bogowie mieliby więcej pracy, lecz mogliby oni sprawić, by jakiś wewnętrzny gruczoł, wydzielający istotną substancję do krwioobiegu Syzyfa we właściwych odstępach czasu, zajął się tym za nich. Ta ostatnia opcja jest szczególnie pomysłowa, bo „zastrzyk” dany u podnóża

góry wytwarza chęć wtoczenia nań kamienia, sprawiając jednocześnie, że kompulsywna potrzeba, gdy mija jej pierwszy efekt, odnawia się po kolejnym zastrzyku – i tak dalej, bez końca.

Jeśli jedynym darem bogów dla Syzyfa jest apetyt na toczenie kamieni, w ogólnej perspektywie ciągnącego się w nieskończoność życia spędzonego na ich toczeniu wciąż może mu się nie udać osiągnąć samospełnienia – tak samo jak komuś, komu życie dawałoby zawsze każde potrzebne pożywienie, lecz nic więcej. Syzyf czerpałby okresową satysfakcję z regularnego zaspokajania apetytu i byłby to z pewnością pewien zysk, lecz najgłębsze pragnienia jego natury na zawsze pozostałyby niezaspokojone. Jego sytuacja przedstawiałaby się podobnie, gdyby bogowie po prostu uzależnili go chemicznie od substancji wytwarzającej chęć toczenia kamieni lub gdyby wszczepili mu wykraczający poza ludzką naturę instynkt ich toczenia, niedający się połączyć czy zintegrować z ludzkimi instynktami, które musi zachować, jeśli ma zachować tożsamość ze swą wcześniejszą jaźnią. Model, w którym samospełnienie Syzyfa jest najbardziej prawdopodobne, to zapewne ten, w którym bogowie obdarzyli go talentem do toczenia kamieni, w czym może odtąd się ćwiczyć, znajdując w tym powód do dumy. Wyposażony w ten sposób, może osiągnąć samospełnienie przez stanie się wirtuozem toczenia, tak samo jak inni spełniają się, prowadząc życie biegłego wiolonczelisty czy stolarza.

Żadna koncepcja samospełnienia nie ma sensu, jeśli nie dopuszcza stopniowania samospełnienia. Gdy wchodzimy w życie, wiele ścieżek kariery stoi przed nami otworem; niektóre z nich pasują do naszych wrodzonych predyspozycji bardziej niż inne, lecz każda, jeśli przez całe życie będziemy konsekwentnie nią kroczyć, w znacznym stopniu da nam spełnienie – tak że żadna *konkretna* ścieżka nie jest niezastąpiona w dającym spełnienie życiu. Rozważmy przypadek ciepłej i kochającej kobiety, świetnie przystosowanej przez naturę do rodzicielstwa, która od dzieciństwa myślała o sobie jako o przyszłej matce. Po wyjściu za mąż okazuje się, że jest bezpłodna. Gdyby nie to, spełniłaby się w długim życiu niemal bez reszty wypełnionym macierzyństwem. Skoro nie będzie miała dzieci, czy jest niemożliwe, by osiągnęła spełnienie? Oczywiście nie, bo te same cechy, które sprawiają, że jest „świetnie przystosowana” do macierzyństwa, przystosowują ją całkiem nieźle do wielu innych ról; spełnienie może jej zapewnić wiele z nich – od pracy społecznej po nauczanie w szkole<sup>33</sup>, a nawet kariera oparta na niezależnym, specyficznym uzdolnieniu,

<sup>33</sup> Uzdolnienia i podstawowe skłonności różnią się znacząco od zwykłych pragnień, planów i ambicji. Te ostatnie wyróżniają się tym, że są bardziej określone i sprecyzowane,

na przykład do poezji czy plecenia koszyków. Może odczuwać zawód, że udaremniona została jej główna ambicja, a jej żal może trwać do końca życia, lecz zawód i spełnienie mogą współistnieć, ścierając się w niewielkim stopniu, jak dzieje się to w większości wypadków w ludzkim życiu. Każdy z nas ma pewną liczbę odrębnych, indywidualnych możliwości, a (przynajmniej) niektóre z nich wystarczyłyby, by (w pewnym stopniu) osiągnąć spełnienie, lecz żadna nie jest do tego konieczna. Najwięcej spełnienia oferują jednak te, które najlepiej pasują do naszych utajonych talentów, zainteresowań i początkowych skłonności, a także do rozwijającego się w nas idealnego obrazu siebie (w przeciwieństwie do świadomych pragnień i jasno wyrażonych ambicji).

Czasem spełnione ludzkie życie jest stosunkowo jednolite i ma tylko jeden dominujący motyw; życie kogoś innego jest różnobarwne i odznacza się harmonijnym dostrojeniem równie intensywnych motywów. Każde prowadzi do spełnienia, jeśli wypełnia przypisany sobie czas energicznym działaniem. Nie musi być zakończone sukcesem czy zwycięskimi ani nawet w ogólnej mierze satysfakcjonujące, by było spełnione – jeśli tylko jest to życie długie i pełne zmagania, osiągnięć i wzniosłych upadków, radości i zawodów, przyjaźni i wrogości, wysiłku i odpoczynku, powagi i swawoli, przez wszystkie przewidziane etapy wzrostu i obumierania. Przede wszystkim zaś spełnione ludzkie życie będzie życiem planowania i projektowania, wprowadzania ładu w niepewność i reguł w przypadek, życiem budowania, naprawiania, przekształcania, tworzenia, dążenia do celów i rozwiązywania problemów. Do ogólnej natury ludzkiego zwierzęcia należy zwracanie się ku przyszłości, zmienianie jej biegu, obracanie każdej sytuacji na swą korzyść. W sytuacji, gdy zawala się czyjś dom, jego miasta rozpadają się w gruzy, a nieszczęścia nawiedzają go raz po raz, ludzką inklinacją jest zaczynanie wciąż od nowa, od budowania wszystkiego od początku. Nie ma spełnienia w rezygnacji i rozpacz.

Szyf jest zatem bardzo ludzki, gdy znów bierze brzemię na barki i zaczyna swą wspinaczkę na górę. W tym stopniu, w jakim jego sytuacja jest

---

a więc także mniej elastyczne i trudniejsze do spełnienia. Wiele ambicji ukierunkowanych jest na stosunkowo konkretny obiekt, a gdy obiekt ten nie powstaje, ambicja jest niezaspokojona. Dla ogólnych zainteresowań, talentów i popędów mogą jednak istnieć substytuty, które są w tej roli równie dobre. Jeśli na przykład ktoś jest bardzo uzdolniony mechanicznie, może wykorzystać swój talent jako mechanik lotniczy lub samochodowy, stolarz, hydraulik czy w szeregu innych zawodów. Ambicja, by zostać mechanikiem samochodowym, zostaje jednak na zawsze udaremniona, jeśli brak jest okazji podjęcia tego konkretnego zawodu. Dlatego też spełnienie jest, ogólnie rzecz biorąc, łatwiejsze do osiągnięcia niż zaspokojenie ambicji czy satysfakcja.

ściśle wytyczona przez bogów i nie daje mu żadnej dowolności w wyborze środków, określaniu strategii postępowania i samodzielnym rozwiązywaniu problemów, jego życie nie realizuje jednak wiodących ludzkich skłonności. Jeśli może spełnić swą naturę bez pomocy takich pozostawionych jego decyzji działań, rzeczywiście przyjął już naturę innego gatunku.

We wszystkich przedstawionych dotąd wariantach mitu Syzyfa bogowie wyznaczyli mu bardzo konkretną pracę, do której właściwego wykonania nie jest odeń wymagany żaden osąd czy pomysłowość. Nałożyli na niego obowiązek, a nie odpowiedzialność<sup>34</sup>. Raz za razem wykonuje rutynową robotę, osłe zajęcie dla osła, a do jego obowiązków nie należy zastanawianie się, jak i dlaczego ma wykonywać swe zadanie, lecz tylko jego kontynuacja. Założmy jednak, że bogowie wyznaczyli Syzyfowi nieskończony szereg dość zawiłych problemów inżynierskich, pozostawiając mu ich rozwiązanie. Kamienie należy w jakiś sposób przenieść na szczyt góry – i nie ma wymówek dla porażki. „Spraw jakoś, żeby się tam znalazły – mówią bogowie. – Metoda zależy od ciebie. Eksperymentuj i główkuj do woli. Zapisuj pośrednie porażki i sukcesy i przygotuj się na rozliczenie się z kosztów. Możesz wynająć pomocników, a do pewnego określonego stopnia wydawać im polecenia, o ile jesteś gotów ponieść konsekwencje ich czynów. Powodzenia”. Jeśli tego rodzaju trud doprowadzi Syzyfa do spełnienia, stanie się to w sposób specyficznie ludzki. Jego indywidualna natura osiągnie spełnienie przez życie (jakkolwiek byłoby nieskończone i bezsensowne) pasujące do jego naturalnych predyspozycji i w pełni wykorzystujące jego wrodzone talenty i skłonności, a także dopasowane do jego konkretnych indywidualnych tendencji – takich jak fascynacja kamieniami (być może stanowiąca dar od bogów).

#### 4. DLACZEGO SAMOSPEŁNIENIE JEST WAŻNE?

Dlaczego miałyby być ważne, że dana osoba jest niespełniona, jeśli, mimo skarłowacenia jaźni, będącego może owocem wyobcowującej pracy i innych niesprzyjających okoliczności, znajduje stałe źródło zadowo-

<sup>34</sup> Rozróżnienie na obowiązek i odpowiedzialność jest dobrze ukazane w *The Problem of Responsibility* J. Rolanda Pennocka (*Nomos III: Responsibility*, red. C.J. Friedrich, New York: Atherton 1960), s. 13: „Zwykle rezerwujemy słowo »odpowiedzialność« dla przypadków, gdy wykonanie obowiązku wymaga rozeznania i wyboru. Możemy powiedzieć dziecku: »Jesteś odpowiedzialny za sprzątanie swojego pokoju«, lecz nie powiemy raczej: »Jesteś odpowiedzialny za robienie tego, co ci się każe zrobić«”.



lenia w ułudzie: eskapistycznej literaturze, narkotykach, alkoholu i telewizji? Odwracając zaś kwestię – dlaczego miałyby być ważne, że ktoś jest spełniony, jeśli jego życie z dłuższej perspektywy wygląda na równie absurdalne jak życie skorupiaka?

Zastanówmy się najpierw, z czym wiąże się życie w znacznym stopniu niespełnione. Dana osoba wchodzi w życie ze zbiorem wiodących skłonności, które zaszeregowują ją wraz z innymi jako istotę określonego rodzaju. Przez dwadzieścia lat rośnie i dojrzewa, zwiększając i doskonaląc swe odziedziczone skłonności w taki sposób, że staje się całkowicie wyjątkowa, posiada zestaw talentów i cech indywidualnych odróżniających ją łącznie od każdego innego istniejącego kiedykolwiek stworzenia i składających się na jej indywidualną naturę. Być może, od czasu do czasu, potrafi spoznać znaczną absurdalność swej natury. Wyobraźmy sobie, że tym, co wychodzi jej najlepiej, jest gra w szachy i ping-ponga oraz kontakty z osobami dzielącymi te zainteresowania. Traktuje te zajęcia bardziej poważnie niż jakikolwiek inny element swego życia. Zdaje sobie jednak sprawę, że są to ostatecznie tylko gry, pozbawione kosmicznego znaczenia i zupełnie nieistotne dla obojętnego świata, potomności, historii czy któregokolwiek z abstrakcyjnych trybunałów, którymi ludzie, wpadając w górnolotny nastrój, zwykli mierzyć znaczenie swych poczynań. Wciąż jednak, jakkolwiek byłaby absurdalna, jest to *jego* natura, jedyna, jaką ma – musi więc wykorzystać ją jak najlepiej i starać się osiągnąć korzyści z rozwoju swych głównych talentów. Jaką naturę miałby ostatecznie rozwijać, jeśli nie swoją własną? Na czym innym może polegać jego dobro? Wybór konkretnej natury nie należał do niego, bo gdyby tak było, wybierając jaźń musiałaby już mieć swą własną naturę, determinującą wybór. Biorąc pod uwagę nieodwołalnie utożsamioną z nim naturę, musi podążać wyznaczoną przez nią ścieżką i utożsamiać swe dobro z celami, ku którym ta natura w naturalny sposób się skłania.

Załóżmy teraz, że przez nierozwagę, lekkomyślność czy nieostrożność zawala sprawę, lub wyobraźmy sobie, że świat odbiera mu okazję do sukcesu – albo że uderza weń piorun, odbierając jakiegokolwiek zdolności realizacji jego potencjału. Wciąż pozostaje mu przyjemność płynąca z ograniczonej świadomości, tabletek somy, telewizji, komiksów i krzyżówek, lecz jego najgłębsza natura na zawsze pozostanie niespełniona. Natura ta, z zawiłym neurochemicznym wyposażeniem leżącym u podstaw wyróżniających ją popędów i talentów i kształtującym jej unikalnie złożony charakter, wydaje się teraz nieużywana i daremna – obrócona na marne. Choć naładowana potencjałem, już nigdy się nie wyładowuje. Dla kontrastu, w spełnionym życiu uderza nas to, że zaczyna się skłonne i właściwie wy-

posażone do czynienia tego, co do niego należy, a później wyczerpuje się, czyniąc to, bez marnotrawstwa, zastoju czy tarć.

Niespełnienie jakiegokolwiek natury łatwo nam uznać za coś złego – fakt obiektywnie godny pożałowania. Być może bylibyśmy skłonni wycofać lub zmienić ten sąd, gdybyśmy zdali sobie sprawę, jak absurdalne było to, co daną naturę pochłaniało. Z punktu widzenia jaźni, do której należy ta natura, niespełnienie jest jednak czymś gorszym niż tylko złe czy godne pożałowania zjawisko, które należy słabo ocenić w ramach negatywnego, lecz zmiennego wartościowania. Choć w ostatecznym rozrachunku może się czymś takim okazać, z punktu widzenia zainteresowanej jednostki niespełnienie oznacza zawalenie się całego świata, pozbawienie wszelkich możliwych dóbr. Istnieje ogromna różnica między użyciem słowa „dobro” jako predykatu wartościującego a użyciem go w pradawnym wyrażeniu filozofów „czyjeś dobro”. Moje dobro jest czymś właściwym mnie, określonym przez moją naturę, a szczególnie przez dominujące w niej nury i dążności. Wszystko inne, co jest dla mnie dobre (lub leży w moim interesie), jest dobre, bo przyczynia się do mego dobra, spełnienia moich najsilniejszych stałych tendencji. Dobro to można oceniać z innych punktów widzenia, w oparciu o inne kryteria, a wynikający z tego osąd może zawierać słowa „dobry”, „zły” lub „obojętny”. Osiągnięcie przeze mnie mego dobra lub osiągnięcie go w określony sposób czy za określoną cenę może nie być czymś dobrym – lecz dla pytania, *czym jest moje dobro*, jest logicznie obojętne, czy moje dobro to dobro jako takie, z punktu widzenia bezstronnego obserwatora. Moje niespełnienie może nie być „złe w ostatecznym rozrachunku” w cudzym, a nawet moim własnym, osądzie. Może nie być „obiektywnie godne pożałowania” czy tragiczne. Nie może jednak być *moim dobrem* – nawet jeśli jest dobre z każdego innego punktu widzenia.

Być może nie jest oczywiste, że moje dobro wiąże się ze spełnieniem. Hedonista mógłby utrzymywać, że wiąże się ono z przewagą przyjemnych doświadczeń nad nieprzyjemnymi, jednocześnie nie zgadzając się, że podstawową skłonność mej natury stanowi szukanie przyjemności, a więc także nie godząc się na określanie przyjemnych doświadczeń jako dających spełnienie. Trudno mi się kłócić z filozofem tak heroicznym (i osamotnionym). Chciałbym jednak, wbrew filozofom, na których fakt ludzkiej absurdalności robi zbyt wielkie wrażenie, zaznaczyć, że jeśli moje dobro stanowi spełnienie, musi to być spełnienie *mojej* natury, a nie czegośkolwiek innego. To, że moja natura jest dziwaczna, absurdalna, trywialna, śmieszna, pozbawiona kosmicznego znaczenia – nie ma nic do rzeczy. Jest moją naturą na dobre i złe, taka, jaka jest. Jaźń, o której dobro tu chodzi,

to jaźń, którą jestem, nie jakaś inna jaźń, którą mógłbym być. Gdybym miał w tej kwestii jakikolwiek wybór, wolałbym może wejść w życie z naturą (czyli potencjałem) Williama Jamesa, Johna F. Kennedy'ego czy Michała Jordana, lecz nie mogę spędzić swych dni na lamentach, że jedyną naturą, której spełnienie jest mym dobrem, jest moja własna!

Koniecznym warunkiem samospełnienia jest pewna ilość pozbawionej złudzeń miłości własnej. Przed chwilą mówiłem o własnej naturze danej osoby jako „takiej, jaka jest”, „na dobre i złe”. Te określenia przywodzą na myśl obrzęd zaślubin i jego koncepcję miłości małżeńskiej jako bezwarunkowej lojalności i poświęcenia. Całkowicie bezwarunkowe poświęcenie to może zbyt wiele dla jakiegokolwiek kochanka, lecz w pewnych szerokich granicach poszczególne typy ludzkiej miłości do innych mają w znacznym stopniu charakter bezwarunkowy. Gregory Vlastos, opisując miłość rodzicielską, przedstawia to zjawisko na bardzo znajomym przykładzie: „Stażość przywiązania w obliczu zmienności zasług jest jednym z najlepszych testów miłości ojca czy matki do dziecka”<sup>35</sup>. Sądy oceniające zasługi nie mają nic wspólnego z tak pojmowaną miłością. Błędy dziecka – nawet błędy moralne – mogą zawieść nadzieje rodziców, nie osłabiając w najmniejszym stopniu ich lojalności i przywiązania. Rodzice mogą zachwycać się jednym dzieckiem bardziej niż innymi albo bardziej niż inne je lubić (w sensie „czerpania z niego radości”), a także lepiej je oceniać, lecz koniecznym warunkiem miłości rodzicielskiej jest to, że poza krańcowymi przypadkami nie zmienia się w zależności od zasług.

Miłość, jaką żywi do siebie sama każda dojrzała osoba, będzie podobnie niezmienna i niezależna od dostrzeganych w sobie zalet i wad. Mogę (realistycznie) bardzo nisko oceniać własną powierzchowność, intelekt, talenty i charakter – a nawet przypisać pewne braki własnej indywidualnej naturze – zachowując przy tym lojalność i przywiązanie w stosunku do samego siebie. Arystoteles bardzo trafnie stwierdził, że człowiek mądry powinien szanować samego siebie dokładnie w takim stopniu, jaki dyktują fakty – ani mniej, ani bardziej. Szacunek do siebie to jednak nie miłość własna. Przejawiam miłość własną, gdy akceptuję daną mi naturę, bez wstydu i żalu, a jednocześnie, w ramach wyznaczonych przez nią ograniczeń, pracuję nad samodoskonaleniem. Wiele razem przeszliśmy – moja jaźń i ja – i mieliśmy wiele wspólnego, a jak długo ją wspierałem, nigdy mnie nie zawiodła. Złościłem się na nią, lecz nigdy nie przekląłem jej natury. Jej wady są jasne, ale gdy widać pryszcze, ja uśmiecham się

<sup>35</sup> G. Vlastos, *Justice and Equality*, w: R.B. Brandt (red.), *Social Justice*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1962, s. 44.

tylko – życzliwie i z pobłażaniem. Jej błędy są dokładnie takie, jakich można by oczekiwać po kimś z jej naturą. Nie można nienawidzić kogoś, z kim jest się tak blisko. Tak naprawdę nie wiedziałbym nawet, jak dojść do ładu z inną jaźnią po tylu latach zależności od tej, „na dobre i złe”. W tym sensie tożsamość z samym sobą można uznać za coś w rodzaju aranżowanego małżeństwa (nie wybrałem jaźni, która miała być mną), które w dojrzałej osobie zmienia się w prawdziwą miłość, a w niedojrzałej – w samoniszczącą urazę. Najprawdziwszym wyrazem miłości własnej jest zaś oddanie własnemu dobru, będące spełnieniem własnej (bo czyjej innej?) natury – choćby najbardziej absurdalnej.

## 5. KRYTYKA POSTAW WOBEC KOSMOSU

Pewne rodzaje życia są wyraźnie i bezdyskusyjnie absurdalne. Chodzi o życie poświęcone toczeniu metaforycznych kamieni tam i z powrotem, bez celu, i życie spędzone na walce z wiatrakami. Inne pełne są osiągnięć i zamysłów – występujące w nich pośrednie cele nadają znaczenie temu, co służy ich osiągnięciu, a same z kolei zyskują znaczenie dzięki ostatecznym celom, którym służą. Żaden cel nie jest jednak *ostateczny*, bo nawet najogólniejsze cele to tylko środki do innych – wszystko powiązane w zawiłą i harmonijną sieć celów. Cała sieć może nie mieć żadnego celu poza tym, że służy swym częściom, lecz każdy składnik ma swe miejsce i usprawiedliwiający go znaczenie dla osoby, na której życie się składa. Tego rodzaju życie, relatywnie rzecz biorąc, nie jest absurdalne. Bez wątplenia różnicowanie życia poszczególnych osób na podstawie stopnia absurdalności, a nawet naświetlanie i podkreślanie tych rozróżnień, ma znaczny sens praktyczny. (Marksowska doktryna alienacji stanowi przykład społecznej użyteczności tego rodzaju rozróżnień). Jak już jednak widzieliśmy, filozofowie widzą podstawy do twierdzenia, że istnieje pewien typ kosmicznego absurdu przynależny ludzkiej kondycji jako takiej. Gdy patrzymy na siebie z szerszej perspektywy czasowej, różnica między życiem absurdalnym a pozbawionym absurdu przestaje mieć znaczenie, a w końcu całkowicie zanika.

Czynimy też przydatne rozróżnienia między jaźnią stosunkowo spełnioną a jaźnią niespełnioną albo życiem dającym spełnienie a tym, które go nie daje. Jakkolwiek rozumiemy spełnienie – jako rozwój czyichś głównych uzdolnień w autentyczne talenty w ramach życia zapewniającego im przestrzeń, jako rozwijanie podstawowych tendencji i inklinacji czy też jako aktywną realizację ogólnoludzkich skłonności do planowania, pro-

jektowania i porządkowania – między poszczególnymi osobami zachodzą znaczne różnice pod względem stopnia, w jakim udaje im się spełnić. Życie niektórych z nich idzie na marne; niektórych marnuje się częściowo, a częściowo osiąga spełnienie; życie innych jest niemal całkowicie spełnione. W przeciwieństwie do rozbieżności między życiem absurdalnym i tym pozbawionym absurdu, rozróżnienie to wydaje się nie podlegać uwarunkowaniom czasowym. Jeśli życie Huberta Humphreya dało mu spełnienie, jest to fakt jak każdy inny i nigdy nie przestanie nim być. Będzie on wydawać się faktem z dowolnego dystansu czasowego (choć faktem coraz mniej istotnym czy ciekawym).

Rozważmy ludzkie życie niemal całkowicie spełnione, lecz z łatwego do osiągnięcia hipotetycznego punktu widzenia widocznie absurdalne. Jeśli chodzi o samą zainteresowaną osobę, powinna ona być zadowolona ze swego życia i cieszyć się, że osiągnęła swe dobro. Przypuśćmy jednak, że zdała sobie sprawę, iż wszystko to było daremne i prowadziło donikąd. Co byłoby w takiej sytuacji właściwą postawą w stosunku do swego życia? Niezmienna duma i zadowolenie? Gorycz i rozpacz? Wyniosła egzystencjalna pogarda? Tego typu reakcje na całokształt swego życia i, co za tym idzie, ludzką kondycję w ogóle, możemy nazwać postawami wobec kosmosu. Jednym z tradycyjnych zadań filozofii (a według niewinnych osób nieobeznanych z noszącą tę nazwę dziedziną akademicką – jej głównym tematem) jest przeprowadzanie czegoś w rodzaju krytyki literackiej tych postaw. Zwyczajem filozofów było nie tylko opisywanie świata w jego najbardziej ogólnych aspektach, lecz także zalecanie postaw wobec kosmosu – świata już opisanego.

Z radością odnotowuję sugestię Nagela, że właściwą postawą stanowiącą reakcję na absurdalne i jednocześnie spełnione ludzkie życie jest *ironia*<sup>36</sup>, a moje wnioski będą się opierać na bardziej szczegółowym opracowaniu zalecenia, które oferuje Nagel.

Żaden znany sens ironii – w języku czy w obiektywnym biegu zdarzeń – nie jest sensowny w oderwaniu od rady, by ironią reagować na absurd. Nagel niewątpliwie ma na myśli inny sens, w jakim ironia stanowi pewien pogląd na wydarzenia, mianowicie „postawę zdystansowanej świadomości rozdźwięku”<sup>37</sup>. Jest to stan umysłu w pół drogi między po-

<sup>36</sup> „Jeśli *sub specie aeternitatis* nie ma powodu wierzyć, że cokolwiek ma znaczenie, to i to nie ma znaczenia, i zamiast heroizmu lub rozpaczki możemy w podejściu do naszego absurdalnego życia zdobyć się na ironię” (Th. Nagel, *Absurd*, s. 36).

<sup>37</sup> *Webster's New Collegiate Dictionary* (1976), oparty na *Webster's Third New International Dictionary of the English Language*. Z pięciu słowników języka angielskiego, którymi się posłużyłem, tylko ten najnowszy zawiera definicję ironii jako postawy – czy to

wagę a swawolą. Z punktu widzenia zainteresowanej osoby może nawet wyglądać na to, że jest jednocześnie bardzo poważna i swawolna. Napięcie między tymi przeciwstawnymi elementami, ciężącymi w przeciwnych kierunkach, przynajmniej na pewien czas wytwarza rodzaj mentalnej równowagi, przypominającej stan chłopca z historii Lincolna, który był „zbyt przerażony, by się śmiać, i zbyt duży, by płakać” – pomijając fakt, że chłopiec wije się z zakłopotania, a ironia jest w ostatecznym rozrachunku postawą *przychylną*<sup>38</sup>. Doceniamy spostrzeżoną niespójność tak, jak doceniamy humor, gdy nagle i nieoczekiwanie spostrzeżenie niespójności powoduje śmiech. W tym przypadku docenienie jest bardziej przemyślane i intelektualne. Sytuacja jest w pewien sposób zbyt nieprzyjemna – smutna, przerażająca, sprawiająca zawód – by pozwolić na swobodną swawolę ducha nieodłączną od reakcji na komizm. *Jest* tu rodzaj przyjemności, w której słodycz miesza się z goryczą, lecz nie jest to przyjemność płynąca z rozbawienia. Sytuacja z pewnością nie wygląda na zabawną, choć może zaczęłaby tak wyglądać, gdyby można się było zdobyć na bardziej zdystansowane spojrzenie. Przyglądamy się jej z ironią, gdy patrzymy na fakty bez zmużenia oka, przychylnie oceniając niespójność pewnych ich aspektów. Ironia bardzo się różni od łzawej rozpacz, pogardliwego gniewnego buntu czy rozbawionego śmiechu. Jest wystarczająco pogodna, by wyrażać się charakterystycznym uśmiechem, lecz jest to uśmiech nieco zmęczony, z odcieniem szlachetności i uszczypliwości – jak przystoi na wyraz łagodnego ukontentowania.

W jednej z najbardziej poruszających scen składającej się z dwudziestu siedmiu części serii dokumentalnej BBC o pierwszej wojnie światowej grupa idących z odsieczą brytyjskich żołnierzy pokazana jest w czasie marszu na front. Wiemy, że są mięsem armatnim idącym na rzeź – i oni także to wiedzą, czując zmęczenie w nogach i ból w kościach, wyczerpani i zabłoceni, w ostrym deszczu. Piosenka, którą śpiewają, maszerując, nie jest hymnem podnoszącym na duchu w rodzaju *Marsylianki* czy *Rule, Britannia!* ani zaczepnym bojowym kawałkiem, jak *Over There*, ani wesołą pijacką piosenką jak *Waltzing Matilda*, ani też sentymentalną balladą, lamentem czy żałobnym trenem. Zamiast tego śpiewają, na poruszającą

---

dlatego, że jest to stosunkowo nowy sens tego słowa, czy dlatego, że autorzy słowników dotychczas go pomijali?

<sup>38</sup> „Prezydent odbiera rezultat wyborów w Nowym Jorku [przegraną jego partii] filozoficznie, i bez wątpienia wyciągnie z tej lekcji korzyść. Gdy pułkownik Forney spytał go, jak się czuje, odpowiedział: »Trochę jak chłopiec z Kentucky, który uderzył się w stopę, gdy biegł na spotkanie z ukochaną – powiedział, że jest za duży, żeby płakać, ale ból jest za wielki, by się śmiać«” („Frank Leslie’s Illustrated Weekly”, 22 IX 1862).

melodię *Auld Lang Syne* sławny nonsensowny kawałek stworzony z tej okazji przez nich samych:

Jesteśmy tu, bo tak i już,  
Bo tak, bo tak i już;  
Jesteśmy tu, bo tak i już,  
Bo tak, bo tak i już...

Widz oglądający film czuje ukłucie wzruszenia, lecz szybko dostrzega absurd słów i reaguje nań przychylnie, podobnie jak wybierający takie słowa oddział na absurd swej własnej sytuacji. Wrażliwy obserwator widzi, jak dobrze dopasowana do okoliczności jest ironiczna reakcja żołnierzy (i jak strasznie fałszywa byłaby którakolwiek ze standardowych alternatywnych reakcji) i sam czerpie z niej spokojną i smutną przyjemność. Żołnierze znajdowali się w nieodwołalnie absurdalnym, całkowicie pozbawionym nadziei położeniu, i tylko nieugięta akceptacja absurdalności ich sytuacji ocaliła od absurdu ich samych. Dla nas, niewidocznej widowni, przykład ten stanowi natchnienie, które czyni tę scenę wzniosłą.

W żadnym razie nie zamierzam sugerować, że marsz żołnierzy skazanych na śmierć jest odpowiednią metaforą dla całości ludzkiego życia. Krótkie żywoty żołnierzy zostały tragicznie zmarnowane. Gdyby byli specjalnie hodowanymi do tego celu wojskowymi zwierzętami, mogliby osiągnąć przez swe odejście osobiste i biologiczne spełnienie – lecz każdy z nich był zwykłym człowiekiem, którego dziwaczna i przedwczesna śmierć stanowiła szczyt niedokończonego i nierozwiniętego do końca życia. Dla kontrastu, wiele jednostek osiąga spełnienie przez długie, aktywne, twórcze życie. Jest ono więcej niż wartościowe – dla tego, kto takie życie prowadzi, stanowi ono spełnienie jedynego warunku dającego się sensownie określić jako „jego dobro”. Filozoficzny pesymizm – pogląd Schopenhauera i innych, głoszący, że nie jest *możliwe*, by *jakiegokolwiek* życie warte było przeżycia z uwagi na absurd ludzkiej kondycji – musi więc zostać odrzucony. Jego logiczne przeciwieństwo, optymizm wobec kosmosu, utrzymujący, że każde ludzkie życie z konieczności jest – lub przynajmniej zawsze może być – dobre i wartościowe, także należy odrzucić na korzyść zdroworozsądkowego poglądu, że spełnienie wymaga szczęśliwego trafu, a traf nie zawsze jest szczęśliwy w świecie pełnym przemocy, wypadków, chorób i wojen.

W tym tekście starałem się jednak nie tylko naszkicować pewną koncepcję dobrego i złego życia, lecz także zalecić właściwą postawę w odniesieniu do ludzkiej kondycji. Wyobraźmy sobie osobę, która, zarówno przez swe zalety, jak i szczęśliwy traf, aż do ostatnich lat wiodła życie

w największym możliwym stopniu dające spełnienie. Zrealizowała ona swój najwyższy indywidualny potencjał na ścieżce kariery doskonale dopasowanej do odziedziczonych przez nią skłonności temperamentu. Jej talenty i zalety równomiernie rozwijały się w życiu, które dawało nieograniczone możliwości ich praktykowania; w ciągu życia pełnego przeplatających się celów udoskonaliła też w podobny sposób swe zdolności rozeznania, sympatii i osądu, dzielone z całą ludzkością. Wszystko to jest dla niej źródłem głębokiej satysfakcji – aż w filozoficznej jesieni swego życia spotyka się z mitem Syzyfa, komentarzem Camusa, artykułami Taylora i Nagela. W jednej chwili zdaje sobie sprawę z daremności wszelkich swych poczynań, podatności wszystkich swych dokonań na działanie czasu, zachodzącego na dłuższą metę braku racji swych celów, jednym słowem – z absurdalności swego (poza tym dobrego) życia. Najpierw poczuje dotkliwy ból – lecz jeśli nie zwiódą jej sofizmaty filozoficznych pesymistów, mylących pusty ideał długoterminowej spójności z Tym, co Dobre dla Człowieka, szybko się z niego wyleczy. Wtedy przyjdzie doń, gorzka i słodka jednocześnie, świeża akceptacja kosmicznych niespójności, o których filozofowie powiedzieli mu jako pierwsi. Myśl, że w samym sercu ludzkiej egzystencji może znajdować się skromny żart, zacznie ją bawić (jeśli nie mile łechtać). Teraz może umrzeć nie z jękiem czy gniewnym pomrukiem, lecz z ironicznym uśmiechem.

*Przełożyła Sylwia Wilczewska*