

Choroba jako metafora w kontekście wykluczenia. Wariacje na temat metaforyzacji choroby w eseistyce Susan Sontag i *Dżumie* Alberta Camusa

MACIEJ KAŁUŻA *

Choroba jako metafora

W kontekście problematyki wykluczenia społecznego choroba może być z całą pewnością rozpatrywana z punktu widzenia mechanizmu psychologicznego, powodującego reakcję człowieka na konkretną – szczególnie zaś przewlekłą – przypadłość. Jednocześnie, gdyby wyjaśnienia relacji pomiędzy chorobą a wykluczeniem podjąć się z perspektywy badań nad kulturą, zauważyć można by intrygującą tendencję, którą wnikliwie zdiagnozowała Susan Sontag. W eseju z 1978 roku *Illness as Metaphor* (SONTAG 2016) badaczka zauważa bowiem gotowość kultury współczesnej do traktowania choroby jako metafory, odnoszącej się do negatywnie postrzeganych zjawisk społecznych. Uszczegóławiając swój wywód, Sontag stwierdza, że metafora choroby pełni szczególne znaczenie w dyskursie, dotyczącym relacji społeczeństwa z jednostką: „Metafory choroby używane są nie po to, by osądzać społeczeństwo jako niestabilne, lecz by wskazywać na jego represyjny charakter” (SONTAG 2016: 74). Badaczka kon-

* Uniwersytet Jagielloński | kontakt: maciej.kaluza@uj.edu.pl

Niniejsze opracowanie powstało w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2013/09/D/HS1/00873, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

centruje się na dwóch chorobach przewlekłych – gruźlicy i raku, używanych w dyskursie społecznym do stygmatyzacji negatywnych zjawisk społecznych. Zjawisko to upowszechnia się w XIX i XX wieku. Sontag zauważa, szczególnie intrygujący w świetle dalszego wywodu, związek metaforyzacji choroby z dyskursem ruchów totalitarnych XX wieku:

Współczesne ruchy totalitarne, zarówno prawicowe, jak i lewicowe, miały szczególną – i bardzo charakterystyczną – inklinację do symboliki choroby. Naziści głosili, że osoba „nieczysta rasowo” przypomina syfilityka. Żydów europejskich ustawicznie przyrównywano do syfilisu i raka, którego należy wyciąć. Metafory choroby były na porządku dziennym w retoryce bolszewików i Trocki, najbardziej utalentowany polemista komunistyczny, używał ich w wielkiej obfitości (SONTAG 2016: 81).

Odwoływanie się do chorób ciężkich, niejednokrotnie nieuleczalnych, miało oczywiście swoją wewnętrzną logikę – prowokowało bowiem reprezentantów ideologii do uzasadniania radykalnych rozwiązań. W efekcie szczególnie metafora raka była w tym kontekście dość dogodna, przyzwalała bowiem, po ukazaniu problemu w charakterze nowotworu (choroby postrzeganej ówczesnie przez pryzmat zagrożenia dla życia, wręcz wyroku śmierci), do sankcjonowania rozwiązań ekstremalnych:

[...] przez swój radykalizm jest to metafora [rak] tak bardzo tendencyjna – szczególnie przydatna dla paranoików, dla tych, którzy zamieniają kampanie w krucjaty, dla fatalistów (rak = śmierć) oraz dla odurzonych ahistorycznym optymizmem rewolucyjnym [...] tak długo, jak długo leczenie onkologiczne będzie przesiąknięte militarystycznymi hiperbolami, rak pozostanie metaforą szczególnie niepraktyczną dla miłośników pokoju (SONTAG 2016: 83).

Wywód Sontag jest intrygujący (jeśli nawet dobór przykładów i ich interpretacji jest momentami wysoce niefortunny¹), wskazuje bowiem jeden z powodów do kulturowej, nie zaś tylko psychologicznej, gotowości do stygmatyzacji tematu choroby i spychania roli człowieka przewlekle chorego poza margines. Choroba, rozumiana jako metafora, stosowana jest bowiem do uzasadnienia wykluczenia lub wyeliminowania tego, co w mniemaniu danego ustroju stanowi zagrożenie dla ładu społecznego.

¹ Sontag wskazuje przykładowo na *Oddział chorych na raka* Sołżenicyna jako przykład dzieła, w którym rak jest metaforą „ani stalinizmu, ani niczego innego” (SONTAG 2016: 82). Argumentację uzasadnia wyjaśnieniami Sołżenicyna z 1967, który bezskutecznie próbował opublikować dzieło w Związku Radzieckim – trudno jednak uznać, by wyjaśnienie to było szczególnie pomocne w interpretacji dzieła, biorąc pod uwagę fakt, iż jego celem było przede wszystkim wprowadzenie w błąd cenzury. Interpretacja redukująca dzieło Sołżenicyna do studium o konkretnej, nie zaś symbolicznej, chorobie, jest w jawnej sprzeczności z aluzjami w powieści oraz dodanymi przez autora wyjaśnieniami z aneksu.

Jednocześnie wskazać należy, że choroba – szczególnie zaś śmiertelna – wykorzystywana jest chętnie nie tylko w obrębie dyskursu politycznego państwa totalitarnego do stygmatyzacji jego domniemanych wrogów. Metafora choroby równie często służy do krytyki ustroju, co do uzasadniania jego radykalnych działań. Sontag bardzo lakonicznie wspomina w eseju o dżumie, powołując się na użycie tej choroby jako metafory przez Camusa, koncentrując się na relacji pomiędzy charakterem choroby nowotworowej a uzasadnianiem przemocy totalitarnej. Jednakże to właśnie Camus, podejmując się ukazania tego specyficznego problemu, celowo ubrał problem absurdu i jego wpływu na człowieka w metaforę śmiertelnej choroby. W kontekście rozważań Sontag uznać można, że literacki wywód Camusa uzupełnia rozważania autorki o taką narrację, w której zastosowanie metafory choroby dla opisu zjawiska zarówno metafizycznego, jak i społecznego nie ma służyć uzasadnieniu rychłego zastosowania przemocy i terroru. Przeciwnie, obydwie utwory Camusa, w których choroba jest metaforą, prowadzić mają do uzasadnienia apelu o umiar i kategoryczne odrzucenie rozwiązań skrajnych. W efekcie uznać można, że bogactwo aplikacji choroby jako metafory nie zamyka jej jedynie w roli tego, co uzasadnia czy wzmacnia potrzebę wykluczania czy usuwania jej oddziaływania społecznego. Przeciwnie, jak sądzić można po lekturze niektórych fragmentów *Dżumy* Camusa, choroba może być postrzegana jako metafora bardzo obszerna, obejmująca zarówno problem wykluczenia przez chorobę człowieka, jak i pewną propozycję przeciwdziałania takiemu wykluczeniu.

Wymiary metafory choroby w *Dżumie*

Nie jest oczywiście celem autora rozdziału streszczanie powieści Camusa czy wyliczanie możliwych interpretacji jego powieści, inicjującej drugi cykl jego twórczości, związanej z analizą problematyki buntu człowieka. Warto jednak zauważyć, że *Dżuma* powstała bardzo długo – pierwsze notatki na jej temat i manuskrypty z wstępnymi wersjami pochodzą z 1941 oraz 1942 roku, zaś jej obecnie znana wersja – do której w ostatniej chwili Camus wplatał bardzo ważne wątki filozoficzne – opublikowana została w początkach 1947 roku. Celowo podkreślono, że dzieło to uległo rozbudowie pod koniec 1946 roku, albowiem to właśnie ta zmiana² wprowadziła bardzo istotny element do interpretacji całej powieści. Lata powstawania manuskryptu, aluzje do okupacji, wskazywana w powieści data wydarzeń (lata czterdzieste XX wieku) – wszystko

² Dodany tekst to tak zwane *Wyznanie Tarrou* pod koniec części czwartej (CAMUS 2013: 641-650).

to prowadziło czytelników do poszukiwania relacji pomiędzy powieścią a rzeczywistością, skłaniając ku wnioskowi, iż ukazana w powieści choroba to hitlerowski totalitaryzm. Nic zatem dziwnego, że gdy krytykę powieści podjął w latach pięćdziesiątych Roland Barthes, zaatakował powieść właśnie za to, że choroba jest w powieści alegorią nazizmu. Alegorią – jak przekonywał – wysoce nieudaną, albowiem (wtórował mu tutaj wcześniej Jean-Paul Sartre, który ironizował o powieści w krytyce *Człowieka zbuntowanego*) nie sposób, zdaniem krytyka, ukazać historii walczącego z nazizmem ruchu oporu, ubierając wroga w maskę choroby. Ta bowiem – w przeciwieństwie do nazistów – nie stosuje kary odpowiedzialności zbiorowej, nie zrównuje z ziemią wioski w odwecie za zabójstwo dygnitarza SS, nie staje się w końcu zorganizowaną i instytucjonalizowaną formą mordy. Nie można – kończył krytykę powieści Barthes – na bazie lektury *Dżumy* przewidzieć, jak zachowaliby się bohaterowie, organizujący fikcyjne kordony sanitarne w fikcyjnym Oranie, gdyby skonfrontować ich wysiłek z realiami okupacji hitlerowskiej. Zarzuty Barthesa były bardzo cenne – tak bowiem zdenerwowały Camusa, że odpisał on autorowi, zgodnie z wytycznymi z uwagami z *Notatników* (które badacze myśli Camusa odkryli już po jego śmierci), że *Dżuma* nie jest powieścią o jednej chorobie (doprecyzowując – jej metafora nie dotyczy tylko jednego aspektu kondycji ludzkiej)³. Tu w sukurs przychodzi wyznanie Tarrou, dodane tuż przed decyzją o publikacji powieści. Bohater *Dżumy* mówi bowiem bardzo wiele o istocie choroby, z którą przyszło się konfrontować Oranowi, jasno dając do zrozumienia, że nie jest ona jedynie aluzją do skrajnego, nazistowskiego nihilizmu lat czterdziestych. Tarrou opisuje zarazę, która uderza w Oran jako eskalację czegoś, z czym on zmagał się od dawna. Choroba nie jest zatem aberracją, chwilowym kaprysem historii, ale objawem głębszego problemu, jakim jest reakcja człowieka na doświadczenie absurdu i kryzysu wartości. Tarrou zauważa:

Pewne jest jedynie, że należy zrobić wszystko, żeby nie być zadżumionym, i to tylko może nam dać nadzieję spokoju lub, w braku spokoju, nadzieję dobrej śmierci. To tylko może ulżyć ludziom

³ Myślę, że to właśnie ma na myśli Camus, gdy pisze w *Notatnikach*: „Dżuma ma znaczenie społeczne i znaczenie metafizyczne. To jedno i to samo. Taka dwuznaczność jest także w *Obcym* [*La Peste a un sens social et un sens métaphysique. C'est exactement le même. Cette ambiguïté est aussi celle de L'Étranger*]”, CAMUS 1964: 50)

i jeśli ich nie uratuje, to przynajmniej przyniesie im mniej zła, a nawet niekiedy trochę dobra. Dlatego postanowiłem odrzucić wszystko, co z bliska czy z daleka, dla dobrych czy złych powodów, powoduje śmierć lub usprawiedliwia zabójstwo (CAMUS 2013: 646)⁴.

Kontynuując swoją wypowiedź, Tarrou doprecyzowuje relacje pomiędzy tym, co w chorobie naturalne, a tym, co w chorobie społeczne:

Wiem na pewno (tak, wiem wszystko o życiu, jak pan widzi), że każdy nosi w sobie dżumę, nikt bowiem, nie, nikt na świecie nie jest od niej wolny. I trzeba czuwać nad sobą nieustannie, żeby w chwili roztargnienia nie tchnąć dżumy w twarz drugiego człowieka i żeby go nie zakazić. Mikrob jest czymś naturalnym. Reszta, zdrowie, nieskazitelność, czystość, jeśli chce pan tak to nazwać, to skutek woli, i to woli, która nie powinna nigdy ustawać. Uczciwy człowiek, który nie zaraża niemal nikogo, to człowiek możliwie najmniej roztargniony (CAMUS 2013: 647-648).

Ten fragment wymaga głębszego namysłu, ponieważ tłumaczy reakcję Camusa na zarzuty Barthesa. Dżuma jest bowiem dla autora powieści problemem bardzo uniwersalnym. Ma swój aspekt naturalny – jest nim choroba człowieka, powodująca śmierć. Reakcją na ten aspekt choroby jest protest człowieka, jego niezgoda na umieranie. Choroba nie występuje jednak we współczesnym świecie w izolacji. W reakcji na – jakby nazwał to Søren Kierkegaard – naszą *chorobę na śmierć* – szukamy punktu odniesienia. Filozofia – jak wskazywał Camus w *Micie Syzyfa* – szczególnie zaś współczesna młodemu moralistcie filozofia egzystencjalna, szuka drogi, by nadać chorobie i umieraniu oraz samej śmierci sens. Sensu tego jednakże, inicjując swoje rozważania filozoficzne, wyraźnie nie dostrzegął Camus, otwarcie wyznając w młodzieńczych esejach lirycznych, że dla niego śmierć to po prostu zamknięte drzwi⁵. Jedną z najbardziej przerażających, a zarazem najbardziej skandalicznych reakcji na ową chorobę w XX wieku było nie samobójstwo – dokonane pod wpływem utraty wiary w sens życia – ale właśnie zabójstwo, o którym mówi Tarrou. Zabójca, w przekonaniu przesyconym

⁴ Wszystkie tłumaczenia powieści Camusa podaję na podstawie tłumaczenia *Dżumy* autorstwa Joanny Guze (CAMUS 1972).

⁵ W kontekście: „Nie chcę wierzyć, że śmierć to furka do innego życia. Dla mnie, to zamknięte drzwi. [...] Jest we mnie zbyt dużo młodości, by móc mówić o śmierci. Ale wydaje mi się, że gdybym musiał o niej mówić, znalazłbym właściwie słowo pomiędzy grozą a milczeniem, aby wyrazić świadomą pewność śmierci bez nadziei [I do not want to believe that death is the gateway to another life. For me, it is a closed door [...]. I have too much youth in me to be able to speak of death. But it seems to me that if I had to speak of it, I would find the right word here between horror and silence to express the conscious certainty of a death without hope]” (CAMUS 1970: 76).

doświadczeniem absurdu uznaje, że „Wszystko jest dozwolone”⁶. Choroba, wywołana przez „naturalnego mikroba”, jakim dla człowieka od zawsze była świadomość śmierci, prowadzi ku nowej formie zarazy – powszechnej ucieczce przed chorobą w wysiłku unicestwienia wszystkich i wszystkiego, co zabójcy mogłoby przypominać o niemożliwości zanegowania fundamentalnej prawdy o naturze życia. W efekcie zarówno naziści, ale i (co Camus akcentuje od 1946 roku) komuniści uzasadniają zabijanie innych ludzi wiarą w zmianę rzeczywistości. Chorobę, którą noszą w sobie, widzą tylko u innych i za ten grzech – faktycznie powszechny – skazują innych na śmierć. Protest Tarrou przeciwko zabijaniu nie jest jedynie sprzeciwem wobec tego, co w 1946 roku – momencie składania powieści – było już tylko przerażającym świadectwem historii. Camus – co sukcesywnie będzie demaskował od 1946 roku – był coraz mocniej przekonany, że choroba totalitaryzmu istnieje nadal, a jej zorganizowana forma zadawania śmierci w postaci stalinowskich obozów koncentracyjnych jest faktem, a nie mistyfikacją, za jaką uważali ją niektórzy francuscy marksiści⁷. Dokonuje się tutaj zatem interesujący zabieg, odbywający się na chorobie, postrzeganej jako metafora. Humanista, jakim niewątpliwie był Camus, obrazuje ją jako coś uniwersalnego (o metafizycznej genezie i społecznych konsekwencjach), coś, co wymaga od człowieka wysiłku i zaangażowania woli, jeśli jej wpływ ma być ograniczony. Choroby wyeliminować ze świata nie sposób – czemu dobitnie dał wyraz Camus i to już nie posługując się metaforą – gdy w odpowiedzi na zarzuty Emmanuela d’Astiera, oskarżającego go o naiwny pacyzm, odpowiedział, że uważa on przemoc za nieuniknioną, jednak tym, na co nie może się zgodzić, jest jej uzasadnianie i legitymizacja (CAMUS 1950: 149-168). Świat jednakże – co obrazuje w wymiarze społecznym powieść Camusa – nie składa się wyłącznie z osób, pragnących ograniczenia choroby. Są tacy – jak powieściowy bohater, Cottard – którzy z dżumą chcą współpracować, dostrzegając korzyści, jakie przynosi dla ich partykularnej sytuacji panowanie zarazy. Opór człowieka przeciwko chorobie – ujętej metaforycznie w *Dżumie* pod postacią śmiertelnej zarazy – nie sprowadza się do

⁶ Zdanie „Wszystko jest dozwolone” w refleksji Camusa związane jest z jego rozumieniem postawy nihilistycznej i inspirowane powieścią *Bracia Karamazow* Fiodora Dostojewskiego. Dość często pojawia się w jego esejach filozoficznych i notatkach; szczególnie związek pomiędzy metaforą choroby a nihilizmem wyraża natomiast notatka Camusa: „Dżuma znosi sądy wartościujące [...]. Wszystko jest dozwolone” (CAMUS 1964: 83).

⁷ Camus był jednym z pierwszych humanistów francuskich otwarcie piszących w 1948 roku o obozach koncentracyjnych w Związku Radzieckim. Wcześniej zaś, w roku 1945 oraz 1946, otwarcie polemizował z wszelką apologią stalinowskich procesów moskiewskich, zgadzając się z Koestlerem, że praktyka radziecka jest niczym innym, jak działaniem w przekonaniu, iż przyszły, domniemany cel uświęci aktualne, zbrodnicze środki.

zniszczenia jej samej – bo to, jak odkrywają lekarze Oranu, zadanie niewykonalne – ale powstrzymania zabójczych konsekwencji choroby. Jednocześnie Grand, Tarrou, Rieux oraz Rambert, Paneloux odkrywają, że w walce z chorobą – przez każdego z nich inaczej postrzeganą i inaczej przeżywaną – coś ich łączy, a solidarność ta staje się istotnym elementem ich pierwotnie indywidualnego sprzeciwu, skondensowanego później przez autora powieści w swoistym *credo* jego drugiego cyklu: „Buntuję się więc jesteście” (CAMUS 1993: 25).

Rozpatrując w kontekście *Dżumy* rozważania Sontag, zauważyć można, iż różnica, jaka staje się tutaj widoczna pomiędzy filozofią moralną akcentowaną w powieści przez Tarrou a ideologią, zasada się na polaryzacji, operowaniu pomiędzy wykluczeniem (totalitaryzm stygmatyzuje chorobę i dąży do usunięcia jej poza nawias społeczny) a włączeniem i partycypacją (filozofia uznaje chorobę za nieusuwalny element kondycji ludzkiej, ale apeluje o ograniczanie jej społecznych, negatywnych konsekwencji w imię wspólnego dobra). Na tej samej osi Camus zaznaczył, iż w obrębie ideologii na temat owej choroby dialog jest niemożliwy, że ideologia skazuje ludzi na milczenie, szczególnie zaś takich, którzy w przekonaniu rządzących odpowiedzialni są za chorobę. Sprzeciwem wobec legitymizacji zbrodni i wyrazem owej partycypacji i włączenia będzie zatem dialog i tylko wówczas, gdy ludzie będą się szczerze ze sobą komunikować, zyskają możliwość – jak bohaterowie *Dżumy* – konfrontacji z zagrożeniem⁸. Dialog ten nie odbywa się jednak pomiędzy ludźmi, przekonanymi o swojej „czystości”. Podążają oni bowiem, zdaniem Camusa, za, skądinąd paradoksalną, konstatacją Tarrou, który zauważa, że pragnie być niewinnym mordercą. Zwrot ten tłumaczy stosunek autora do owej uniwersalnej, zmetaforyzowanej choroby. Z jednej bowiem strony Tarrou pragnie zachować niewinność, wynikającą z przekonania, że choroba nie jest jego dziełem, a czysto ludzką kreacją. Z drugiej jednakże choroba, szczególnie zaś w formie powszechnej zarazy, wymaga działania, które prowadzić może ku zbrodni. Dylemat ten – jak walczyć z epidemią i jej nie ulec – (przełożony na terminologię z esejów Camusa jak powstrzymać katów i nie stać się katem) w pełnej formie przedstawił Camus

⁸ Tarrou zaznacza w *Dżumie*: „Słyszałem tyle rozmowań, które omal nie zawróciły mi w głowie i które zawróciły w głowach innym w wystarczającym stopniu, by zgodzili się na morderstwo, że zrozumiałem: całe nieszczęście ludzi płynie stąd, że nie mówią jasnym językiem. Postanowiłem tedy mówić i działać jasno, aby wejść na dobrą drogę. A zatem mówię, że są zarazy i ofiary, i nic więcej. Jeśli to mówiąc staję się sam zarazą, przynajmniej się z nią nie zgadzam. Usiłuję być niewinnym mordercą. Widzi pan, że nie jest to wielka ambicja” (CAMUS 2013: 684). Szczegóły owej potrzeby komunikacji Camus zawarł w *Człowieku zbuntowanym*, gdzie rozwija jednakże tezy, opublikowane już w 1946 roku w cyklu *Ani ofiara, ani kat* (CAMUS 1950: 143-146).

w *Sprawiedliwych*, rozważając działania Kalajewa, rosyjskiego rewolucjonisty gotowego do aktów terroru przeciwko tyranii. Rewolucjonista jednocześnie stara się chronić wartość życia ludzkiego, co wyraża jego sprzeciw, by rzucona w stronę Wielkiego Księcia bomba pochłonęła ofiarę z dzieci.

Uznając, że oddziaływanie opisywanej choroby może objąć każdego człowieka, Camus neguje podział, którym posługuje się ideologia, instrumentalnie wykorzystując metaforę. Czystość przekonań – jak wskazał w kolejnych odsłonach swojej refleksji na temat buntu – może być niebezpieczną abstrakcją, prowadzącą, pod pozorem troski o dobro i ład społeczny, do proliferacji zbrodni. Dochodzi więc w obrębie owego metaforycznego dyskursu do głębokiego paradoksu, wyrażającego się w tym, że ci, którzy rozprzestrzeniają i instytucjonalizują faktyczną chorobę, jaką jest niebezpieczna ideologia, do samego końca sankcjonują swoje działania uzasadnieniem walki z tym, co w ich przekonaniu jest śmiertelnym zagrożeniem dla ludzkości.

Od stygmatyzacji do separacji – choroba jako wykluczenie

Dyskusja Camusa o metaforze choroby rozwija refleksję Sontag o jeszcze jeden, istotny aspekt. Ideologa, która stygmatyzuje chorego, określając jednostkę jako niebezpieczną dla otoczenia, dąży do jej jak najpilniejszej separacji – wykluczenia jej wpływu na zdrową tkankę społeczną. Wyodrębnienie to, w obrębie metaforyki choroby dotyczącej *de facto* kwestii politycznych i społecznych, może przyjąć wymiar symboliczny poprzez nadanie chorej grupie stygmatyzującej nazwy, symbolu klarownie określającego jej przynależność do grupy wykluczonych. Doskonałym przykładem takiego działania są oczywiście wyszywane na ubraniach Gwiazdy Dawida, do czego zmuszano Żydów mieszkających na obszarze nazistowskiej III Rzeszy⁹. Wykluczenie może także wyznaczyć chorym obszar, w obrębie którego mogą przebywać (getto, obóz koncentracyjny). Camus wskazuje w powieści (oraz pismach z okresu publicystyki w *Combat* z lat 1944-1945), że szczególnym celem owego wykluczenia, zmuszenia człowieka do odosobnienia, jest odebranie mu przekonania o przynależności do wspólnoty, skazanie jednostki na samotność, w obrębie której nie rozpozna ona swego cierpienia jako czegoś, co łączy ją z innymi.

⁹ Aluzję do owej symbolicznej stygmatyzacji chorych zawarł Camus w dramacie *Stan obłączenia*, gdzie wszyscy dotknięci zarazą noszą znamię na ciele w kształcie gwiazdy.

Jak wynika z *Notatników*, Camus już we wczesnym okresie pracy nad powieścią postanowił poszerzyć tematykę *Dżumy* o problem separacji. Interesował go aspekt psychologiczny odosobnienia człowieka, na co wskazuje jeden z zapisków z 1942 roku:

Osoby odseparowane, tracą całkowicie zmysł krytyczny. Najbardziej inteligentni z nich mogą zostać zauważeni, jak szukają w audycjach radiowych i gazetach powodów do uwierzenia w bliski koniec zarazy, budują nieuzasadnione nadzieje i czują się wdzięczni czytając uwagi, które dziennikarze pisali raczej przypadkowo, ziewając z nudów (CAMUS 1964: 76)¹⁰.

Oczywiście, powyższy cytat może doskonale obrazować wyczekiwanie wyzwolenia przez osoby z krajów okupowanych. Metafora wykorzystana przez Camusa jest jednak znacznie bardziej obszerna, fragment ów budzi skojarzenia z sytuacją chorego na nieuleczalną chorobę, wyczekującego medycznego przełomu. Camus wskazuje, że choroba – niezależnie od tego, jak ten symbol interpretować – prowokuje człowieka do utraty gruntu pod nogami. Uwaga, którą doświadczeni przez los mieszkańcy Oranu kierują na prasę, może jednakowoż, co sugeruje kolejna notatka autora, zostać zwrócona na innego człowieka:

Tym, co rozjaśnia świat i czyni go znośnym jest poczucie wspólnoty, jakie z nim mamy, szczególnie zaś tym, co łączy nas z innymi istotami ludzkimi. Tym zaś, co powoduje utratę gruntu pod nogami jest ich obojętność albo nasza obawa, że nagle ukochani zainteresują się czymś innym (CAMUS 1964: 77).

Ponownie rozważania o zarazie, ujęte w ten sposób, nie muszą dotyczyć politycznej i społecznej warstwy problemu. Niezależnie od tego, czy dotyczy to człowieka wykluczonego z powodów politycznych czy fizycznych, chory potrzebuje bliskości, wspólnoty, przekonania o istnieniu więzi. Lęk człowieka przed śmiercią potęguje natomiast obawa, że inni odwrócą się od niego. Ten aspekt jest szczególnie ważny zarówno dla chorego – odizolowanej w getcie ofiary politycznego terroru, jak i zmagającego się z śmiertelną chorobą człowieka, potrzebującego wsparcia. Dla Camusa doświadczenie separacji, ujęte na metaforycznym, uniwersalnym poziomie, uderza w ludzkie doświadczenie codzienności, wyrывая z przyzwyczajień. Autor ukazuje ten aspekt w odniesieniu do poczucia czasu – w mieście zarazy „Ludzie oddzieleni mają

¹⁰ Przekład własny za: „Les séparés perdent le sens critique. On peut voir les plus intelligents d'entre eux chercher dans les journaux ou dans des émissions radiophoniques des raisons de croire à une fin rapide de la peste, concevoir des espoirs sans fondement et éprouver des craintes gratuites à la lecture des considérations qu'un journaliste écrivit un peu au hasard, en bâillant d'ennui” (CAMUS 1964: 76).

trudności z rozpoznaniem dnia tygodnia [*Les séparés ont des difficultés avec les jours de la semaine. Le dimanche naturellement. Le samedi après-midi. Et certains jours consacrés autrefois à certains rites*]⁹ (CAMUS 1964: 79). Czas, jego regularność i przewidywalność zostają naruszone, przerwane przez doświadczenie, rozbijające rytm codzienności. Zdaniem Camusa tym, co wyrывa człowieka z poczucia wykluczenia czy separacji jest wiara w to, że inny człowiek może dać mu szansę na wydobyć z podobnego stanu.

Doświadczenie oddzielenia jest w *Dżumie* powszechne, jednak każdy bohater przeżywa je w inny, indywidualny sposób. Izolacja Rieux od chorej na gruźlicę żony ma miejsce jeszcze przed początkiem zarazy. Rambert doświadcza oddzielenia od ukochanej w efekcie zamknięcia Oranu na czas zarazy, co prowokuje bohatera do nieudanych prób wydostania się z miasta. Doświadczenie śmierci syna zmienia sędzię Othona; ten sam fakt ostatecznego oddzielenia poprzez śmierć głęboko porusza Paneloux, prowadząc do jego głębokiej przemiany. Przejawiające się na wielu poziomach oddzielenie kieruje jednak bohaterów w tę samą stronę; odnajdują oni sens we wspólnotowej konfrontacji z zarazą pomimo świadomości nieadekwatności środków wobec założonego celu. W efekcie, samotność narzucona przez zarazę kieruje mieszkańców Oranu w stronę solidarności. Doświadczenie absurdu (dla myśliciela) i zła (dla wierzącego) źródła historycznego politycznego nihilizmu (okupacja) oraz ponadczasowego, metafizycznego problemu doświadczania niesprawiedliwości (śmierć) scalają i konsolidują buntowników, niezależnie od poglądów, przekonań i wierzeń.

Rozbudowywane, zarówno w notatkach, artykułach z *Combat*, jak i w samej *Dżumie* refleksje na temat poczucia wykluczenia, faktycznego wykluczenia i separacji ludzi – rozrzuconych po Europie przez wojnę – intymnego doświadczenia chorego, widzącego w swoim doświadczeniu element oddzielający go od świata oraz innych ludzi mogą zatem, zdaniem Camusa, być zredukowane. Tym, co szczególnie istotnie ratuje człowieka od rozpaczliwej towarzyszącej wykluczeniu, jest zrozumienie, że samotność wykluczonego nie jest wyjątkiem, że cierpienie jest, było i będzie powszechne, i wiedza o nim może stworzyć przestrzeń do dialogu z drugim człowiekiem. Nawet gdy, jak w przypadku Tarrou, walka jest ostatecznie przegrana, sam opór doświadczającego i jego gotowość do działania prowokują drugiego człowieka, świadomego wspólnoty doświadczanego cierpienia, do zwiększenia wysiłku, przeciwstawienia się rozpaczliwej – w efekcie buntu, mającego doprowadzić do tego, by przegrana nie stała się powszechną. Doświadczenie wykluczonego, odseparowanego człowieka wiąże go w tym pier-

wotnym stadium buntu (którego charakterystyką w tym samym czasie zaczyna zajmować się Camus na poziomie rozważań filozoficznych) przeciwko wykluczeniu i samotności z refleksją, że bez względu na genezę choroby – społeczną, metafizyczną czy fizyczną – to, co nas spotkało, i to, co spotyka innych, nie jest wyjątkiem. Zrozumiałwszy to, widzimy w drugim człowieku nadzieję, że zredukuje nasze cierpienie i przyniesie ulgę przez usunięcie źródła (choć często nie może tego zrobić). Jednakowoż, nie mogąc usunąć wykluczenia absolutnego (śmierci), można, według Camusa, poprzez odwagę i miłość zrobić bardzo wiele, aby walczyć z wykluczeniem – któremu (razem, nie z osobna) możemy przeciwstawić wspólnotę ludzi przekonanych, że nawet jeśli nie można wygrać z dżumą, to można zawsze wygrać z wywołaną przez chorobę samotnością.

Podsumowanie

Konkludując rozważania na temat metafory choroby, warto zwrócić uwagę na szczególny wymiar środków, opisanych w obydwu odsłonach niniejszego tekstu. Sontag, opisując instrumentalne wykorzystanie choroby jako metafory społecznej, wskazywała na radykalizm proponowanych rozwiązań. W retoryce ideologii śmiertelne niebezpieczeństwo prowokowało do wskazywania na skrajne rozwiązania; gruźlica i rak poprzez kulturowe skojarzenia prowokowały do społecznej aprobaty dla ich implementacji. Rozwiązania owe, wprowadzone w życie – posługując się już terminologią Camusa – dzielą jednakże świat na katów i ofiary. *Dżuma*, szczególnie zaś wspomniana modyfikacja zakończenia części czwartej, w postaci filozoficznej dygresji Tarrou, prowadzą ku zupełnie innemu rozwiązaniu, które rozwijać będzie Camus w finale *Człowieka zbuntowanego*. W efekcie, w obrębie tej samej metafory choroby, sprzeciwiwszy się konsekwencjom myślenia, które dla realizacji swoich celów uzasadnia każde działanie, proponuje się tutaj poszukiwać wartości, miary i ograniczenia dla działania, mogącego przynieść cierpienie. W porządku społecznym apele te powinny zatrzymać chorobę przed rozprzestrzenieniem się na jej kontestatorów, co wyraziło najpełniej Camusowskie potępienie kary śmierci. W porządku metafizycznym zatrzymać mają człowieka przed rozpaczą i nihilizmem, wynikających z uznania, że w kontekście pewnej śmierci człowieka jego działania (i ich ocena moralna) nie mają znaczenia. W kontekście fizycznym (który, odczytując *Dżumę* jako powieść alegoryczną i antytotaliarną, czytelnik pomija) ów apel czytać można jako wezwanie do wspólnoty z cierpiącym człowiekiem, bez przekraczającego to doświadczenie patosu i bezzasadnej nadziei.

English summary

The chapter *Illness as a Metaphor in the Context of Exclusion. Variations on a Theme of Illness Metaphorisation in Susan Sontag's essays and Albert Camus's „Plague”* by Maciej Kałuża presents two views on the problem illness considered as a metaphor in the context of exclusion. The first part introduces Susan Sontag's depiction of terminal disease as a metaphor used in political and social function of exclusion, with a particular emphasis on totalitarian discourses. In the second part the metaphor of disease is related to its use by Albert Camus in *The Plague* which has led the writer to a much more developed description of human suffering and its significance for other human beings, especially in the context of exclusion and isolation. In conclusion, Camus's insistence on solidarity is discussed in terms of a counterargument to the possible effect of exclusion and isolation.

Źródła cytowań

CAMUS ALBERT (1964), *Carnets II*, Paryż: Gallimard.

CAMUS ALBERT (1993), *Człowiek zbuntowany*, przekł. Joanna Guze, Kraków: Oficyna Literacka.

CAMUS ALBERT (1950), 'Deux réponses à Emmanuel d'Astier de la Vigerie', w: *Actuelles I*, Paryż: Gallimard.

CAMUS ALBERT (2013), 'La Peste', w: *Œuvres*, Paryż: Gallimard.

CAMUS ALBERT (1970), *Lyrical and Critical Essays*, Nowy Jork: Vintage Books.

SONTAG SUSAN (2016), *Choroba jako metafora, Aids i jego metafory*, przekł. Jarosław Anders, Kraków: Karakter.