

A REMÉNY ELUTASÍTÁSA  
ALBERT CAMUS  
KORAI ESSZÉIBEN ÉS A  
SZISZÜPHOSZ MÍTOSZÁBAN

Albert Camus szerint „a reménynélküliség nem kétségbeesés”,<sup>1</sup> ezért anélkül is megszabadulhatunk a reményeinktől, hogy ez által kétségbeesnénk. Camus nem gondolta, hogy e két állapot egymás ellentéte volna, azt pedig végképp nem, hogy közülük bármelyik jó, netán olyan erény lenne, amelyre törekednünk kellene. Szerinte mindkettő rossz, sőt bizonyos értelemben bűn, mert aki reménykedik vagy kétségbeesett, az nem boldog, holt az ember hivatása, sőt kötelessége, hogy boldog legyen.<sup>2</sup> Nemcsak ifjú éveiben gondolta így, amikor súlyos betegsége még nem árnyékolta be életét, hanem legismertebb művében, a *Sziszüphosz mítoszában* is ugyanezt az eszményt fogalmazta meg. Miután sajátos képet festett az emberi léthelyzetről, mint amelyet mindenestül az abszurditás határoz meg, a mitológiai Sziszüphoszt állítja elének, akinek sorsa a miénket példázza, amennyiben arra ítéltetett, hogy olyasmire törekedjen, ami lehetetlen. Sziszüphosz helyzete kilátástalan; ezért ha bármiféle enyhülést remélne, azzal azt árulná el, hogy nélkülözi a tisztánlátást, ha viszont kétségbeesne, akkor nélkülözné a nagyságot. És mégis, a mű utolsó sora szerint „boldognak kell elképzelnünk Sziszüphoszt.”

Hankovszky  
Tamás-  
egyetemi  
oktató  
(PPKE, SZHF)

1. *Sziszüphosz mítosza*. In Albert Camus: *Sziszüphosz mítosza*. Budapest, 1990. (Továbbiakban: SzM) 281.
2. *Nász Tipasában*. In SzM 75. Vö.: Albert Camus: *Boldog halál*. Budapest, 1984. 226-227.

## I. A REMÉNY ÉS A KÉTSÉGBEESÉS MINT BŰNÖK

Kétségbeesettnek lenni Camus szerint nem egyszerűen azt jelenti, hogy mindent értelmetlennek gondolunk. Aki eljut idáig, az műveinek többsége szerint helyesen ítél. A kétségbeesés a helyes felismeréshez való helytelen viszonyulásban áll. Abban, hogy értelmetlensége ellenére nem mondunk mégis igent a létezésünkre. Hasonló lehetne a remény meghatározása is: a remény is nemet mond, amennyiben valami más felé fordul, mint ami van. Mind a remény, mind a kétségbeesés meg kíván szabadulni ettől a tűrhetetlennek talált világtól. Nem ellentétei egymásnak, hiszen lényegében ugyanazt teszik. Mindkettő pontosan méri fel az ember aktuális helyzetét, és mindkettő nemet mond rá. Különbség csak a részletekben, az adott világ tagadásának módjában van közöttük. A kétségbeesés nem lát kiutat az abszurd léthelyzetből, legfeljebb az öngyilkosságot. Amikor valaki eldobja magától az életet, azt fejezi ki, hogy nem tudja tovább elviselni azt, ami van, ugyanakkor másfajta világban sem képes hinni. Az ilyen ember határozott nemmel válaszol a *Sziszüphosz mítosza* alapkérdésére, hogy „lehet-e hívó szó nélkül élni”.<sup>3</sup> A remény sem válaszol igennel, de csak azért, mert nem hajlandó elfogadni a kérdésben foglalt állítást. Remélni annyit tesz, mint feltételezni, hogy nem élünk hívó szó nélkül, vagyis hogy van egy reánk váró cél, és ezért az életnek van helyes iránya. Ha pedig így van, akkor ebből az következik, hogy létünknek mégiscsak kell, hogy legyen értelme, még akkor is, ha az esetleg túl van ezen az életen. Így a remény hű lehet ahhoz a mindenkit megkísértő evidenciához, hogy *itt és most* minden értelmetlen, ugyanakkor mégis állíthatja, hogy távolabbra vagy a számunkra adott világon túlra – tehát a jövőbe vagy a transzcendencia felé – pillantva megtalálható a létezés áhított értelme. Ennek megfelelően kétfajta remény lehetséges, egy horizontális (a történeti *espoir*) és egy vertikális (a vallási *espérance*).<sup>4</sup> Egyik sem akarja elfogadni, hogy az ember viszonya a világhoz megmásíthatatlanul

3. *Sziszüphosz mítosza*. In SzM 242.; 248.

4. Vö.: Heinz Robert Schlette: „Der Sinn der Geschichte von morgen.” *Albert Camus' Hoffnung*. Frankfurt am Main, 1995. 126-127.

abszurd, inkább egy olyan világot tételeznek, ahol mindez nem így lesz. Ezzel azonban megtagadják ezt a világot. Camus szerint az élet elleni tulajdonképpen bűn elsősorban nem is az, „ha kétségbeesünk felette, hanem ha egy másik életre áhítozunk, és elrejtőzünk a jelen életünk könyörtelen nagysága elől.”<sup>5</sup> A kétségbeesett ember „pusztán” önmaga ellen vét. Az abszurdot, amely a szubjektum és a világ feloldhatatlan diszharmóniájából fakad, úgy szünteti meg, hogy a világot meghagyva csak a szubjektumot semmisíti meg. A remény viszont az étellel szemben is bűnös. Aki az *itt* és a *most* helyett az *odaátot* vagy a *majdanit* választja, az úgy próbálja megszüntetni az abszurdot, hogy mindenekelőtt a szubjektummal szemben álló pólust oltja ki. Ez azonban nem jelenti azt, hogy közben ne követne el öngyilkosságot maga is, még ha nem is a szó fizikai értelmében. Camus filozófiai öngyilkosságnak nevezi azt a magatartást, amikor lemondok arról, aki vagyok, és megtagadom azt, amit tudok, és mindent alárendelek egy illúciónak.

A remény és a kétségbeesés tehát nem feleltethetők meg egy értékrend jó, illetve rossz pólusának, mivel mindkettő rossz. Ám az igaz élet által megvalósított harmadik lehetőség nem a kettő közötti valamiféle egyensúly, mint az arisztotelészi erénytanban, ahogyan például a bátorság a „helyes közép” a gyávaság és a vakmerőség szélsőségei között. Camus nem vonja kétségbe, hogy a jó és a rossz mint két pólus létezik, de ezek nem a remény és a kétségbeesés, hanem az élet elől való menekülés (vagyis a remény vagy a kétségbeesés), illetve az élet vállalása, amit a *Sziszüphosz mítosza* szerint az abszurd ember valósít meg. „Az »abszurd ember« az, aki a világ abszurditásának felismerésére nem az abszurditás előli meneküléssel reagál, hanem igent mond egzisztenciájára az értelmetlenség közepette.”<sup>6</sup> A remény nem fogadja el a kérdést, hogy lehet-e hívó szó nélkül élni; a kétségbeesés egyértelmű nemmel válaszol; az abszurd ember viszont igent mond.<sup>7</sup>

Úgy tűnhet tehát, hogy csak az abszurd ember élhet önmaga vagy az élet ellen elkövetett bűn nélkül. Camus *korai írásaiban* (mindenekelőtt a *Nász*

5. Nyí: Algírban. In SzM 96.

6. Gisela Linde: *Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus*. Münster, 1975. 41.

7. *Sziszüphosz mítosza*. In SzM 257.; 293.

című kötetében) viszont az a szenvedélyesség, amellyel az ifjú gondolkodó az élet szépségét és örömeit magához öleli, még kevés teret enged az abszurdnak. A *Nyár Algírban* című esszében, amely már beszél a remény által az élet ellen elkövetett bűnről, még nincs szó az abszurd emberről, csak Algír egyszerű lakosságáról. „Abban áll ártatlanságuk, hogy életmódjuk megfelel az életnek, amelyet mediterrán hazájukban teljes tékozló gazdagságában éppen csak megragadniuk kell.”<sup>8</sup> Ahogyan az abszurd ember, az algíriak sem akarnak az élet elől elmenekülni, de ők más okból nem. Ők hallják a hívó szót, ám ez a *világból* szól hozzájuk.

Van tehát az abszurd emberétől különböző büntelen élet is, amely képes elkerülni mind a remény, mind a kétségbeesés tévútjait. A két bűn nélküli beállítódás az egyes Camus-művekben más-más hangsúlyt nyer, és két különféle filozófia felel meg nekik. Camus egy naplóbejegyzésben így ír erről: „Rá kell szánunk magunkat, hogy a gondolkodás terébe emeljük az evidenciafilozófia és a preferenciafilozófia közötti szükségszerű megkülönböztetést. Más szóval: eljuthatunk egy olyan filozófiához, amely a szellemnek és a szívnek ellenszenves, *de ránk erőlteti magát*. Ezért az abszurd az én evidenciafilozófiám. De ez nem gátolja, hogy legyen egy preferenciafilozófiám (pontosabban, hogy *ismerjek* ilyen): pl. a pontos egyensúly világ és szellem között, harmónia, teljesség, stb... Boldog az a gondolkodó, aki a hajlamát követi, elátkozott, aki az igazság érdekében – sajnálattal, de eltökélten – elutasítja azt.”<sup>9</sup>

## II. A PREFERENCIAFILOZÓFIA ÉS AZ EGZISZTENCIÁLIS EVIDENCIA

„A világ szép, és kívüle nincs üdvösség.”<sup>10</sup> E kijelentés bizonyára polemikus célzatú, és háttérben Szent Cyprianus híres tétele áll: „az Egyházon kívül nincs üdvösség”. Amikor pedig Camus azt mondja, hogy „egész or-

8. Gisela Linde: *Das Problem...* 87.

9. Albert Camus: *Tagebuch II. Januar 1942 – März 1951*. Hamburg, 1967. 74.

10. *A sivatag*. In SzM 108-109.

szágom ebből a világból való”, bizonyára Jézus szavaitól határolódik el: „az én országom nem e világból való” (Jn 18,36).<sup>11</sup> Mint a görögök, ő is ebben a világban akar otthonra lenni. Preferenciafilozófiájában a világ az ő számára is kozmoszként tűnik fel. Ha tisztelne valami istent, akkor korai esszéinek tanúsága szerint a világ lenne az. A megélt világnak – éppúgy, mint Istennek – csak jelene van. A világgal is egyesülhet az ember, mégpedig a kontemplációban, a szerelemben, a másik emberhez fűződő szolidaritásban, továbbá a művészet teremtő tevékenységében. Az ember számára nyitva álló legnagyobb lehetőség éppen az ebbe az egységbe való belesimulás. Testünk által eleve részei vagyunk a világnak, és a tengerben úszó vagy a napon fekvő test mindent elborító öröme szemlélteti, a férfi és a nő egyesülése pedig ezen felül demonstrálja is ezt az egységet: ezt az ember számára megkérdőjelezhetetlen *evidenciát*.

A preferenciafilozófia erre a (másik camus-i filozófia alapjául szolgáló evidenciával ellentétes) úgynevezett egzisztenciális evidenciára épül.<sup>12</sup> Az egzisztenciális evidencia arra indít bennünket, hogy ezen a világon belül éljünk és gondolkodjunk. A testet és a testiséget tanítja tisztelnünk. Camus, aki egyetemi szakdolgozatát Szent Ágostonról és Plótinoszról írta, most mindkettővel szembefordul, amennyiben felmagasztalja a testet. „Mi furcsa volna abban, ha az egységet, amelyre Plótinosz vágyott, a Földön lennénk meg?” – kérdezi.<sup>13</sup> Plótinosz számára a *physis* még a sok volt, Camus számára viszont az egy, az egység. Szerinte megtagadjuk a világot, ha mást vagy többet kívánunk nála. A világ szépsége lehetővé teszi, hogy betöltsük emberi hivatásunkat, a boldogságot. Ezért kell, ahogy Zarathustra mondja, hűségesnek lenni a Földhöz,<sup>14</sup> és ezért kell elutasítani a túlvilágot is. „A lélek halhatatlansága, igaz, sok nemes szellemet foglalkoztat. Csakhogy ők,

11. Gisela Linde: *Das Problem...* 23.

12. Vö.: Michael Lauble: *Sinnverlangen und Welterfahrung. Albert Camus' Philosophie der Endlichkeit*. Düsseldorf, 1984. 25-30.

13. *Nyár Algírban*. In SZM 94.

14. Vö. Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek*. Budapest, 2001. 18.

mielőtt még a zamatát kiélvezhették volna, elutasítják az egyetlen igazságot, amely megadatott nekik: a testet.”<sup>15</sup> Camus tudatosan polemizál a kereszténységgel. Úgy látja, a keresztény egy másik világba vágyik, és elmulasztja élvezni azt, ami itt és most adott számára, holott egész országunk ebből a világból való.

A test nem ismer jövőt, és nem ismer feltámadást, a halál mégis az egzisztenciális evidencia egy faktora, mert az élet részét képezi. Camus felfogása a halálról a preferenciafilozófiában Rilke „saját halál” koncepciójához hasonlít, igaz, nála elsősorban az igaz élet gyümölcsként jellemezhető *tudatos* halálról van szó. „Hogy mennyire félek a haláltól, az attól függ, mennyire szakadtam el a világtól, mennyire kötődöm az élők sorsához ahelyett, hogy az örökkévaló eget szemlélném. Tudatos halálokat teremteni annyit tesz, mint csökkenteni a távolságot, amely a világtól elválaszt bennünket.”<sup>16</sup> A test halála a világgal való egyesülés egy formája. A remény ebben a vonatkozásban sem adhat semmit a testnek. Esetleg a szellemnek ígérhetne valamit: a lélek halhatatlanságát. (A test esetleges feltámadásáról a preferenciafilozófiának nincs mondanivalója.) Egy ilyen ígéretet azonban Camus a következő szavakkal utasít vissza: „Mit számít, hogy a lelkem tovább él, ha nincs szemem, amivel lássam Vicenzát, ha nincs kezem, amivel megérintsem szőlőit, és nincs bőröm, amely érezze az éjszaka simogatását a Monte Bericotól a Villa Valmara felé vezető úton?”<sup>17</sup>

Nem szabad remélni, és a preferenciafilozófia szerint nem is kell semmit remélni. A világ tékozló bőséggel ontja számunkra a jót. Ha mégis remélnénk valamit, az nem jelentene mást, mint hogy egy kevésbé tökéletes világra vágyunk, és lemondunk ennek a világnak a szépségéről. Camus sajátos értelmezésben idézi a híres mítoszt: „Pandora szelencéjéből, melyben az emberiség bajai hemzsegttek, a görögök a reményt vették ki utoljára, mint a legszörnyűbbet valamennyi közül. Nem ismerek ennél megrázóbb jelképet. Hisz a remény, a közhiedelemmel ellentétben, egyenértékű a lemondással.

15. *A sivatag*. In SzM 99.

16. *A szél Dzsemilában*. In SzM 82-83.

17. *Szomorú szívvel*. In SzM 52-53.

Az élet pedig nem lemondásból áll.”<sup>18</sup> A lemondás az élet elleni tulajdonképeni véték. Az egyetlen igazság, „a test nem ismeri a reményt”.<sup>19</sup>

### III. A EVIDENCIAFILOZÓFIA ÉS AZ INTELLEKTUÁLIS EVIDENCIA

Míg az egzisztenciális evidencia testi, érzéki élmények által közvetített, az úgynevezett intellektuális evidencia forrása az értelem. Camus életművének középső szakaszában az erre épülő evidenciafilozófia (vagyis az abszurd filozófiája) vált uralkodóvá. Míg az egzisztenciális evidencia az ember és világ egységének elementáris *élménye*, az intellektuális evidencia a világ és az ember közti szakadék kétségbevonhatatlan *tudata*.

Tévedés volna azt gondolni, hogy a két egymásnak ellentmondó evidencia egyértelműen hozzárendelhető két egymással szemben álló valósághoz, a testhez és a lélekehez. Az intellektuális evidencia a testről is állítja, hogy diszharmóniában van a világgal, legalábbis amennyiben az ember a testét mint önmaga lényegi, integráns részét ismeri el. Csak az fedez fel fájdalmas szakadást önmaga és a teste, a relatív külvilág között, aki Camus-tól eltérően kizárólag a lelkével azonosítja magát. Az abszurd tehát elsődlegesen nem a test-lélek probléma modern tematizálása, hanem egy viszonykategória köztem és mindenkori környezetem között. Annyiban kötődik csak az ember „szellemi komponenséhez”, hogy az értelem az, ami megragadja.

Az önmagára reflektáló ember számára a legfőbb kérdés a halál, amelyet az evidenciafilozófiában csak rosszként, csak megsemmisülésként, nem pedig egyesülésként, beteljesülésként lehet elgondolni. Itt ugyanis egyáltalán nem létezik olyan egység, amellyel az ember halálában maga is egyé válhatna. A preferenciafilozófiában a világ még ilyen egységnek mutatkozott. Az evidenciafilozófiában a világ ismét a sok. Plótinosz számára a soknak több metafizikai közvetítőn keresztül még volt kapcsolata az eggyel. Camus

18. *Nyár Algírban*. In SzM 96.

19. *A sivatag*. In SzM 99

már nem tud ilyen egységben hinni. Csak az egymással összefüggésben nem lévő dolgok végtelen tömegét látja, amelyeknek káoszában nem lehet racionális alapelveket felfedezni. Az abszurd egyik alaptézise szerint „nincs igazság, csak igazságok vannak.”<sup>20</sup> Az élet, a cselekvés és a gondolkodás ezáltal elvesztik korábbi princípiumukat, és légüres térbe kerülnek. A világból eltűnik az értelem.

A preferenciafilozófiában a világ még az ember otthona volt, valóságos Paradicsom. Helyesen felfogva az egzisztenciális evidenciát örültség volna a remény: a létező, a birtokolt tökéletességről való lemondás. Az evidenciafilozófia más léthelyzetet érzékel. A világot nemcsak ellenségesnek találja, hanem irracionálisnak is. „Ha egy világot jól-rosszul meg lehet magyarázni, akkor az a világ otthonos. De ha a világmindenséget hirtelen megfosztjuk minden illúziótól, minden fénytől, akkor az ember idegennek érzi magát benne. Száműzetése végérvényes: nincsen többé elvesztett hazája, melyre emlékezhetne, nincs ígéret földje, melyben reménykedhetne.”<sup>21</sup> Nincs más országunk. Ebben kell tovább élnünk, ha ez egyáltalán lehetséges. Az a tétel, hogy „egész országom ebből a világból való”, az evidenciafilozófiában is érvényes, sőt saroktétel. Ezen alapul Camus ítélete a reményről, mint filozófiai öngyilkosságról. Ha valaki úgy találja, hogy nem képes tovább együtt élni azzal, ami van, kilép ebből a világból. Hasonlóképpen tesz a remény is. Másik világra vágyik, de mivel nincsen más, csak ez, amikor elhagyja ezt a világot, egy illúzióba, a semmibe költözik át. Éppen ezt a kiúttalanságot mondja ki az intellektuális evidencia, amely Descartes *cogito*jához hasonlóan az evidenciafilozófia számára az első, a megিংathatatlan bizonyosság.

#### IV. A KÉTFÉLE REMÉNY

Az a valóság, amelybe a remény menekülni szeretne, kétféleképpen képzelhető el. A mi megélt világunkkal szinkrón vagy diakrón módon létezhet. Az előbbire irányul Camus szerint a vertikális, vallásos remény, az

20. *Sziszüphosz mítosza*. In SzM 232.

21. *Sziszüphosz mítosza*. In SzM 197.



utóbbira a remény horizontális, történelmi formája. Mindkét változat megszünteti az intellektuális evidenciát, vagyis az abszurdot, mivel a dolgoknak mindkettő a vágyott rendet ígéri.

A remény első fajtája a világot minden ellenkező tapasztalat ellenére mint kozmoszt, mint rendezett egészet képzei el. Mindenki érzi magában a vágyat, hogy a dolgokat egységben, vagyis egy olyan rend részeiként láthassa, amelyben mindegyiküknek megvan a maga helye. Ez a *vágy* Camus szerint teljes mértékig természetes és legitim, ám ez nem jelenti azt, hogy a beteljesülésébe vetett remény is az volna, hiszen állandóan konfrontálódunk a lehetetlenségére utaló intellektuális evidenciával. „Ez az evidencia az abszurd. A sóvárgó szellem és a könyörtelen világ közötti ellentét, az egységvágyamat és a szétszórt világot egymáshoz láncoló ellentmondás.”<sup>22</sup> Téves volna az evidenciánk, ha a világ valóban kozmosz volna, ha mégiscsak volna benne végső elv. Ebben az esetben az ellentmondás egyik eleme hiányozna: a világ nem volna szétszórt. Camus szerint azonban a filozófia nem indulhat ki ebből a lehetőségből, nem fordulhat el az alapjául választott evidenciától. Ezzel ugyanis önmagát számolná fel. Ha minden bizonyosságunk ellenére, amely azt mondja nekünk, hogy egy vágyainkat semmibe vevő tökéletesen idegen közegben létezünk, mégiscsak feltételeznénk, hogy rejtetten vagy transzcendens módon a valóság egy minket is harmonikus rendbe ölelő hibátlan egész, akkor ellentmondanánk annak, amit korábban világosan felismertünk, és megvalósítanánk azt, amit Camus rosszállóan „ugrásnak” nevezett.

Az abszurd nem zárja ki, hogy létezzen Isten vagy valamely a világot transzcendáló igazság.<sup>23</sup> A következetes (evidencia)filozófia csak annyit állít, hogy semmi ilyesmi nem ismerhető fel, mert csak a világ rendje utalhatna rá, az viszont éppen az ellenkezőjét bizonyítja. Ezért az Istenre építő remény egzisztenciálisan káros, elméletileg pedig téves. Akik a világ káosza elől a transzcendenciához menekülnek, bizonyos értelemben öngyilkosok. Kivonulnak a világból és az élet helyett a vigaszt választják; „nem magáért

22. *Sziszüphosz mítosza*. In SzM 238-239.

23. *Sziszüphosz mítosza*. In SzM 230.

az életért élnek, hanem egy nagy eszméért, mely meghaladja, felmagasztosítja, értelmet ad neki és elárulja.”<sup>24</sup> De csődöt mondanak gondolkodóként is, mert a reményhez vezető gondolatmenetük folyamán megfélekeznek gondolkodásuk legfőbb premisszájáról. Camus szerint ilyen gondolkodó az egzisztencialista is, aki az abszurdot „csak azért bizonyítja be, hogy mindjárt szerte is foszlassa”<sup>25</sup>, hogy belőle paradox módon egy végső rendre következtessen.

A remény másik fajtája nem a transzcendenciában, hanem a jövőben pillantja meg azt a rendezőelvet, amely a jelent, még ha nyomorúságos is, legalább egy szebb jövő felé vezető út részének láttatja. Az eseményeket nem tekinti véletlenszerűnek, hanem egy szára felfűzve őket, történelmet formál belőlük, amelyben minden esemény valamilyen logika szerint egy rendbe sorolódik bele, még hozzá úgy, hogy az így kialakuló történelem egy célra irányul. „A világot mint történelmet megragadni azt jelenti, hogy keletkezésében ragadjuk meg, egységét nem adottnak látjuk, hanem létrejövőként.”<sup>26</sup> A történelmi remény a jelent leértékeli a jövővel szemben. Az ember saját élete elől egy imaginárius világba menekül. Így a jelenben minden, még a többi ember élete is, a jövő eszközévé válik. Ezzel szemben Camus úgy véli: „A jövővel vagyunk bőkezűek, ha mindent odaadunk a jelenben.”<sup>27</sup> Míg Camus vádja az egzisztencialistákkal szemben az, hogy az irracionaritást, az egyetlen bizonyosságot istenné teszik, a horizontális reményt azért marasztalja el, mert a történelmet vagy a jövőt isteníti, ráadásul – mint *A lázadó ember* bemutatja – eljövételét sok esetben embertelen eszközökkel próbálja siettetni.



24. *Sziszüphosz mítosza*. In SzM 199.

25. *Sziszüphosz mítosza*. In SzM 225.

26. Michael Lauble: *Sinnverlangen und...* 205.

27. Albert Camus: *A lázadó ember*. Budapest, 1992. 346.

## V. REFLEXIÓK

A preferenciafilozófia szubjektuma azért utasítja el a reményt, mert az egzisztenciális evidenciában feltárul számára, hogy olyan világban él, ahol máris adott az az egység, ami az esetleges remény tárgya lehetne. Az evidenciafilozófia szubjektuma pedig azért, mert az intellektuális evidencia éppen azt mondja ki, hogy a világ mindenestül ellentétes azzal, amilyennek remélhetné. Ha mégis reménye tárgyává tenné a széteső, ellenséges világot magát is harmóniába olvasztó egységét, akkor olyan dologban bízna, amiről tudván-tudja, hogy nem lehetséges. Márpedig Camus nem kíván túlmenni azon a szférán, amelyet az evidencia fénye bevilágít. Mindkét filozófiájával igennel válaszol a kérdésre: „élhetek-e azzal és csakis azzal, amit tudok.”<sup>28</sup>

E két filozófia azonban ellentétes egymással; már csak azért is, mert egymást kizáró evidenciákra támaszkodik. Az az 1943-as naplóbejegyzés, amelyben Camus arról ír, hogy felismerte *megkülönböztetésük* szükségességét, nem tanúskodik arról, hogy úgy gondolta volna, hogy az egyiket mint tévest el kellene vetnie. Ennek ellenére az 1941-ben befejezett *Sziszüphosz mítosza* említést sem tesz arról a harmóniatapasztalatról, amelyet az 1939-ben kiadott *Nász* című esszékötet darabjai anélkül hirdetnek, hogy közben az abszurditás élményét is feldolgoznák. Pedig Camus már 1936-tól tervezte egy abszurdról szóló esszé megírását, és megjelentetésével, valamint a *Közöny* és a *Caligula* keletkezésével párhuzamosan 1941 és 1946 között háromszor is újraközölte a *Nászt*. Ugyanazokban az években van tehát jelen a két evidencia, Camus mégis egymástól elválasztva tárgyalja őket, és nem kísérli meg, hogy egy magasabb igazságban szintetizálja őket. Ennek okát nem kereshetjük abban, hogy ez a magasabb egység az intellektuális evidencia értelmében lehetetlen, hiszen az abszurd szempontjából nézve maga az egzisztenciális evidenciában feltárulkozó egység is illúzió, Camus mégsem tagadja meg.

28. *Sziszüphosz mítosza*. In SzM 229-30.

Elhamarkodott volna az egymásnak ellentmondó műveket látva egyszerűen következetlenséggel vádolni Camus-t. Ez csak akkor volna felróható neki, ha bármelyik evidenciára alapozva átfogó filozófia megalkotására törekedett volna. A *Sziszüphosz mítosza* első sorai azonban jól mutatják, hogy még e részletesebben kidolgozott gondolatmenettel sem volt ilyen célja: „A következő oldalakon egy abszurd életérzésről lesz szó, amely szórványosan már fellelhető századunkban – nem pedig egy abszurd filozófiáról, amely voltaképpen még nincs is. (...) Az olvasó itt csak egy szellemi betegség leírását találja meg a maga tiszta formájában.”<sup>29</sup> Camus tiltakozott az ellen, hogy az abszurd teoretikusának tartsák. Pusztán bámulatos következetességgel és őszinteséggel mutatta be ezt az életérzést, mint ahogy kisebb esszéiben csodálatos módon volt képes érzékeltetni a harmónia élményét is. Ennek ellenére hiányérzetet kelt, hogy kísérletet sem tett a két nagyszerűen megragadott, de egymástól elválasztott léttapasztalat egymással való közvetítésére. A preferencia-, illetve az evidenciafilozófia értelmében a remény felett kimondott ítéletek így még akkor is megkérdőjelezhetőek, ha egybehanganak. A remény elutasítását ugyanis mindkét esetben egyoldalú nézőpont határozza meg. A kétfajta filozófia véleménye csak akkor erősítené vagy egészíthetné ki egymást, ha ítéletük nem éppen korlátozott nézőpontjukból fakadna.

Ha megvizsgáljuk – miként az evidenciafilozófia –, hogy *lehetséges-e* azzal és csakis azzal élni, amit tudok, fontos kérdést teszünk fel, de nem a legfontosabbat. Az igazi kérdés az volna, hogy *szabad-e* csakis azzal élnem, amit tudok, hogy emberi élet-e az, ha csak azzal élek. Az abszurd azért áll elő, mert pusztán az értelem segítségével kívánjuk megközelíteni a világot, és így gyötrelmes vonásairól képtelenek vagyunk megnyugtató módon számot adni.<sup>30</sup> A *Sziszüphosz mítoszában* Camus hamis dilemmába bonyolódik, amennyiben azt sugallja, hogy a következetesség jegyében csak két lehetőségünk van, az ész elvetése vagy az, hogy mindenben az ész ítéletének rendeljük alá magunkat. Esszéjének programját megadva kijelenti, hogy

29. *Sziszüphosz mítosza*. In SzM 194.

30. Vö.: *Sziszüphosz mítosza*. In SzM 226.

„árnyalatoknak, ellentmondásoknak, pszichológiának, amit az »objektív« szellem minden kérdésbe bele tud csempészni, nincs helye ebben a kutatásban, ebben a szenvedélyben. Csupán igazságtalan, vagyis következetes gondolkodásra van szükség. Ez nem könnyű. Könnyű következetesnek lenni. De szinte lehetetlen végig következetesnek lenni.”<sup>31</sup> Camus műve azt kívánja bemutatni, hogy lehetséges a „halálig tartó logika”. Nem világos azonban, miért kellene a logikának egyedül azokat az ítéleteket premiszálul választania, amiket a puszta ész hoz az emberi léthelyzetről. A logika annak a tudománya, hogyan lehet igaznak feltételezett állításokból más állításokat levezetni. Semmi nem indokolja viszont, hogy a kiindulópontul szolgáló tételeket csak az ész igazságai közül válogassuk.

A következő sorok csak látszólag válaszolnak erre az ellenvetésre: „Most megint azt fogják mondani, hogy az értelemnek fel kell áldoznia gőgjét, hogy az észnek meg kell hajolnia. De ha elismerem az ész korlátait, azzal még nem tagadom, csak hatalma viszonylagosságát ismerem el. Csak középuton akarok maradni, ott, ahol az értelem tiszta maradhat. Ha ebben áll a gőgje, nem látom, miért kellene lemondanom róla.”<sup>32</sup> Valóban középutat testesít meg az ész elvetése, illetve abszolutizálása között az, ha korlátozzuk az érvényét, és szavát csak meghatározott területeken tekintjük megfellebbezhetetlennek. A kérdés csak az, hogy jó-e, ha egész egzisztenciánkkal erre a területre vonulunk vissza, ha mindenben magunkra vesszük azokat a korlátokat, amelyeket az ész biztos használatának kényszerű háttárai jelölnek ki. Bár az ész megítélése szempontjából középutat jelent érvényességi körét megfelelő módon korlátozni, szélsőségbe téved, aki azt hiszi, hogy egész valóját is az ész által biztosított szférára kell korlátoznia, vagyis ha azt gondolja, életét azon a középuton kell járnia, „ahol az értelem tiszta maradhat”. A dilemma tehát, amely elé Camus kerül, nem ismeretelméleti, hanem egzisztenciális jellegű. A remény megítélése szempontjából nem az a döntő, hogy az ész tévedhetetlen vagy el kell vetni, hanem az,

31. Sziszüphosz mítosza. In SzM 200.

32. Sziszüphosz mítosza. In SzM 230.

hogy szabad-e egzisztenciámat csakis arra a szférára korlátoznom, ahol az ész biztosan ítélhet.

Camus elhatárolódik az egzisztencialista filozófusoktól, akik szerint „hiú az ész, de van még valami fölötte. Az abszurd szellem számára szintén hiú az ész, de semmi nincs fölötte.”<sup>33</sup> Csakhogy az utóbbi tétel nem következik az intellektuális evidenciából, amely csak azon szubjektum számára lehet a végső bizonyosság, amely máris az értelem álláspontjára helyezkedett. Az intellektuális evidencia nem mondja meg, miért kellene az embernek mint embernek pusztán az értelemmel beérnie, és miért ne rendelhetne valamit az értelem fölé, főképpen akkor, ha belátja, hogy korlátozott. Camus művéből nem derül ki, hogy még ha mód is van rá, miért kell vagy miért szabad csakis azzal élnem, amit tudok.

Hasonló ellenvetések tehetők az egzisztenciális evidenciára építő preferenciafilozófiával szemben is, amely az embert a szubjektum érzéki valóságára redukálja. A harmónia mégoly gyakori és intenzív tapasztalata sem igazolja önmagában azt a gondolati lépést, hogy belőle akarjunk mindent megérteni, és az élet egészét neki rendeljük alá. Camus műveiben reflektálatlan marad az a döntés, amellyel az egyik vagy a másik partikuláris evidencia mindent bevilágító hermeneutikai, sőt etikai elvvé válik, így megalapozatlan marad a reménnyel szembeni elutasítás is.

Természetesen igazságtalan volna a teljes megalapozottságot vagy egy átfogó rendszer kiépítését számon kérni egy olyan esszén, amely nem végkövetkeztetésként, hanem kiindulópontként kezeli az abszurdot,<sup>34</sup> vagy olyan írásokon, amelyek nem érvelni akarnak a harmónia, az egység létezése mellett, hanem csak a vele való találkozásról vallanak. Camus írói teljesítményét dicséri az a szuggesztivitás, amellyel olyan világokká képes formálni partikuláris tapasztalatait, amelyekben hajlamosak vagyunk saját megélt valóságunkra ismerni. Aligha lehet vitatni, hogy alapvető élettapasztalataink közül néhányat nagyon pontosan ragadott meg és érzékletesen muta-

33. *Sziszüphosz mítosza*. In SzM 226.

34. *Sziszüphosz mítosza*. In SzM 194.

tott fel. A keresztény ember sem tagadhatja, hogy néha az abszurditás érzése keríti hatalmába, mint ahogyan azt sem, hogy a világ olykor önmagában elégnek, minden vágyunkat kielégítőnek, Isten nélkül is kerek egészeknek tűnik. Ám éppen ezek az ellentétes érzések készíthetnek arra, hogy megkíséreljünk egy olyan átfogó szintézist alkotni, amelyben mindegyiknek megvan a maga helye, és a kétféle camus-i evidencia anélkül lép ki elszigeteltségéből és kerül kapcsolatba egymással, hogy tévedésként lepleződne le. Egy ilyen szintézis megteremtéséhez azonban Camus-tól már nem kapunk útmutatást.

Választott evidenciáiból Camus arra következtetett, hogy a reményről veszteség nélkül le lehet mondani, sőt le is kell, mivel méltatlan az emberhez. Csakhogy a remény kitörölhetetlenül bennünk él. Sem a harmónia, sem az értelmetlenség megtapasztalása nem oltja ki, sőt, a remény bizonyos értelemben még össze is kapcsolja őket. Az abszurdításban az egység reménye vigasztal, a harmónia tapasztalatát pedig annak reménye kíséri, hogy az értelmetlenség nem fog győzedelmeskedni felette. Az a tény, hogy reménykedünk, állandóbb és talán mélyebb evidencia is, mint a másik kettő. És miért ne lehetne őket erre az evidenciára építve úgy szintézisbe hozni, hogy a preferenciafilozófiában tárgyalt egységet mint a valódi, igazi egység ígéretét vagy előjelét értelmezzük, az evidenciafilozófia által feltárt értelmetlenséget pedig olyan jelként, amely arra int, hogy van bennünk valami, ami túlmutat azon az egységen, amit az érzéki világban való elmerülés kínál?

Camus azért polemizált a kereszténységgel, mert tévesen úgy vélte, az túl akar lépni azon, ami adott, és egy „másik országra” vágyik ahelyett, hogy hű lenne a Földhöz. Úgy látta (és talán nem csak a saját hibájából), hogy a keresztények a transzcendenciába menekülnek ebből a világból. Ám ennek az attitűdnek két lehetséges, egyaránt szélsőséges alternatíváját vizsgálta csak meg. Azt, mikor nemet mondunk a világon túlra vezető vonzásra, és „hívó szó nélkül” élünk, miként az abszurd ember, illetve azt, amikor pusztán a világból jövő hívásnak engedünk, mint Algír egyszerű lakosai. Létezik azonban egy harmadik autentikus lehetőség is, nevezetesen az, amikor a világot transzcendáló értelmet a világban tapasztaljuk meg, miként a

keresztények valójában teszik is. Krisztus követőjét a hívó szó nem szólítja ki a *világból*, mert a kereszténység a *világba* alászálló Igének, önmagát a *világban* kinyilvánító Istennek a vallása. A keresztény nem ismer rá önmagában az öngyilkosra, aminek Camus a reménykedőt ábrázolja, hiszen örömmel él a Földön, annak ellenére, hogy az örök életben is reménykedik. Azért hú a Földhöz, mert – mivel Isten is hú hozzá – már *itt és most* találkozhat azzal, akivel majd és *odaát*. Békét és üdvösséget remél – és nem csak a halál után. Új eget és új földet remél, nem pusztán túlvilágot.