

**Paulina Frankiewicz\***

 <https://orcid.org/0000-0002-6193-3555>

# Tragizm, absurd, paradoks – wokół słownika pojęć Waltera Hilsbechera

## Streszczenie

Artykuł stanowi próbę zdefiniowania pojęć tragizmu, absurdu i paradoksu, terminów kluczowych według niemieckiego eseisty Waltera Hilsbechera. Jest to zadanie trudne i ciekawe zarazem, głównie z uwagi na fakt, że pojęcia będące przedmiotem filozofii spekulatywnej stosunkowo rzadko podlegają skrupulatnym definicjom. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest trudność w uchwyceniu znaczenia tych terminów w sztywnych ramach.

Problemy te pojawiają się również w tekście Hilsbechera pt. *Tragizm, absurd, paradoks* z 1972 roku. Filozofia absurdu, której metodologiczne wyodrębnienie postulują, za centralne pojęcie obrała rzeczony absurd, również wymykający się ostrym definicjom. Niniejszy tekst stawia sobie za cel rekonstrukcję Hilsbecherskiego słownika centralnych dla filozofii absurdu pojęć w odwołaniu do tradycji współczesnej filozofii spekulatywnej. Umiejscawiając myśl niemieckiego pisarza w kontekście innych twórców obracających się w podobnym kontekście tematycznym i stylistycznym (takich jak A. Camus, H. Bergson), zarysują ten specyficzny nurt filozofii.

**Słowa kluczowe:** tragizm, absurd, paradoks, filozofia absurdu, Walter Hilsbecher

---

\* Mgr, Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Filozofii, ul. W.H. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź; e-mail: paulinafrankiewicz@uni.lodz.pl

Pojęcia stanowiące przedmiot filozofii spekulatywnej często wymykają się ostrym definicjom. Za przyczynę tego stanu rzeczy, w większości przypadków, nie należy brać zaniedbania autora. Znacznie częściej powodem jest trudność w uchwyceniu znaczenia tych pojęć w sztywnych ramach. Filozofia absurdu, której metodologiczne wyodrębnienie postuluję, za centralne pojęcie obrała rzeczony absurd, opierający się jednoznacznie do zdefiniowania. Interesującą próbę upojęciowania tego i pokrewnych terminów podejmuje Walter Hilsbecher w eseju pt. *Tragizm, absurd i paradoks*. Niniejszy tekst stawia sobie za cel rekonstrukcję Hilsbecherowskiego słownika centralnych dla filozofii absurdu pojęć w odwołaniu do tradycji współczesnej filozofii spekulatywnej. Umiejscawiając myśl niemieckiego pisarza w kontekście innych twórców obracających się w podobnym kontekście tematycznym i stylistycznym (takich jak A. Camus, H. Bergson), zarysuję ten specyficzny nurt filozofii.

Na wstępie Walter Hilsbecher<sup>1</sup> zauważa, że epitety *tragiczny*, *absurdalny* i *paradoksalny* zdają się określać (to samo) rudymentalne doświadczenie człowieka, „[znającego je] od dawna, które – odkąd je zna – próbuje ominąć i do którego jednak wszystkie próby ominięcia prowadzą”<sup>2</sup>. Dla zobrazowania tej trójki pojęć autor odwołuje się do postaci Edypa, którego los i nieudolną walkę z przeznaczeniem rozpatrujemy w kategoriach tragizmu. Przykładając do losu greckiego bohatera miarę „czystości zamiarów i wielkości klęski”, nazwalibyśmy jego postać tragiczną. Starając się jednak zachować, właściwe bogom, dystans i szerszy ogląd sytuacji, tragiczny wymiar przewinień Edypa maleje, a tragizm niebezpiecznie zbliża się do komizmu. Ocena położenia jednostki pozostaje więc kwestią przyjętej w tym celu perspektywy. Konkluduje Hilsbecher: „jest rzeczą zastanawiającą, jak oba pojęcia bliskie są możliwości wymiennego ich traktowania”<sup>3</sup>.

Pisze dalej eseista: „»tragizm« i »komizm«: te pojęcia znajdują się na rucho-  
mej skali, której wartości określa współczucie człowieka dla samego siebie. Nie tylko wielkość klęski decyduje – także gotowość człowieka do uznania wielkości za wielką”<sup>4</sup>. W latach 60., kiedy jego tekst pierwszy raz ukazuje się drukiem, Hilsbecher stawia tezę, jakoby współczesny mu człowiek był już zmęczony tym poczuciem klęski i wzdragał się przed określaniem syzyfowego trudu życia mianem

1 Walter Hilsbecher (1917–2015) był niemieckim pisarzem i eseistą, autorem licznych audycji kulturalnych. W Polsce właściwie nieznany. Zbiór *Tragizm, absurd i paradoks. Eseje* opublikowany w 1972 roku to wybór Stefana Lichańskiego dokonany z tomów *Wie modern ist die Literatur* (1965) i *Schreiben als Therapie* (1967).

2 W. Hilsbecher, *Tragizm, absurd i paradoks. Eseje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 170.

3 Tamże.

4 Tamże.

„tragicznego”<sup>5</sup>. Mimo to doświadczenie życiowego zawodu miałyby pozostawać niezmienione. W tym miejscu warto odnotować uwagę Macieja Kałuży, który zauważa, że, wyłączając chrześcijańską myśl o absurdzie<sup>6</sup>, „wraz z pytaniem o tragizm ludzkiej egzystencji otwiera się możliwość pytania o absurd”, a te kategorie są do siebie genetycznie zbliżone<sup>7</sup>.

W dalszej części Hilsbecher niuansuje znaczenia pojęć tragizmu i absurdalności (egzystencji). Píše: „Wydaje się, że człowiek, który pojmował swój los tragicznie, miał wobec siebie więcej cierpliwości niż ten, dla którego daremne szamotanie się z syzyfową pracą bytu pogrążone jest w świetle absurdu”<sup>8</sup>. Uwagę zwraca metaforyczny, poetycki język eseisty. We wspomnianym już tekście Kałuży wzmiankuje o właściwościach języka wypowiedzi absurdystów (którą można rozciągnąć na autorów piszących o absurdzie również „z zewnętrznej” perspektywy), uzasadniając sięganie po środki literackie specyfiką podejmowanej materii<sup>9</sup>. Nie bez znaczenia pozostaje również sposób rozumienia terminów, jakimi Hilsbecher się posługuje. Niektóre z nich – w filozofii obarczone specyficznymi znaczeniami – w analizowanym tekście autorstwa nie-filozofa, użyte zostały w sposób nieprecyzyjny. Tak na przykład, występujące w przywołanym zdaniu „szamotanie się z syzyfową pracą bytu” zawiera jedno z fundamentalnych pojęć filozoficznych: *byt*. Jak przypuszczam, autor nie miał zamiaru odwoływać się w tym przypadku do ontologii, *byt* należałoby tu rozumieć bardziej potocznie, jako istnienie, życie ludzkie (byt ludzki).

Praca syzyfowa, powszechnie znany związek frazeologiczny, odsyła natomiast do greckiego mitu, którego bohaterem jest Syzyf – wyrokiem bogów skazany na wieczne wtaczanie kamienia na szczyt góry. To praca daremna, „bezużyteczna

5 W tym eseju, jak i w całym zbiorze, Hilsbecher dokonuje także diagnoz literaturoznawczych. W kontekście tragizmu zauważa, że słowem tym posiłkujemy się już tylko w historycznym znaczeniu, że w literaturze nie udają się już wielkie tragedie, a komedie to jedynie ich zwyrodniałe formy („farsy, absurdalne parable”). Tamże, s. 171.

6 W przypadku myślicieli chrześcijańskich, takich jak Søren Kierkegaard czy Karl Jaspers, przejście do absurdu nie następuje. Filozofowie ci znajdują ukojenie dla swojego tragizmu w wierze. Nadzieja, której źródłem jest absolut, zagłusza poczucie absurdu. Zdaniem Alberta Camusa, jest ona nieuprawniona, bowiem zafatyszowuje rzeczywistą sytuację jednostki wrzuconej w świat.

7 M. Kałuży, *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2016, s. 11.

8 W. Hilsbecher, dz. cyt., s. 171.

9 Jak zauważa Kałuży, „forma wyrażania się wobec absurdu – możliwości, że sens życia nie jest obiektywnie dany, że egzystencja ludzka jest zagadką, tajemnicą, labiryntem, z którego wydostanie się może okazać się niemożliwe – wpływa na język wypowiedzi myślicieli. Sięgali oni po środki literackie, estetyzując rozejście pomiędzy poszukującym sensu i jego doświadczeniem” (M. Kałuży, dz. cyt., s. 14).

i bez nadziei”<sup>10</sup>, a więc bezsensowna – gdy tylko Syzyf zbliża się do szczytu, kamień stacza się w dół. Przywołanie w tym miejscu Syzyfa jest również odwołaniem do Alberta Camusa, czołowego absurdysty, twórcy pojęcia filozofii absurdu, który rozumienie absurdu wyłożył w programowym zbiorze esejów pt. *Mit Syzyfa*. Sytuacja, w jakiej znalazł się grecki bohater stanowi metaforę pojęciową<sup>11</sup>, w której abstrakcyjna kategoria życia została skonceptualizowana poprzez drogę (w tym wypadku, z uwagi na okrutność losu, trafniej mówić o tułaczce). Dodatkowo, wędrówka Syzyfa jest wieczna<sup>12</sup>, co odzwierciedla kolejną konceptualizację: czasu jako cykliczności. Powszechnie kojarzymy czas z ruchem, jednak od współczesnego bardziej adekwatne wydaje się tu starożytne pojmowanie czasu, mające właśnie cykliczny, cyrkulacyjny charakter. Zapętłona (wieczna) tułaczka (życie) Syzyfa (człowieka absurdalnego) sugestywnie te intuicje wyraża.

Podjęwając próbę dogłębnego scharakteryzowania absurdalności, Hilsbecher nawiązuje do łacińskiego źródłosłowu tego terminu (*absurdus*), odnajdując w nim „posmak przesytu i wstępu”<sup>13</sup>. Warto cofnąć się dalej: *absurdus* pochodzi od łacińskiego *surdus*, co oznacza: głuchy, cichy, głupi<sup>14</sup>. Najpewniej czerpiąc z tej etymologii, świetnie znający języki i filozofię starożytną Camus, scharakteryzował narodziny absurdu jako efekt „konfrontacji: ludzkiego wołania i bezsensownego milczenia świata”<sup>15</sup>. Hilsbecher posiłkuje się Camusowskim pojęciem *człowieka absurdalnego*, którego definiuje jako „tego, kto swoją sytuację nazywa absurdałną”. Jego cechą konstytutywną miałyby być niezgoda na własny tragizm (Hilsbe-

10 A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2004, s. 165.

11 Wskazując na metaforę pojęciową, odwołuję się do nurtu językoznawstwa kognitywnego wyłożonego przez Gorge’a Lakoffa i Marka Johnsona w książce pt. *Metafory w naszym życiu*. Zgodnie z podstawowymi założeniami tego spojrzenia na metaforę, jej istotą jest „rozumienie i doświadczanie pewnego rodzaju rzeczy w terminach innej rzeczy”. Autorzy zwracają uwagę na to, iż stosowanie metafor jest „normalnym”, konwencjonalnym sposobem myślenia, nawet jeśli nie zawsze jesteśmy tego świadomi, a „metafory tkwią w systemie pojęć człowieka”. Systemem tym posługujemy się, by myśleć i działać, stąd metafory mają ponadjęzykowy charakter. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 27–28.

12 Píše Camus: „Za pogardę dla bogów, nienawiść śmierci i umiłowanie życia [Syzyf] zapłacił niewypowiedzianą męką: całe istnienie skupione w wysiłku, którego nic nie skończy” (A. Camus, dz. cyt., s. 166). To cytat o tyle znamienity, że wskazuje na życie (rozumiane jako własne trwanie) jako nadrzędną wartość absurdystów. Uprzedzając późniejszy wątek, Camus w końcowym uzasadnieniu odrzucenia samobójstwa jako sposobu wyjścia z absurdalnej sytuacji pisze: „Określiłmy pewien sposób myślenia. Teraz chodzi o to, by żyć” (A. Camus, dz. cyt., s. 119).

13 M. Kałuża, dz. cyt., s. 12.

14 A. Camus, dz. cyt., s. 87.

15 W. Hilsbecher, dz. cyt., s. 171.

cher pisze, że ma on „dość swojego tragizmu”<sup>16</sup>. Jest to nazwana i zdefiniowana w *Micie Syzyfa jasność widzenia*, polegająca na (samo)świadomości i konieczności buntowania się wobec absurdu na przekór z góry wiadomej klęski. Mimo ewidentnego odniesienia do myśli Camusa, niemiecki eseista nie zdecydował się *explicito* wskazać źródła pochodzenia tych i kolejnych ustaleń. Z tego powodu, warto choć skrótowo przywołać „oryginalną” charakterystykę człowieka absurdalnego.

Według Camusa, bohater absurdalny nie szuka sensu życia w ogóle, ale możliwości egzystencji ze świadomością braku sensu, jednocześnie odczuwając potrzebę jego posiadania. Nie istnieje zatem jeden obiektywny sens; sensów jest tyle, ile istnień ludzkich. Absurdysta nie odrzuca *a priori* pytania o sens, ale bada, co wynika z braku możliwości kategoriycznego orzekania o sensowności i celowości ludzkiego życia. Człowiekowi absurdalnemu towarzyszy poczucie bezsensu egzystencji i sytuacji, w jakiej się znalazł. W tym sensie należy rozumieć uznanie absurdu za punkt wyjścia, hipotezę pomocniczą, nigdy jako konkluzję. Kluczowym etapem jest afirmacja – pogodzenie się z rozdzwięciem ciągle obecnym w relacji ja – świat i (z góry skazana na porażkę) próba samodzielnego nadania sensu swojemu życiu, czego nie może za jednostkę uczynić Bóg, władza, ojczyzna czy inna siła. Nie należy jej jednak utożsamiać ze zgodą, pisze Camus: „absurd ma sens tylko o tyle, o ile się na niego nie zgadzamy”<sup>17</sup>. Świadomość kondycji ludzkiej współlistnieje z potrzebą jej zmiany<sup>18</sup>; akt wyzbycia się oczekiwania na nadejście sensu stanowi miarę ich wielkości, bo „aby wypełnić ludzkie serce, wystarczy walka prowadząca ku szczytom. Trzeba wyobrazić sobie Syzyfa szczęśliwym”<sup>19</sup>. Człowiekiem absurdalnym może być każdy, istotna jest, będąca zaletą mędrców, jasność widzenia.

W dalszej części eseju Hilsbecher rekonstruuje odrzucenie przez człowieka tragizmu na rzecz absurdu. U człowieka absurdalnego znika nieuprawniona nadzieja, nie ma złudzeń nawet co do odroczonego *katharsis*.

Tragiczny koncept jego bytu powtarzał się zbyt często, by wierzył on jeszcze w *katharsis*. Nadzieja, pewna doza wiary, jaką jego poprzednik wiązał z *katharsis*, skurczyła się do minimum. Z udręczonym, wymuszonym śmiechem patrzy na siebie, jak wtacza kamień na zbocze, który pod samym szczytem znów wyślizguje mu się

16 M. Kałuża, dz. cyt., s. 59.

17 Camus zaznacza przy tym, że, po pierwsze: raz doświadczywszy absurdu, nie sposób od niego uciec i po drugie: sens tego doświadczenia tkwi jedynie w braku przyzwolenia na absurd. Nie deprecjonuje rozumu jako takiego, a jedynie wykazuje jego zawodność. Konstatacji sprzeczności dokonuje rozum ludzki; świata poznać nie można, co nie zmienia faktu, iż jest to nadrzędny cel człowieka. Dlatego rozum pozostaje dla Camusa najwyższą instancją. P. Wójs, *Rozum w filozofii egzystencji*, Universitas, Kraków 2013, s. 54–56; A. Camus, dz. cyt., s. 90.

18 M. Kałuża, dz. cyt., s. 33.

19 A. Camus, dz. cyt., 169.

z rąk. Na to, żeby uśmiechać się, brak mu swobody wobec samego siebie. Od dawien dawna trudno nam z uśmiechem patrzeć na nasze klęski. W literaturze tragedie przeważają nad komediami – jak patos nad mądrością<sup>20</sup>.

Patos człowieka absurdalnego Hilsbecher upatruje w uporze, z jakim ponownie wtacza na górę kamień. W sercu Syzyfa są zawziętość, gniew i bunt, a „jego oburzenie idzie w parze ze świadomością niemocy”<sup>21</sup>. Niemiecki eseista zauważa, że trudnym dla człowieka zadaniem musi być ograniczenie jego obrzydzenia do bezsensowności swoich działań (a nie do całego swojego istnienia). Pisze dalej: „[człowiek absurdalny] jest zlaicyzowanym człowiekiem tragicznym. Dla człowieka tragicznego *katharsis* stanowi sens jego klęski. Człowiek absurdalny zaprzecza temu sensowi”<sup>22</sup>. Istotową różnicę między człowiekiem tragicznym a człowiekiem absurdu stara się również nakreślić Leszek Krakowiak. W książce pt. *Absurd – pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, badacz zaznacza, iż tragiczność nie jest totalna, a człowiek tragiczny – cytując Karla Jaspersa z tekstu *O tragiczności* – „pragnie zbawienia od swej przerażającej rzeczywistości, pozbawionej tragicznego wznoszenia”<sup>23</sup>. Tragizm podszyty jest nadzieją na zapanowanie nad powszechnym cierpieniem oraz tendencją do uznawania okrutnych zdarzeń za fakty (nieszczęścia), a nie za tragedie. Taka postawa całkowicie odrzuca absurd wyzbyty z tych iluzji<sup>24</sup>.

Nie bez znaczenia może okazać się wyjaśnienie przy tej okazji specyficznego użycia terminu *sens*. Także w tym wypadku istotne w filozofii pojęcie zostało potraktowane w oderwaniu od swojej dziedziny. Jak się zdaje, sens należy tu rozumieć pozasemiotycznie, jako *doniosłość*. W dalszej części Hilsbecher wyjaśnia, że człowiek absurdalny nie wierzy w bóstwo, któremu mogłoby zależeć na poddaniu jednostki uszlachetniającemu procesowi oczyszczenia. Człowiek absurdalny ocenia to wyobrażenie jako subiektywne marzenie człowieka tragicznego, jego antropocentryczną iluzję. Zaprzeczając sensowi swojego skazanego na klęskę bytu – zauważa Hilsbecher – człowiek absurdalny nie musi zaprzeczać samemu bóstwu. Zazwyczaj się tak dzieje, jednak,

aby upewnić się o swojej absurdalności, wystarczy mu stwierdzić: bóstwo jest daleko. W każdym razie tak daleko, że bezsensowne szamotanie się człowieka nie mąci jego spokoju. Wycofało się ze sporów historii, z zamętu ludzkich losów, w dziwaczne dale. Zaginęło – może umarło. Zapomniało o Syzyfie, któremu być może kiedyś

<sup>20</sup> W. Hilsbecher, dz. cyt., s. 171.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, dz. cyt., s. 171–172.

<sup>23</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, s. 375.

<sup>24</sup> L.J. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2010, s. 11–13.

przeznaczyło wybawienie. A on, zgrzytając zębami, wypełnia nałożone na siebie prawo z niejasnym przecuciem, że nie ma już żadnej nadziei<sup>25</sup>.

I w tym przypadku można dostrzec powielenie wywodu przeprowadzonego w *Micie Syzyfa*. Dla Camusa umieszczenie absolutu w filozofii absurdu jest nieuprawnioną nadzieją. Choć autor *Obcego* w żadnym z dzieł ani zachowanych osobistych pism nie zadeklarował się jako ateista, stanowczo nie zgadzał się na łaskę, czyli zbawienie od absurdu. W tym miejscu warto przywołać kolejnego badacza absurdu, Thomasa Nagela, który celnie wyjaśnia ludzkie motywacje:

Absurd wynika z poważnego potraktowania przez nas jakiejś rzeczy w istocie drobnej, nic nie znaczącej, pojedynczej. Ludzie usiłujący nadać sens swemu życiu zwykle wypatrują pewnej roli czy funkcji w czymś rozleglejszym niż ich własne jestestwo. Szukają zatem spełnienia w służbie społeczeństwu, państwu, rewolucji, postępowi historycznemu, rozwojowi nauki czy też religii i chwale Bożej. Ale taka czy inna rola w jakimś szerszym przedsięwzięciu nie może nadać życiu znaczeniu, jeśli samo to przedsięwzięcie tego znaczenia nie ma<sup>26</sup>.

Wracając do Hilsbechera, eseista odnotowuje wreszcie spostrzeżenie, u Camusa – z racji osobistego zaangażowania – nieobecne. Mianowicie: człowiekowi absurdalnemu towarzyszy poczucie wyższości nad człowiekiem tragicznym. Ta wyższość (obojętnie: rzeczywista czy rzekoma) podsyca patos człowieka absurdalnego, pozwalając mu zrównoważyć wstręt, obrzydzenie czy gniew żywione wobec bezsensu podejmowanych działań. Jej źródła należałoby, jak sądzę, szukać w (samo)świadomości jednostki oraz w chęci stawienia czoła sytuacji, w jakiej człowiek znalazł się z chwilą zaistnienia w świecie. Wobec absurdu egzystencji jednostka pozostaje całym sobą, nie ma dla niej zewnętrznego ratunku. Hilsbecher podejmuje się karkołomnego zadania rekonstrukcji rozdarcia człowieka absurdalnego:

Ale patos, wstręt, obrzydzenie i gniew to nastroje ducha: «człowiek absurdalny» jest więc daleki od »obiektywności«. Mówi: »mimo to« – ale w głębi burzy się przeciwko udręce. Stwierdza bezsensowność, ale jej nie pojmuje. W istocie wciąż jeszcze pragnie sensu, w istocie wściekły jest na to, czemu zaprzecza, spętany – i zazdrości człowiekowi tragicznemu umiejętności nadawania sensu rzeczom bezsensownym<sup>27</sup>.

Niemiecki eseista zderza się ze ścianą: absurd nie daje się zamknąć w pojęciu. Upojęciowiony absurd przestaje być absurdem. Przychylny Hilsbecherowi Kałuża

<sup>25</sup> W. Hilsbecher, dz. cyt., s. 172.

<sup>26</sup> T. Nagel, *Pytania ostateczne*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997, s. 28.

<sup>27</sup> W. Hilsbecher, dz. cyt., s. 172.

we wstępie do własnej pracy badawczej poświęconej filozofii absurdu zauważa pewne niebezpieczeństwo „podporządkowania potrzebie systematyzacji myśli odbiegającej od systematyzacji”<sup>28</sup>. To dlatego tak trudno o jakiegokolwiek ostateczne rozstrzygnięcia w tej materii.

Zdaniem autora eseju *Tragizm, absurd i paradoks*, z niespełnionej potrzeby sensu człowieka absurdalnego wynika jego dysharmonia. Oburzenie, obrzydzenie i upór utrzymują człowieka absurdalnego w takiej samej subiektywności jak ta, od której dystansował się wobec człowieka tragicznego. Dodatkowo, człowiek absurdalny żąda. Hilsbecher eksponuje roszczeniową postawę absurdalnego bohatera, który nie ma zamiaru podjąć deklarowanej próby obiektywnego pojęcia rzeczywistości. Pycha człowieka tragicznego nie opuściła go, a jedynie uległa laicyzacji<sup>29</sup>. Zatem, jeśli wiara stanowiła pychę człowieka tragicznego, pychą człowieka absurdalnego jest rozum. Jego byt jest absurdalny, czyli „nieharmonijny, niedorzeczny”, a świadomość własnej kondycji jako istoty ludzkiej tę obiektywność wyklucza<sup>30</sup>.

Eseista pochyla się nad problemem „bezstronności” wobec sprzeczności bytu jednostki. Jedynym, co obiektywnie wiadomo o życiu człowieka jest to, że rodzi się, żyje i umiera. Życie jako proces ma charakter całkowicie jednostkowy, nie jest możliwe bez osobistego zaangażowania. Hilsbecher podejmuje próbę objaśnienia życia, posiłkując się figurą koła. Powraca więc motyw cykliczności, życie jako koło zostaje wprawione w ruch z chwilą narodzin jednostki. Autor zauważa, że kluczowe pozostaje apogeum drogi, trwanie pomiędzy, to, co dzieje się w momencie, gdy życie jednostki „zakreśla widzialne koło [czasu], które wychodzi z niewidzialnego i w niewidzialne uchodzi”<sup>31</sup>. Kwestia tego, co było „przed” oraz tego, co nastąpi, kiedy życie jednostki zatoczy koło pozostaje u Hilsbechera tajemnicą, której nie stara się zgłębić. Eseista zaznacza dwa punkty zwrotne życiowego procesu. Pierwszym z nich jest moment, w którym jednostka „na szczycie bytu, w apogeum orbity kołowej (...) zaczyna się domyślać symetrii swojego życia: oddalenie od początku, powrót do początku”<sup>32</sup>. To moment dorosłości, cezura oznaczająca świadomość czasu, który upłynął i tego, który pozostał. Wówczas do człowieka dociera, „co oznacza byt”<sup>33</sup>: pozbawienie osłaniającego ciepła, pomocy – zda-

<sup>28</sup> Kałuża wymienia również innych autorów wnikliwych analiz absurdu. Są to: Zygmunt Adamczewski (*The tragic protest*), Al Alvarez (*The Savage God: a study of suicide*), Józef Leszek Krakowiak (*Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*) i Neil Cornwell (*Absurd in literature*), M. Kałuża, dz. cyt., s. 14–15.

<sup>29</sup> W. Hilsbecher, dz. cyt., s. 172–173.

<sup>30</sup> Tamże, dz. cyt., s. 173.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Dalej rozumiany jako konkretne ludzkie istnienie.



nie na własne siły, samotność, trzeźwość, chłód”<sup>34</sup>. Drugim punktem zwrotnym jest „przejsie z czynnej i trzeźwej fazy wypróbowywania bytu, (...) do której się przystosował, (...) w wiek starczy, zmierzch życia, powrót, oddalenie się od życia”. Przychodzi chwila, kiedy zaburzają się proporcje: czas, jaki pozostał jednostce do przemierzenia pełnego koła kurczy się. Kiedy sił witalnych ubywa, pojawia się świadomość nadchodzącego kresu, a wraz z nią dociera do nas (tym)czasowość ludzkiego bytowania.

Hilsbecher tworzy wizję człowieka obejmującego swoje życie głębokim namysłem. Takie podejście zbieżne jest z postawą samoświadomego mędrca postulowaną przez Camusa. Zdaniem niemieckiego eseisty

[jednostka] zdaje sobie sprawę, że w tych punktach zwrotnych koło ujawnia swój niepokój wewnętrzny, napięcie, które go podtrzymuje i które mu zagraża. I stara się wyjaśnić sobie, z czego składa się to napięcie, jaka siła je wytwarza, między jakimi biegunami przepływa<sup>35</sup>.

Autor odnotowuje, że ta zaczerpnięta z fizyki terminologia służyć ma przybliżonej jedynie analogii. Tymczasem przechodzimy do sedna Camusowskiego *Mitu Syzyfa*. Kiedy Camus pisze: „Jeden jest tylko problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo”, Hilsbecher – konsekwentnie bez odwołania się do kanonicznego dla filozofii absurdu tekstu: „W tym miejscu jego [człowieka absurdalnego] rozważań budzi się myśl, że napięcie życia, bytu, jest może opętane tym samym [co między przeciwnymi biegunami] pędem do samounicestwienia”<sup>36</sup>. W kolejnych zdaniach Hilsbecher rozwija tę myśl w duchu Camusa:

Kto wie, czy życie nie dąży do przemierzenia w najkrótszym czasie, najkrótszą drogą odległości od miejsca swojego początku do miejsca swojego powrotu. Człowieka ogarnia poczucie tajemnicy czasu, przemiany ponadczasowości w czas. Ale nie chciałby zastępnąć w uwielbieniu tajemnicy, póki nie wyczerpie możliwości swojego badawczego umysłu. Jak to, zadaje sobie pytanie (jeśli tak jest rzeczywiście: jeśli byt jest rzeczywiście opanowany pędem powrotu najkrótszą drogą do swojego początku) – czymże wówczas jest życie, czemu nie ginie, co utrzymuje życie przy życiu, jaka siła opiera się pragnieniu samounicestwienia?<sup>37</sup>

34 W. Hilsbecher, dz. cyt., s. 174.

35 Tamże.

36 Tamże.

37 Tamże, s. 174–175.

Stojąc w pierwszym punkcie zwrotnym – zauważa Hilsbecher – tj. chcąc z wieku dziecięcego wejść w wiek męski, coś niewypowiedzianego trzyma jednostkę przy życiu. Pisze eseista:

Przypomina sobie swoje rozdarcie na dwie zaprzeczające sobie siły. A ponieważ – w apogeum orbity życia (...) – skłania się do ogarnięcia wzrokiem życia jako całości (...), powiada sobie: jakaś tęsknota za początkiem, pociąg zwrócony wstecz musiał przeciwdziałać pędowi poza próg. I [człowiek absurdalny] wyciąga wniosek, że byt zmieszany jest z tych dwóch sprzecznych sił: pędu poza byt i pociągu do niebytu. Uświadamia sobie, że to podwójne zaprzeczenie bytu oznacza byt<sup>38</sup>.

Ma przy tym człowiek absurdalny poczucie linearności czasu; wie, że jego życie przebiega naprzód. Jednostka wpisana jest w czas; mimo poczucia niespełnienia w chwili, w której w danym momencie się znajduje, nie może się z niego oswobodzić. Hilsbecher konkluduje: „pęd poza byt i pociąg do niebytu zaprzeczają sobie, ale nie niszczą się. Małeńka nadwyżka pędu utrzymuje cyrkulację życia przy życiu. Jest tajemnicą, przed którą kapituluje badawczy umysł”<sup>39</sup>.

Zaproponowane przez autora umieszczenie życiowego procesu w centrum refleksji może odsyłać do kolejnego tropu myśli spekulatywnej: filozofii życia, czyli nurtu światopoglądowego rozwijającego się od końca XVIII do początku XX wieku. Za szczególnie istotny dla interpretacji eseju *Tragizm, absurd i paradoks* uznają dorobek dwóch myślicieli tego prądu: Wilhelma Diltheya i Henriego Bergsona. Dilthey trafnie charakteryzuje kluczowy termin życia: „Życie to fakt podstawowy, który stanowić musi punkt wyjścia wszelkiej filozofii. To jest to, co znamy od wewnątrz; to jest to, poza co nie możemy się cofnąć”<sup>40</sup>. W rozwinięciu przywołanej myśli wyjaśnia, że życie jednostki jest dla niej wewnętrzne, a zatem istnieje w jej świadomości, jest świadomością. Dilthey nazywa to duchową żywotnością, która jako ekspresja przejawia się w świecie wytworów ducha. Z trudnej do zdroworozsądkowego zanegowania konstatacji – życie znamy od wewnątrz – wynika wskazana przez autora eseju, wokół którego oscyluje niniejsza praca, niemożność bezstronności. Hilsbecher na tym etapie się zatrzymuje, natomiast Dilthey, ojciec nauk humanistycznych, wskazuje drogę obiektywizacji<sup>41</sup> namysłów nad życiem. W dużym skrócie, byłaby ona możliwa dzięki perspektywie historycznej, z jakiej należy patrzeć na świat wytworów ducha. Zadanie

<sup>38</sup> Tamże, s. 175.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 266.

<sup>41</sup> Badacze myśli Diltheya mówią o obiektywizacji, jednak bardziej precyzyjnym określeniem byłaby intersubiektywizacja jednostkowych refleksji nad życiowym procesem.

humanistyki, nazywanej również nauką o duchu – zdaniem Diltheya – polega na zrozumieniu tego świata, co jest możliwe dzięki sztuce interpretacji (konceptcja koła hermeneutycznego). Przedmiotem filozofii życia (i humanistyki w ogóle) jest proces rozumienia<sup>42</sup>, dzięki któremu życie samo wyjaśnia siebie „we własnych głębiach”. Diltheyowski proces rozumienia zawiera element irracjonalny, nauki o duchu nie oferują obiektywnego, czysto rozumowego poznania.

Irracjonalne pierwiastki w filozofii stanowiły ważny aspekt myśli Bergsona – krytyka nowożytnego racjonalizmu. Jego zdaniem, matematyczno-racjonalistyczne myślenie rozbija świat na podmiot (obserwujący, dążący do ścisłego opisu) i przedmiot (poddawany instrumentalnemu opisaniu). Efektem takiego binarnego postrzegania rzeczywistości jest uprzedmiotowienie – natury i człowieka. Bergson, jako filozof życia, chcąc oddać mu sprawiedliwość, proponuje zmianę percepcji na tę wychodzącą od przeżycia wewnętrznego. Wprowadza pojęcie *pędu życiowego*, *energii życiowej* (fr. *élan vital*), stanowiące odpowiednik starożytnego *arché*. Rzeczywistość jest w nieustannym ruchu, to działanie, stawanie się. Istnieją dwa rodzaje ruchu – pisze autor *Ewolucji twórczej* – wznoszący się ruch życia i opadający ruch materii. Ewolucja życia kieruje się przeciwko materii, dzięki czemu przechodzi w coraz wyższe formy. Darwinizm okazuje się niewystarczający, ważna jest również gwarantowana przez życie świadomość. Twórcza ewolucja *élan vital* nie ma określonego planu. Dana na początku jedność życia, energia życiowa, rozszcza się coraz bardziej, dzięki czemu życie ewoluuje, rozpadając się na nowe formy. Dysharmonia gatunków rośnie, życie jest żywiołem, którego nie da się okiełznać. U Bergsona kluczowe okazują się dynamizm i spontaniczność życia możliwe dzięki odrzuceniu mechanicyzmu i finalizmu. Aby uchwycić przepływ strumienia życia, Bergson wprowadza pojęcie trwania, rozumianego jako ciągle twórcze falowanie, mieszczącego w sobie przeszłość i zapowiadającego przyszłość. Strumień życia można pojąć jedynie w przeżyciu wewnętrznym, dzięki intuicji.

Silna inspiracja Bergsonem widoczna jest w eseju Hilsbechera. Dwa przeciwstawne siły wyróżnione przez niego w procesie życia (uświadamiane sobie przez jednostkę w momencie zwrotnym) odpowiadają Bergsonowskim rodzajom ruchu. Pęd poza byt można utożsamić ze wznoszącym się ruchem życia, natomiast pociąg za niebytem z opadającym ruchem materii. Autor eseju *Tragizm, absurd i paradoks* podziela również istotę świadomości w procesie życiowym. Bliskie jest mu wreszcie osadzenie życia w czasie i podporządkowanie porządku czasowego (przeszłości, teraźniejszości i przyszłości) nadrzędnej kategorii (trwania) życia<sup>43</sup>. Czerpanie

<sup>42</sup> Cel ten odróżnia nauki humanistyczne od przyrodniczych, nastawionych na wyjaśnianie rzeczywistości za pomocą zasady przyczynowości.

<sup>43</sup> Wątek ten bardziej szczegółowo poruszam w dalszej części tekstu.

przez Hilsbechera z rezerwuaru filozofii życia – w Diltheyowskim i Bergsonowskim wydaniu – jawi się zatem jako więcej niż prawdopodobne.

Docieramy wreszcie do fragmentu, w którym Hilsbecher zestawia ze sobą wszystkie pojęcia z tytułu swojego eseju. Afirmując koegzystencję zaprzeczających sobie pędu poza byt i pociągu do niebytu oraz „maleńką nadwyżkę pędu” zapewniającą trwanie życia, ogłasza kapitulację badawczego umysłu. To kolejna „tajemnica”, której rozwikłania Hilsbecher się nie podejmuje.

Ale – powiada sobie [człowiek absurdalny] – nic z tego nie zmienia faktu, że byt zaprzecza sam sobie, że ze swojej natury jest sprzecznością: paradoksalną. Z tej nieodmiennej, nieodwołalnej paradoksalności – stwierdza – wyrasta tragizm człowieka, jego komizm, jego absurdalność. W poznaniu tej paradoksalności zobiektywizował swój tragizm, swoją absurdalność. Odebrał tragizmowi patos, absurdalności udrękę, staje bezstronnie wobec nagich faktów swojego paradoksalnego, sprzecznego bytu, który w jego oczach złożony jest dwóch utajonych, przybierających różnorodne maski żądź śmierci, który podtrzymywany jest przez jedną, rozdartą na dwoje żądź cudownego prapoczątku i otchłani<sup>44</sup>.

W powyższym słowach dotychczasowa praca terminologiczna Hilsbechera – dość nieostra, ale jednak konsekwentna – została przez niego samego zakwestionowana. Tragizm eseista utożsamia z absurdalnością i komizmem, odrzucając uprzednio punktowane niuanse. Fragment ten można interpretować na (co najmniej) dwa sposoby. Droga pierwsza – sceptyczna – jest daleka od uzasadnienia jego obecności w tekście z uwagi na potoczne i wyjątkowo nonszalanckie użycie objaśnianych wcześniej terminów. Takich konstrukcji zdaniowych nie spodziewalibyśmy się po humaniście, który ledwie kilka stron wcześniej deliberował nad różnicami między tymi terminami. Druga – życzliwa autorowi – możliwość interpretacyjna sugeruje pojawienie się tego akapitu jako efekt przemyślanego zabiegu, który ma utwierdzać w wyartykułowanym już przekonaniu o niemożliwości systematyzacji dotyczących absurdu rozważań. Jest to sposób o tyle przekonujący, że poprzedzony przez Hilsbechera kilkustronicowym wysiłkiem precyzowania znaczenia tytułowych terminów. Okazuje się zatem, że o bycie można mówić tylko metaforycznie.

Ostatnia już część eseju oddala się od egzystencjalnej linii absurdalnego wywodu Camusa, nadając jej rys ontologiczny. Odwołując się do pojęcia czasu, Hilsbecher wyjaśnia odkrytą przez człowieka absurdalnego paradoksalność. Skoro byt (istnienie ludzkie) rozgrywa się w czasie i jest doczesnością, można mówić o identyczności bytu i czasu. Teza ta pozostaje w zgodzie z naszymi intuicjami, bowiem życie i czas konceptualizujemy w ten sam sposób: jako ruch. Człowiek doświadcza

---

44 W. Hilsbecher, s. 176–177.

czasu w trzech jego wymiarach: terażniejszości, przeszłości i przyszłości, jednak – zdaniem Hilsbechera – „nasza terażniejszość” zmieszana jest z przeszłości i przyszłości. „Jesteśmy «teraz» patrząc jak bóstwo o dwóch obliczach naprzód i wstecz. Przeszłość ukazuje się w spojrzeniu wstecz, przyszłość popycha nas naprzód: w przeciwieństwie obu tych sił doświadczamy terażniejszości bytu”<sup>45</sup>. Zatem terażniejszość znosi się na rzecz przeszłości i przyszłości.

Autor eseju *Tragizm, absurd i paradoks* zauważa, że byt uświadamia sobie w człowieku swoją sprzeczność. Jednostka realizuje go, kiedy dochodzi do pierwszego punktu zwrotnego koła bytu. Terażniejszość rozpuszcza się w przyszłości i przeszłości, dzięki czemu człowiek jest w stanie zapanować nad pokusami tych czasów. Pokusą przyszłości jest niecierpliwość, przeszłości: opieszałość lub gnuśność. Pokusy te – zdaniem Hilsbechera – miałyby zakłócać przenikanie się przeszłości i przyszłości, a noszenie w sobie zbyt dużo jednej z pokus nieść ryzyko zerwania więzi między tymi planami czasowymi. Więź tę eseista charakteryzuje jako „elastyczną i rozciągliwą, [która] opieszałego podciąga, niecierpliwego powstrzymuje, w zależności od stopnia rozciągliwości łagodnie albo boleśnie”<sup>46</sup>. Tę część wywodu, w której próżno upatrywać jasnych punktów, Hilsbecher kończy stwierdzeniem, że więź między przeszłością a przyszłością może dotyczyć jednostek, jak i całych epok.

Przewrotny esej *Tragizm, absurd i paradoks* zamyka konkluzją:

Poznanie paradoksalności bytu obiektywizuje poczucie ludzkiego tragizmu i absurdalności. Odbiera mu udrękę buntu, stanowi *katharsis* przed wszelką *katharsis*. Stawia przed człowiekiem zadanie odważenia się na byt w sposób nowy i nietragiczny, zaleca mu próbę wyostrenia swojego instynktu, swojej inteligencji przeciwko pokusom niecierpliwości i opieszałości. Narzuca mu nowy stosunek do pońęt władzy, próżności i otępienia. Nakłada na człowieka obowiązek, na poziomie świadomości, jakiego wymaga, oddania wszystkich możliwości swojej świadomości w służbę umiaru. Żąda od niego odwagi tłumienia zarozumiałości pokorą, ambicji rezygnacją, pośpiechu spokojem. Wzywa go do zapobieganiu ospałości, obojętności zapałem. Żąda od niego dystansu wobec samego siebie, w którym tradycyjny gest tragiczny łagodnieje w uśmiech, stapia się aureola i uzalanie nad sobą. Poznanie paradoksalności bytu ukazało mu, w jaki sposób byt przeniknięty jest podwójną śmiercią. Daje mu do zrozumienia, że trzeba go kochać podwójnie: nie z łączyciwością tego, kto żyje w ciągłym strachu, że coś może go ominąć, lecz w świadomości, że przedziwo czasu, w którym żyjemy (...) oddycha ponadczasowością: tajemnicą i czynną substancją czasu<sup>47</sup>.

45 Tamże, s. 176.

46 Tamże.

47 Tamże, s. 177.

Za wskazówkę interpretacyjną może tym razem posłużyć tytuł eseju – *Tragizm, absurd i paradoks*. Kolejność występujących w nim terminów zdaje się nieprzypadkowa. Na początku niniejszego tekstu przytoczyłam uwagę o warunkowaniu pojawienia się pytania o absurd uprzednim pytaniem o tragizm. *Novum* stanowi natomiast wprowadzenie paradoksu jako kolejnego elementu tytułowej triady. O ile bowiem tragizm nie zwykło utożsamiać się z absurdem, absurd i paradoks traktowane były w zasadzie synonimicznie<sup>48</sup>. Hilsbecher proponuje odmienną ewolucję. Wychodzi od poczucia tragiczności życia, jak rzekłby Miguel de Unamuno, stanu, w którym jednostka ma nadzieję na płynące z wiary *katharsis*. Kolejną fazę rozwoju świadomości reprezentuje człowiek absurdalny, któremu poświęcona została największa część tego tekstu. Bohater absurdalny wyposażony w jasność widzenia odrzuca wszelkie *katharsis*, oceniając wiarę w oczyszczenie w kategoriach ułudy. Pojawia się wreszcie człowiek paradoksalny, w mojej opinii, raczej idealizacja, idea regulatywna niż faktyczna deskrypcja stanu mentalnego jednostki. Taki człowiek przyjmuje *katharsis* wyższego rzędu („*katharsis* przed wszelką *katharsis*”), które miałyby polegać na spełnionej obiektywizacji poczucia tragizmu i absurdu egzystencji. Hilsbecherowska projekcja człowieka paradoksalnego zakłada możliwość osiągnięcia w życiu umiaru. Pokora, rezygnacja z wygórowanych ambicji i spokój postulowane przez niemieckiego eseistę sugerują stoiczkie wpływy w tę część jego koncepcji. Poza szeregiem wymogów, jakie jednostka musi spełnić, by odnaleźć złoty środek (tłumienia instynktownych, pochopnych zachowań, przyjęcie aktywnej postawy, nabranie dystansu wobec siebie i świata), fundamentalne znaczenie otrzymuje świadomość paradoksalności, sprzeczności bytu, która bynajmniej nie ma być wyjątkowa dla człowieka-mędrca, ale raczej totalna, wpisana w porządek natury.

Zaledwie kilkustronicowy tekst Waltera Hilsbechera okazuje się ciekawą refleksją poruszającą fundamentalne dla filozofii absurdu kwestie. Niemiecki eseista, mimo, a może dzięki, braku filozoficznego wykształcenia łączy w swoim wywodzie wątki zaczerpnięte od autorów takich jak Albert Camus, Wilhelm Dilthey czy Henri Bergson; można u niego znaleźć elementy filozofii życia i stoicyzmu. Brak wskazania *explicite* źródeł inspiracji może być zastanawiający, jednak samo zainicjowanie dialogu między wspomnianymi filozofami i nurtami jest, w mojej opinii, cennym zjawiskiem. Na uwagę zasługują także autorskie uwagi Hilsbechera, które dotąd nie zostały wyartykułowane w tekstach absurdystów ani w pracach badaczy ich myśli (a przynajmniej mnie nie udało się do nich dotrzeć). Dystans

---

<sup>48</sup> Z różnicowaniem znaczenia pojęć absurdu i paradoksu spotkałam się w przypadku badań poświęconych Fiodorowi Dostojewskiemu. W poświęconej mu monografii Michała Kruszelnickiego, Dostojewski nazywany jest *wielkim paradoksalistą*. W filozofii spekulatywnej termin *paradoks* poprzedza *absurd*, który pierwotnie miał jedynie logiczno-językowe konotacje. Hilsbecher zrywa z tym niepisany porządkiem.

i zewnętrzna perspektywa autora eseju *Tragizm, absurd i paradoks*, nieznanego, a z pewnością zapomnianego w obecnych czasach, może okazać się orzeźwiająca i rzucać nowe światło na filozofię absurdu i współczesną refleksję egzystencjalno-antropologiczną w ogóle.

---

## Bibliografia

- Camus Albert, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przekł. Joanna Guze, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2004.
- Dilthey Wilhelm, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przekł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.
- Hilsbecher Walter, *Tragizm, absurd i paradoks. Eseje*, przekł. Sławomir Błaut, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972.
- Jaspers Karl, *Filozofia egzystencji*, przekł. Dorota Lachowska i Anna Wołkowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990.
- Kałuża Maciej, *Elementy filozofii absurdu w dramaturgii Alberta Camusa*, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2016.
- Krakowiak Leszek J., *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2010.
- Lakoff George, Mark Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przekł. Tomasz Krzeszowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988.
- Nagel Thomas, *Pytania ostateczne*, przekł. Adam Romaniuk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997.
- Wójs Paweł, *Rozum w filozofii egzystencji*, Universitas, Kraków 2013.

---

Paulina Frankiewicz

## Tragedy, absurdity, paradox – around Walter Hilsbecher's dictionary of concepts

### Summary

In this article, I make an attempt to define terms such as: tragedy, absurdity, and paradox as conceived of by the German essayist Walter Hilsbecher. This is a task which is both difficult and interesting, mainly because of the fact that concepts

from within speculative philosophy are relatively rarely subject to scrupulous definitions. The reason for this state of affairs lies in the difficulty to capture the meaning of these concepts within a rigid framework. These problems also appear in Hilsbecher's 1972 work titled *Tragizm, absurd, paradoks* [*Tragedy, Absurd, Paradox*]. The philosophy of the absurd – the methodological separation of which I propose – has the absurd for its central concept, but it is a concept which eludes sharp definitions, too. This article aims to reconstruct Hilsbecher's vocabulary of concepts crucial to the philosophy of absurdity in reference to the tradition of contemporary speculative philosophy. By locating the German writer's thought in the context of other authors working in a similar thematic and stylistic context (such as A. Camus or H. Bergson), I will outline this specific strand of philosophy.

**Keywords:** tragedy, absurdity, paradox, philosophy of absurdity, Walter Hilsbecher

**Paulina Frankiewicz**, doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się filozofią absurdu, postuluje jej wyodrębnienie jako nurtu z pogranicza filozofii i literatury. Animatorka kultury, właścicielka kameralnej księgarni Do Dzieła w Łodzi. Członkini redakcji czasopisma „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica”.