

UNIWERSYTET PEDAGOGICZNY

Wydział Humanistyczny

Instytut Filozofii i Socjologii

Marta Winkler

**ROLA WSPOMNIEŃ I WYOBRAŻEŃ W HISTORII ŻYCIA JEDNOSTKI
Z PERSPEKTYWY MYŚLI FENOMENOLOGICZNEJ
JEANA PAULA SARTRE'A**

praca doktorska napisana pod kierunkiem
prof. dr hab. Katarzyny Gurczyńskiej-Sady

KRAKÓW 2017

Spis treści:

Wstęp	5
1. Z ontologii fenomenologicznej.....	16
1.1. Byt i fenomen	17
1.2. Niebyt i rzeczywistość-ludzka	24
1.3. Świadomość	33
2. Rola wyobraźni i pamięci	45
2.1. Wyobrażenia i wyobrażenie	45
2.2. Wyobrażenie a wspomnienie	59
2.3. Pamięć	64
3. Wolność, relacja z <i>innym</i> i czas.....	72
3.1. Wolność.....	72
3.2. <i>Inny</i>	96
3.3. Czas	110
4. Historia życia.....	126
4.1. Autobiografia a biografia	129
4.2. Narracja	138
4.3. Kreowanie historii życia. Pamięć, wyobrażenia i narracja	146
5. Teksty autobiografizujące i biograficzne autorstwa Sartre'a	155
5.1. Autobiografia i powieść autobiografizująca	155
5.2. Powieść i dramat	179
5.3. Biografia.....	184
Zakończenie	212
Bibliografia:	224

Wstęp

Problematyką pamięci i wyobraźni zajmowali się przedstawiciele różnych dziedzin – filozofii, psychologii, socjologii, neurobiologii, teorii sztuki, czy literaturoznawstwa. Te dwa istotne aspekty kształtujące ludzką podmiotowość rozpatrywane były w wielorakich kontekstach. Niniejsza rozprawa poświęcona jest temu, w jaki sposób pamięć i wyobraźnia współkształtują historię życia człowieka.

Historia życia, póki trwa, zmienia się – nie tylko za sprawą gromadzenia nowych elementów, ale i z powodu nieustannie aktualizowanej perspektywy. Człowiek reinterpretuje własną historię. Odmienna interpretacja, powstała na przykład wskutek uzyskania jakiejś nowej wiedzy, przekształca sposób ujmowania własnej przeszłości i rzutuje na postrzeganie przyszłości. Pamięć i wyobraźnia mają w tym kontekście fundamentalne znaczenie.

Celem niniejszej dysertacji jest wykorzystanie rozważań Jeana Paula Sartre’a do ukazania wpływu pamięci i wyobraźni na kształtowanie się historii życia człowieka. Zróżnicowana aktywność twórcza i intelektualna tego filozofa, jego liczne rozprawy teoretyczne oraz dzieła literackie dają możliwość wielostronnej analizy tytułowego zagadnienia. Obszerny materiał, na który składa się dorobek francuskiego myśliciela pozwala naświetlić różne aspekty omawianego problemu. Niniejsza rozprawa nie jest jednak szczegółowym omówieniem ewolucji poglądów filozofa. Spośród jego rozważań wyodrębnione zostały jedynie wątki istotne dla zrozumienia podejmowanego zagadnienia.

Kategorią szczególnie akcentowaną i szeroko omawianą przez Sartre’a w kontekście rozważań nad człowiekiem jest wyobraźnia. Podkreślał on, że człowiek jest bytem, który wyobraża sobie świat i siebie samego na tle rzeczywistości. Dlatego też ujęcie istoty ludzkiej jako określającej siebie poprzez swój – wyobrażony – sposób istnienia i zdolnej do formowania własnego życia, stanowi podstawę rozważań poświęconych roli wyobraźni¹ i pamięci w kształtowaniu historii życia jednostki. Ludzka egzystencja została opisana przez Sartre’a jako własna nicość, która nieustannie wyrwa się przeszłości, projektuje siebie w przyszłości (w postaci możliwych form swego bycia) i jest przy tym zdolna do samoodniesienia. Takie ujęcie skłania do analizy wzajemnych relacji pomiędzy

¹ Według Sartre’a przedmiot wyobrażony jest możliwy dzięki wolności od świata realnego.

wspomnieniem i wyobrażeniem a historią życia jednostki. Historia ta sprzęgnięta jest z konkretnym człowiekiem i jego pierwszoosobową perspektywą. Zgodnie z wykładnią francuskiego filozofa rozpatrywana będzie jako byt-dla-siebie przeciwstawiony bytowi-w-sobie: tym samym historię życia przeciwstawię opowieści biograficznej.

W tym miejscu warto doformułować wyrażenie „historia życia”, by nie pozostało ono wieloznaczne. Pojęcie „historia” skorelowane jest z ujęciem retrospektywnym – czy to w rozumieniu historii jako dziejów, czy też jako swoistej relacji o przeszłości. Etymologia tego, pochodzącego z greki słowa (ἱστορία) wiąże je z kolei z pewnym dochodzeniem do wiedzy, badaniem². Stąd też tytułowe wyrażenie „historia życia” nawiązuje do tych dwóch ujęć – chodzi o dzieje konkretnej jednostki oraz sposób, w jaki ona je rozumie, jak interpretuje własne doświadczenia. „Historii życia” nie należy jednak rozumieć jako „opowieści” wyłącznie retrospektywnej. W jej obręb wchodzi również nakierowane na przyszłość projekcje czy wyobrażenia. Są nimi, między innymi, wyznaczone sobie cele, przez pryzmat których oceniane są dotychczasowe decyzje i które wpływają na dalsze działania jednostki. Historia taka, ujmowana z pierwszoosobowej perspektywy, poddawana jest nieustannej analizie i interpretacji. Zgodnie ze Słownikiem Języka Polskiego³, historię można pojmować również jako opowieść o jakimś zdarzeniu (w naszym przypadku opowieść o życiu, snutą przez pierwszoosobowego narratora). Definicja ta jest ważna, ponieważ uwidacznia to, że w obrębie opowieści – która nie jest tym samym, co relacja sprawozdawcza – daje się wyróżnić elementy fikcji. Rola „narratora” jest bowiem nie tylko odtwórcza, ale i twórcza, co stanowi istotny aspekt podejmowanego zagadnienia.

Niebezpieczeństwem, wiążącym się z nazwaniem historii życia historią właśnie, będzie tendencja do ujmowania jej jako „przeszłych dziejów życia danej jednostki”, opisu minionych losów człowieka. Istnieje skłonność redukcji „treści” życia do biograficznej „wyliczanki” – chronologicznego przedstawienia zdarzeń połączonych w związku przyczynowo-skutkowe, psychologicznych interpretacji zachowań, tudzież do ukucia z nich „opowiastki” snutej z perspektywy osoby trzeciej. W obu przypadkach człowiek ujmowany

² Por. hasło „historja” [w:] A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s. 171.

³ Por. hasło „historia” [w:] S. Skorupka, H. Auderska, Z. Łempicka (red.), *Mały słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1968, s. 225.

jest przedmiotowo – jako rzecz lub fikcyjna osoba, postać literacka „ulepiona” w obrębie wyobraźni⁴.

Użycie w tytule sformułowania „historia życia jednostki” zamiast „życie jednostki” jest zabiegiem celowym i uzasadnionym⁵. Zrezygnowanie z pojęcia „historia” wiązałoby się z utraceniem omówionego wyżej (rozjaśniającego problematykę rozważanego zagadnienia) kontekstu. Ponadto „życie” jest terminem szerokim, odnoszącym się do wszystkich organizmów żywych, a więc zarówno do ludzi, jak i do zwierząt. Należałoby wówczas zaznaczyć, że chodzi o życie ludzkie, a właściwie o życie samoświadome. O to, które nie przystaje, na przykład, do życia zwierzęcego ze względu na specyfikę ludzkiej egzystencji, jej społeczno-kulturowych aspektów (język). Mowa więc o życiu, które może być pojmowane jako przeżywane i interpretowane, jako bezpośrednio doświadczane oraz analizowane po osiągnięciu pewnego poziomu refleksji. Pojęcie „życie”, rozumiane jako pewien biologiczny proces, nie implikuje narracyjności, która z kolei jest istotnym aspektem historii i stanowi zasadniczy element podejmowanych tu rozważań.

Podążając za Ingardenem można uznać życie za proces, który charakteryzuje się pewną dwustronnością – z jednej strony pojawia się ciągłość faz, dopóki proces się toczy, z drugiej zaś można go rozpatrywać jako podmiot własności, specyficzny przedmiot, który konstytuuje się podczas samego przebiegu. Każda strona procesu może być przy tym rozpatrywana odrębnie, jako szczególny przedmiot istniejący w czasie.⁶ Podobnie jest z historią życia. Można ją analizować jako ciągłość narastających zdarzeń (zmienna i w pewnym stopniu nieuchwytna oraz niedookreślona tak długo, jak trwa) albo ukształtowany „przedmiot” posiadający określone elementy (możliwa opowieść). Pierwsza to ujmowana pierwszoosobowo i bezpośrednio doświadczana „moja historia życia”, druga to historia życia ukazywana na łamach biografii.

⁴ Rozróżnieniu pomiędzy tak rozumianą historią życia (biografią) a „moją”, historią życia (pierwszoosobowo ujętą) poświęcona jest jedna z części przedostatniego rozdziału.

⁵ Również przez wzgląd na specyficzne, językowe konotacje pojęć (używanych powszechnie w takich, a nie innych kontekstach). Dla przykładu posłużyć się można translacją tytułu jednej z powieści Guy'a de Maupassanta. *Un vie* (dosł. *Życie*) zostało przetłumaczone jako *Historia pewnego życia*. Tłumaczenie wydaje się trafne, gdyż wskazuje na opowieść o losach konkretnej osoby (w tym wypadku kobiety o imieniu Jeanne) nie zaś na jakies ogólne rozważania odnośnie życia jako takiego.

⁶ Por. P. Błaszczuk, *Proces*, [w:] A. J. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Universitas, Kraków 2001, s. 210-212.

Punktem wyjścia podejmowanych w niniejszej pracy rozważań jest ukazanie specyfiki ludzkiej egzystencji za pomocą kategorii wypracowanych przez Sartre'a (przede wszystkim w jego głównym dziele: *Byt i nicość*). Człowiek rozpatrywany jest poprzez analizę takich zagadnień jak świadomość, nicość, wolność, czas, czy relacja z *innym*⁷. Ponadto ujmowany jest jako byt-dla-siebie przeciwstawiony bytowi-w-sobie. Ta fundamentalna dychotomia widoczna jest we wszystkich rozważaniach francuskiego filozofa. Jest ona powodem specyficznego „pęknięcia” w obrębie ludzkiej egzystencji⁸.

Powyższe przeciwstawienie świadczy o dualizmie tkwiącym u podstaw ontologicznych założeń Sartre'a. Pojawia się on mimo głoszonego przezeń postulat odcięcia się od dualizmów które, jak twierdził, uniemożliwiają autentyczne filozofowanie. Myśliciel pragnął przezwyciężyć rozszczepienie „tego, co zewnętrzne (*l'exterieur*) i tego co wewnętrzne (*l'interieur*), bytu (*l'être*) i przejawu (*le paraitre*), aktu (*l'acte*), i możliwości (*la puissance*), przejawu (*l'apparence*) i istoty (*l'essence*)⁹” równocześnie głosząc istnienie takowego. Czytelnik nie powinien jednak być zdziwiony: niekonsekwencje i paradoksy pojawiają się często w jego myśli. Był on bowiem „dialektykiem, ale jak pokazuje głoszona przez niego niemożność jednoczesnego bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie, jest to dialektyka pozbawiona możliwości syntezy. Był także (...) radykalnym przeciwnikiem myślenia systemowego.¹⁰”

Ontologia Sartre'a, będąca punktem wyjścia podejmowanych tu rozważań, pozwala na dokonanie analiz fenomenologicznych i późniejsze przeprowadzenie porównań pomiędzy autobiografią (w tym autobiografią Sartre'a) i biografią¹¹. Stosowana przez filozofa metoda fenomenologiczna (określana czasem jako fenomenologia egzystencji bądź

⁷ W *Bycie i nicości* Sartre nie stosuje żadnej szczególnej notacji wyróżniającej dla pojęcia „inny” (*autre*), niemniej w niniejszej pracy, przez wzgląd na specyfikę jego użycia, zapisywane ono będzie kursywą. W języku polskim słowo „inny” używane jest jako przymiotnik albo zaimek nieokreślony wskazujący na osoby, przedmioty, właściwości, itd. Sartre posługuje się nim jako rzeczownikiem określającym drugiego człowieka, kogoś, kto nie jest mną.

⁸ Por. L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 1965, s. 21.

⁹ M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, WN Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1994, s. 15.

¹⁰ T. Gadacz, *Jean Paul Sartre (1905-1980)*, [w:] tegoż, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, tom 2, Znak, Kraków 2009, s. 464.

¹¹ Przede wszystkim biografiami autorstwa Sartre'a, takimi jak *Święty Genet*, *Idiota w rodzinie* czy *Baudelaire*, które przez wzgląd na zawarte w ich obrębie interpretacje dzieł, projektów artystycznych i postaw twórców bliższe są hermeneutyce. Por. P. Mróz, «*Wyobraźnia*». *Pierwsze dzieło młodego Sartre'a*, [w:] J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, przeł. A. Śpiewak, P. Mróz, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1998, s. 7.

fenomenologiczna psychologia) pozwala na zestawienie jego koncepcji z innymi fenomenologicznymi analizami, między innymi Edmunda Husserla¹² (z którym Sartre polemizował), Maurice'a Merleau-Ponty'ego, Maxa Schelera, Romana Ingardena czy Józefa Tischnera. Pomagają one rozjaśnić i uzupełnić wiele podejmowanych przez francuskiego filozofa kwestii.

Fenomenologia jest dla Sartre'a naukowym i nie krytycznym badaniem świadomości. Jej metodą jest intuicja. W polskim tłumaczeniu zamiast słowa „intuicja” używa się wyrażen: „naoczne uchwycenie” albo „naoczne ujęcie”¹³. Można tu mówić o opisie struktur świadomości transcendentalnej, opartym na wglądzie w istotę tychże struktur. Istotnym elementem metody fenomenologicznej jest „redukcja (*epoché*) polegająca na «wzięciu w nawias», «zawieszeniu» nastawienia naturalnego¹⁴”. Filozof podkreślał, że w dążeniu do uchwycenia istoty, fenomenologowie posługują się szczególnym rodzajem refleksji, jakim jest introspekcja. Zwrócił przy tym uwagę, iż kładą szczególny nacisk na jednostkowe zjawiska, nie ma przy tym znaczenia czy te mają charakter realny czy wyobrażeniowy. Do podobnych wniosków doszedł Husserl, wedle którego „«fikcja» stanowi żywioł fenomenologii, tak jak i wszelkiej eidetycznej nauki (...)”¹⁵,

Stworzenie przez Husserla metody fenomenologicznej, do której nawiązywał Sartre, wiązało się z krytyką możliwości oparcia filozofii (i logiki) na psychologii.¹⁶ Rozważania niemieckiego filozofa poświęcone tym zagadnieniom składają się na treść dwóch tomów *Badań logicznych*.¹⁷ Są one dla niniejszej pracy cenne, gdyż jak twierdzi Adam Olech: „ukazany tam nowy sposób filozofowania nie ma się zajmować przeżyciami psychicznymi

¹² Por. W. Gromczyński, *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a*, PWN, Warszawa 1969, s. 9.

¹³ Jak pisał Husserl: „istotnościowe uchwycenie naoczne jest właśnie naocznym ujęciem (*Anschauung*).” E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga Pierwsza, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, s. 20.

¹⁴ J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, przeł. A. Śpiewak, P. Mróz, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1998, s. 137-138. Za nastawienie naturalne uważał Sartre (idąc za Husserlem) oparcie się na założeniach realistycznych. Jest ono charakterystyczne dla różnych dziedzin nauki, w tym psychologii.

¹⁵ E. Husserl, *Idee...*, s. 209.

¹⁶ Por. L. Kołakowski, *Husserl – filozofia doświadczenia rozumiejącego*, [w:] B. Baczeko (red.), *Filozofia i socjologia XX wieku*, Część II, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 275-277.

¹⁷ M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna Warsgraf, Warszawa 2003, s. 18-23.

jako objawami realnego indywiduum psychofizycznego, lecz ma być podejściem eidetycznym, ma chwycić istotę tych zjawisk (...).¹⁸”

Perspektywa ta bliska była myśli Sartre’a, według którego zarówno istota świadomości, jak i skorelowane z nią znaczenia i sensy, wymykają się psychologii. Badanie znaczeń stanowi domenę logiki, natomiast dociekania poświęcone świadomości (w tym świadomości znaczeń) przynależą do fenomenologii. Psychologia ujmowana jest przez Sartre’a jako dziedzina wychodząca od badania faktów (w tym analiz genetycznych) ku formułowaniu pewnych praw. A jako taka – pozostaje nauką niezdolną do badania świadomości i procesów z nią związanych. Sartre podkreślał, iż „należy analizować zagadnienia świadomości w jej własnym języku, a zagadnienia fizjologii w języku fizjologii¹⁹”. Nie oznacza to jednak, że negował istotną rolę eksperymentu i indukcji, właściwych badaniom psychologicznym. Zauważał niemniej, że dostarczyć mogą informacji niepełnych, niezrozumiałych, a czasem wręcz sprzecznych. Bez wiedzy odnośnie tego, co jest badane łatwo o błąd. Intuicyjny wgląd w istotę uznawał za skorelowany z doświadczeniem. W odniesieniu do wyobrażeń pisał na przykład:

gdy ustanowi się już warunki, jakie dany stan psychiczny powinien spełniać, by w konieczny sposób być wyobrażeniem, to pozostaje tylko przejść od tego, co pewne do tego, co prawdopodobne i poddać badaniu doświadczenie, by uzyskać wiedzę co do tego, czego może nas ono nauczyć o wyobrażeniach takimi, jakimi przejawiają się ludzkiej świadomości.²⁰

Sartre nie deprecjonował więc zupełnie dociekań psychologicznych. Swe rozważania poświęcone wyobraźni i wyobrażeniu określał mianem psychologii fenomenologicznej. Podkreślał, że w swej codziennej egzystencji, świadomość refleksyjna styka się i obcuje z przedmiotami psychicznymi, które są niczym wzory i motywy na tkaninie. Odczuwamy radość, przyjemność i one, owe fakty psychiczne, stanowią przedmiot psychologii.

Dociekania psychologiczne, czy psychologiczne eksperymenty, do których nawiązywał filozof, i do których odwołuję się w niniejszej pracy (przede wszystkim w części poświęconej pamięci) współkształtują, obok rozważań fenomenologicznych i analiz

¹⁸ A. Olech, *Wstęp*, [w:] tegoż (red.), *Psychologizm, antypsychologizm. W setną rocznicę wydania «Logische Untersuchungen» Edmunda Husserla*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2001, s. 8.

¹⁹ J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 121.

²⁰ Tamże, s. 138.

krytycznoliterackich, tok następujących po sobie wywodów. Sartre traktował cudze rozważania jako swoistą „skrzynkę z narzędziami”, która może okazać się pomocna przy kształtowaniu własnego stanowiska²¹. W obrębie niniejszej rozprawy podobną metodę stosuję w odniesieniu do jego dociekań. Kategorie wypracowane przez filozofa posłużą mi jako narzędzia dokonania analiz w odniesieniu do historii życia jednostki. Zaznaczyć przy tym należy, że w równej mierze inspirował się on dziełami filozofów, jak i pisarzy²². Wziąwszy pod uwagę specyfikę rozpatrywanego zagadnienia pójdzie za jego przykładem, również i w tym aspekcie, wydaje się wzbogacającym dociekania przedsięwzięciem.

Dorobek francuskiego filozofa jest niezmiernie bogaty. Podejmowane w niniejszej pracy rozważania oparte są przede wszystkim na dziełach filozoficznych, tekstach autobiograficznych i biografiach (monografiach poświęconych francuskim pisarzom) jego autorstwa. Uzupełnione zostały one o odniesienia do pozostałych dzieł literackich Sartre’a, do dzieł literackich innych autorów (przede wszystkim analizowanych przezeń pisarzy) oraz do tekstów mogących zdać sprawę z osobistej perspektywy człowieka, takich jak listy, dzienniki czy wywiady.

Jak wspomniano, tam, gdzie jest to uzasadnione, pojawiają się nawiązania do tekstów krytycznoliterackich i literackich filozofa. W jego powieściach, opowiadaniach i dramatach odnaleźć można bowiem rozważania o charakterze filozoficznym. Niektórzy interpretatorzy myśli Sartre’a twierdzą, że większość jego dzieł ma nieokreślony charakter i wymyka się jednoznacznym klasyfikacjom. Ta różnorodność i nieschematyczność utrudniająca „zaszufladkowanie”²³ zdaje się wskazywać na cechy osobowości samego autora.

Najwięcej zastrzeżeń pojawia się w odniesieniu do „literackości” dzieł Sartre’a. Powszechnie uznaje się, że do prac filozoficznych zaliczyć można jego wczesne teksty fenomenologiczne (takie jak *Transcendencja Ego*, *Wyobraźnia*, *Wyobrażenie. Psychologia fenomenologiczna wyobraźni*, czy *Szkic o teorii emocji*), *Byt i nicłość* oraz *Krytykę rozumu dialektycznego*. Przypisuje się im „literackość”, która negatywnie wpływa na ich naukowy

²¹ Por. H. Puzko, *Od tłumaczkę*, [w:] J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, przeł. H. Puzko, Spacja, Warszawa 1996, s. 13.

²² Por. T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...* s. 462.

²³ Por. J. Colombel, *Jean-Paul Sartre – Un homme en situations*, tome 1, Le Livre de Poche, Paris 1985, s. 19-20.

charakter²⁴. Pogląd taki stoi w opozycji do opinii Simone de Beauvoir, według której Sartre wcześniej zrozumiał potrzebę wprowadzenia radykalnej dystynkcji pomiędzy trzema dziedzinami twórczości jaką jest filozofia, literatura i krytyka literacka. Niekonsekwencję stylistyczną uważał za duży mankament dzieła każdego rodzaju.²⁵

Do tej opinii niełatwo jest się jednoznacznie odnieść. Trudno rozstrzygnąć na czym polega różnica pomiędzy dziełem literackim, a filozoficznym. Trudno wyznaczyć nieprzekraczalną granicę pomiędzy nimi. Hanna Puszko twierdzi, że: „problem miejsca filozofii w całym dziele Sartre’a oraz problem relacji między filozofią a literaturą pozostają nadal otwarte²⁶”. Zgodnie z jej opinią – a przeciwstawnie do opinii Simone de Beauvoir – fakt ich przenikania wynika ze świadomej strategii myśliciela; jego syntezyującego ujęcia filozofii i literatury. Dzieła filozoficzne miały stanowić swoisty wstęp i zawierać program (opis metody i słownictwo techniczne), którego urzeczywistnieniem były pozostałe prace²⁷. Taki charakter mają przede wszystkim prace biograficzne, stanowiące zarazem krytykę literacką, jak i analizę przebiegu życia i postaw prezentowanych przez wybranych przezeń francuskich pisarzy – Jeana Geneta, Charlesa Baudelaire’a i Gustawa Flauberta²⁸. Różnogatunkowe dzieła „dopełniają” się ukazując myśl jednego człowieka. Tym samym stają się elementami historii jego życia (wykwitem jego działalności twórczej).

Niniejsza rozprawa zbudowana jest z pięciu części. Trzy pierwsze poświęcone są analizom filozoficznym, dwie ostatnie odnoszą się przede wszystkim do tekstów autobiograficznych i biografii, których Sartre był autorem.

W pierwszym rozdziale omówione zostają wypracowane przez Sartre’a kategorie ontologiczne, stanowiące fundament jego rozważań filozoficznych. Jego treść oparta jest, przede wszystkim, na dociekaniach wyłożonych w dziele *Byt i nicość*. Owe tytułowe pojęcia: „byt” i „nicość” stanowią ramy myśli filozofa. Wskazują one na tendencję do ujmowania

²⁴ Por. H. Puszko, «*Być Stendhalem i Spinozą...*» *Szkic o filozofii Jean-Paula Sartre’a*, WN Scholar, Warszawa 1997, s. 25.

²⁵ Por. P. Mróz, «*Wyobraźnia*»... [w:] J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 9.

²⁶ H. Puszko, «*Być Stendhalem i Spinozą...*», s. 26.

²⁷ Pokrewne stanowisko prezentuje M. Kowalska, według której Sartre’owi „filozofia, rozumiana jako dziedzina specjalnego, technicznego języka, miała (...) służyć tylko do porządkowania myśli znajdujących swój pełny wyraz w literaturze pięknej.” M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Spacja, Warszawa 1997, s. 8.

²⁸ Por. H. Puszko, «*Być Stendhalem i Spinozą...*», s. 25.

świata w sposób dualistyczny²⁹. Rzeczywistość – jak się rzekło – rozpada się na byt-w-sobie i byt-dla-siebie. Pierwszy z nich, skorelowany ze światem przedmiotów, nie zostaje przez filozofa tak obszernie omówiony. Najwięcej uwagi poświęca on bytowi-dla-siebie, czyli wolnej świadomości, która pozwala na nicość „obecną” w świecie. Dlatego też w pierwszej części niniejszej rozprawy, koncentrującej się na ontologii fenomenologicznej Sartre’a, w następujących po sobie podrozdziałach znajdują się rozważania poświęcone takim kategoriom, jak: byt (w-sobie i dla-siebie), fenomen, niebyt, rzeczywistość-ludzka oraz świadomość. Niebyt (nicość) ujmowany jest tu jako istotny korelat wolności oddzielający to, co przeszłe od tego, co przyszłe. Dzięki temu omówieniu człowiek przedstawiony zostaje jako ten, który kształtowany jest przez nicościowanie samego siebie. Kategorie, którymi podmiot się posługuje (takie jak ilość, jakość, odległość, wielkość), i za pomocą których uchwytuje świat wokół, wiążą się z jego i tylko jego – ludzką – perspektywą. Człowiek tym samym ukazany zostaje jako wolność, jako ktoś przypadkowy, a równocześnie stanowiący wszelkie wartości. Takie ujęcie człowieka wyznacza horyzont dalszych analiz poświęconych specyfice jego historii życia.

Drugi rozdział, poświęcony roli wyobraźni i pamięci w kształtowaniu życia jednostki, oparty został przede wszystkim na filozoficznych dociekaniach zawartych w *Wyobraźni* oraz dziele *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*. Niewspółmierność rozważań (o charakterze fenomenologicznym i, w pewnym stopniu, psychologicznym) poświęconych tym dwu zagadnieniom przekłada się na dysproporcję w obrębie samego rozdziału. Wnikliwe analizy dotyczące wyobraźni sąsiadują bowiem u filozofa z ledwie wzmiankowanymi odniesieniami do pamięci. Sartre rozpatruje wyobrażenia w kontekście wspomnień w sposób pobieżny skupiając się przede wszystkim na odróżnieniu tych pierwszych od percepcji i myśli, uwzględniając przy tym wpływ wiedzy i uczuć na ich kształtowanie. Kwestie związane ze specyfiką ludzkiej pamięci zostają tu więc uzupełnione o filozoficzne i psychologiczne (przede wszystkim eksperymentalne) odniesienia do prac innych badaczy.

W trzecim rozdziale znalazły się analizy poświęcone wolności, relacji z *innym* i zagadnieniu czasu. Punktem wyjścia dla tych rozważań są teksty: *Byt i nicość* oraz

²⁹ Por. V. Descombes, *Nicość w «L'Être et le Néant»*, [w]: tegoż, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1997, s. 60.

Egzystencjalizm jest humanizmem. Będący wolnością człowiek, zostaje przedstawiony jako ten, który kształtuje siebie i świat wokół. Wszystko, co robi stanowi możliwość, nie konieczność. Takie ujęcie pozwala rozważyć koncepcję człowieka jako współtwórcy własnej historii życia. Bycie owym twórcą zakłada – paradoksalnie – bycie wespół z *innymi*. Cokolwiek człowiek czyni, czyni w odniesieniu, względem *innych*, w obecności ich spojrzenia. Bycie świadomym tego zewnętrznego wpływu kształtuje ludzką perspektywę i skłania do przyjęcia określonej postawy. Perspektywa ta kształtowana jest również za sprawą ujęcia siebie jako istoty uwikłanej w czasowość. Świadomość własnego trwania, rozpatrywanie siebie w odniesieniu do swojej przeszłości i przyszłości pozwala uchwycić siebie jako swoistą (choć jeszcze nie zrealizowaną) pełnię wykraczającą poza własną aktualność. Celem tych rozważań jest ukazanie specyfiki życia ludzkiego.

By móc zakreślić szerszy kontekst i odpowiedzieć na pytanie kim jest ten, który sobie coś wyobraża i pamięta, należy przedstawić Sartre’owską koncepcję człowieka nie roniąc nic z jej złożoności. Dlatego też niniejsza rozprawa nie jest wyłącznie referatem jego poglądów. Jest próbą zrozumienia fenomenów „wyobrażania” i „wspominania” w korelacji z wiodącymi dla ontologii Sartre’a pojęciami. Innymi słowy: wykorzystana jest jako narzędzia służące rozpatrywaniu tytułowych zagadnień.

Zgodnie z tą zapowiedzią w czwartym rozdziale historia życia odniesiona zostaje do pojęcia bytu-w-sobie (rozumianego jako dzieło sztuki, zamknięta trzecioosobowa opowieść, biografia) i bytu-dla-siebie (pojętego jako nieustannie aktualizująca się, doznawana i pierwszoosobowo ujmowana „autobiografia”, skorelowana z życiem ujmowanym jako proces). Zestawienie biografii i autobiografii, ich specyficznej narracji, umożliwi zaakcentowanie pewnych elementów składających się na specyfikę historii życia. Na jej kształt wpływają również, analizowane w tym kontekście, pamięć i wyobrażenia. Czy jesteśmy zarówno bohaterem, jak i współautorem własnej historii? Jeśli tak, to jak dalece możemy ją kształtować?

Próba odpowiedzi na te pytania są rozważania zaprezentowane w ostatnim, piątym rozdziale. Jego treścią jest analiza tekstów autobiografizujących (*Mdłości, Słowa*) i biografii (monografii poświęconych Genetowi, Baudelaire’owi i Flaubertowi) autorstwa Sartre’a oraz powieści omawianych przezeń w pismach o charakterze krytycznoliterackim. Rozpatrywane dwojako – jako korelat osobistych doświadczeń autora i jako niezależne odeń historie

opisywanych postaci (samodzielnie projektujących siebie i jedynie ukazywanych przez opisującego je narratora), pozwalają na uchwycenie licznych aspektów składających się na ludzkie życie. Zanalizowany zostaje stosunek do przeszłości (pamięć) i przyszłości (projekt samego siebie) oraz wpływ wyobraźni na sposób postrzegania siebie i świata. Czy możliwym jest uchwycenie specyfiki przebiegu ludzkiego życia (aktualizującej się historii) za pośrednictwem biografii, autobiografii, powieści bądź innego dzieła literackiego? Ostatni rozdział daje odpowiedź na tak postawione pytanie.

1. Z ontologii fenomenologicznej

Odpowiedź na pytanie jakim rodzajem bytu musi być człowiek, by w sposób uprawniony rozważać jego historię jako przezeń współtworzoną (dzięki wspomnieniom i wyobrażeniom) wydaje się stanowić podstawę, bez której nie sposób uczynić zadość wymogom rzetelności badawczej. Ontologia Sartre'a jest tego typu, że struktura ludzkiego bytu opisana być może jedynie za pomocą kategorii przeciwstawnych, acz nierozzerwalnie ze sobą sprzęgniętych³⁰. Tendencja ta sprzyja różnorodnym, często sprzecznym interpretacjom (czego dowodem będzie również niniejsze opracowanie).

Sartre'owskie rozróżnienie na byt-w-sobie i byt-dla-siebie pozwala ująć człowieka jako radykalnie odmiennego od przedmiotów (rzeczy). Tym ostatnim przysługuje tożsamość – są tym, czym są. Rzecz wyczerpuje siebie w swym byciu, bez możliwości bycia czymś więcej lub czymś mniej (na przykład stół jest stołem i niczym więcej). W przypadku bytu-dla-siebie jest inaczej. Jest on sobą na sposób nie bycia sobą. Nieustannie się sobie wymyka. Nie sposób o nim powiedzieć, że jest tym, czym jest i niczym więcej. Nie tylko nieustannie się zmienia, ale sam siebie „stwarza”. Kreuje – co ważne ze względu na niniejsze rozważania – własną historię życia.

Byt ludzki konstytuuje się odnosząc się do swej przeszłości i przyszłości, a te oddziela od siebie nicość. Sartre'owska analiza niebytu pozwala nie tylko zrozumieć różnicę pomiędzy bytem-w-sobie i bytem-dla-siebie, ale stanowi podstawę rozważań nad zagadnieniem czasu (jego form), a ten wiąże ze sobą takie pojęcia, jak wspomnienie (ujęcie retrospektywne) i wyobrażenie (projekcja tego, co przyszłe). Rozważania nad nicością są ważne również ze względu na to, że na historię życia składa się nie tylko to, co pozytywnie zaistniało (czyli to, co było w nim obecne), ale i to, czego w nim nie było. To, co nieobecne (na przykład utracone) w równie dużym stopniu współkształtuje historię życia jednostki.

³⁰ Por. W. Gromczyński, *Człowiek, świat rzeczy...*, s. 255.

1.1. Byt i fenomen

Warto już na początku wskazać pewną, charakterystyczną dla XX-wiecznej filozofii tendencję, w którą wpisuje się również myśl Sartre'a. Filozofia współczesna „zrywa” z tradycją nowożytną przeformułowując pojęcia, za pomocą których określało się byt ludzki. „Zmasowanej” krytyce podlega kartezjańska koncepcja podmiotu jako poznającej monady, bytu posiadającego konstytutywne dlań wnętrze, zdolnego do introspekcji i samorozumienia. Słowami Małgorzaty Kowalskiej można powiedzieć, że „radyzalizując subiektywny, kartezjańsko-husserlowski, punkt wyjścia w filozofii, Sartre wyciąga zeń wnioski będące całkowitym zaprzeczeniem tradycji nowożytnego racjonalizmu³¹”. Podmiot staje się, na gruncie jego filozofii, zaangażowany w świat, aktywnie w nim uczestniczy jako wyzwoliciel, wydobywca sensu. W tym rozumieniu staje się podmiotem ucieleśnionym³². Tym samym Sartre umieścił świadomość (którą uznawał za aktywną, spontaniczną i wolną moc) w obrębie transcendentnego świata³³. „W każdej chwili jesteśmy rzućeni i zaangażowani w świat³⁴” – pisał. Człowiek jest więc „zanurzony w świecie”. „Wszystko jest ostatecznie na zewnątrz, wszystko, łącznie z nami, jest w świecie, pośród innych.³⁵”

Sartre podkreślał, że „konkretem jest człowiek w świecie wraz z tą specyficzną więzią łączącą człowieka ze światem, którą na przykład Martin Heidegger nazywa *byciem-w-świecie*³⁶”. Dla człowieka świat jest światem bezpośrednim. Ludzki byt jest, od samego początku, bytem w sytuacji. Wyłania się w podejmowanych przedsięwzięciach i poznaje siebie jako ich swoiste odzwierciedlenie. Człowiek odkrywa siebie w toku realizacji własnych projektów.³⁷ Jest rozumiany jako pewna całość uobecniająca się sobie.³⁸

³¹ M. Kowalska, *W poszukiwaniu...*, s. 11.

³² Por. K. Gurczyńska-Sady, *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*, Universitas, Kraków 2013, s. 11-12.

³³ Por. P. Mróz, «Wyobraźnia»..., [w:] J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 19.

³⁴ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 72.

³⁵ J. P. Sartre, *Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna*, przeł. A. Milecki, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 1965, s. 317.

³⁶ J. P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 33. Sartre inspirował się myślą Heideggera, zwłaszcza koncepcją *Dasein*, którą interpretował jako opis ludzkiego bytu charakteryzującego się wolnością. Ujęcie to było wynikiem odczytania *Bycia i czasu w duchu antropologii*.

³⁷ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 74.

³⁸ Por. J. P. Sartre, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż, *Byt i nicłość...*, s. 18.

Sartre'a określa się często mianem filozofa paradoksu, niejednoznaczności. Według Francisa Jeanson „egzystencjalizm (...) to filozofia ludzkiej dwuznaczności³⁹”. U Sartre'a jest ona szczególnie widoczna na płaszczyźnie jego rozważań ontologicznych i antropologiczno-moralnych. Człowiek ujmowany jest zarówno jako byt, jak i jego negacja (jest tym, czym nie jest). Charakteryzuje się absolutną wolnością i absolutnym uwikłaniem w przypadkowość. Jest absurdem i podstawą wszelkich wartości jednocześnie. Kowalska wiąże tę dwuznaczność z przyjętą przez filozofa metodą – starał się on bowiem odsłonić ograniczenia poszczególnych koncepcji filozoficznych i przewyciężyć przeciwstawne opcje krzyżując odmienne perspektywy – podejmował próbę ich syntetycznego ujęcia albo wykazywał niedostatki każdego ze stanowisk i niemożność ich syntezy. Na przykład w swych rozważaniach poświęconych zagadnieniu bytu krytycznie odnosił się zarówno do stanowiska idealistycznego, jak i realistycznego. Dla idealistów miarą bytu jest poznanie (nie ma innego bytu niż byt poznany) tymczasem u Sartre'a byt, choć jest podstawą poznania, sam poznaniu się wymyka. Nie godził się on także z realizmem, odrzucając istnienie relacji między fenomenem a świadomością.⁴⁰ Należy jednak pamiętać, iż myśl francuskiego filozofa nie tworzy konsekwentnego systemu. Nie odczuwał on potrzeby „bycia wiernym” raz „skonstruowanym” koncepcjom. Byłoby to poniekąd niezgodne z przyjętą przez niego koncepcją wolności⁴¹.

Paradoksy w obrębie jego filozofii świadczyć mogą o swoistych trudnościach spekulatywnego myślenia w ogóle. Sartre nie kwestionował zasad logiki, niemniej balansował na granicy jej rygorystycznych praw.⁴² Jak pisze Kowalska: „gwałt na zasadach logicznego dyskursu wynika u niego z ogromnego poszanowania tej właśnie logiki, która u zarania filozofii kazała powiedzieć Parmenidesowi, iż byt jest, a niebytu nie ma⁴³”.

³⁹ F. Jeanson, *Le problème moral et pensée de Sartre*, Seuil, Paris 1965, s. 278, cyt. za: M. Kowalska, *W poszukiwaniu...*, s. 12.

⁴⁰ J. P. Sartre, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż, *Byt i nicłość...*, s. 26.

⁴¹ Por. A. Nasiłowska, *Jean Paul Sartre i Simone de Beauvoir*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 268-269.

⁴² Por. M. Kowalska, *W poszukiwaniu...*, s. 10-12.

⁴³ Tamże, s. 12.

Byt a fenomen bytu

Tendencje dualistyczne, zwłaszcza ta, która przeciwstawia to, co zewnętrzne temu, co wewnętrzne, ustąpić miały miejsca czemuś, co określił Sartre mianem monizmu fenomenu. Na gruncie jego koncepcji wyglądy ukazujące byt nie są ani wewnętrzne, ani zewnętrzne – jako równorzędne i nie uprzywilejowane odsyłają po prostu do innych wyglądów. Podążając tym tropem można by powiedzieć, że człowiek to nie suma wyglądów zewnętrznych, skrywających „pod naskórkiem” jakąś wewnętrzną, nieuchwytną istotę odpowiedzialną za całe spektrum zachodzących w nim procesów. Żaden z tych procesów i żaden z wyglądów nie wystarczy, by pokazać czym jest człowiek – każdy bowiem ukazuje siebie i odsyła do serii innych, skorelowanych z nim, wyglądów. Żaden z nich nie wskazuje więc na coś ukrytego poza nim samym.

Bytu, wedle Sartre’a, nie sposób zredukować do syntezy subiektywnych wrażeń, dzięki którym został „uchwycony” (czyli zbioru powiązanych ze sobą przedstawień) – byłby wówczas czymś sprowadzonym jedynie do syntetycznej funkcji łączącej. Błędem fenomenalistów, zdaniem myśliciela jest to, że choć słusznie sprowadzają przedmiot do zespolonej serii zjawisk (fenomenów, nie zaś subiektywnych wrażeń niejako „nadbudowanych” na fenomenach), to niesłusznie sprowadzają go do sposobów bycia. Nie można tego robić, niemniej, jak podkreślał Sartre, byt jest zawsze bytem pewnego sposobu bycia. Ten odsłania, ale i zasłania ów byt. Bycie bytu nie odsłania się jednak samo. Ujmująca je świadomość wykracza poza byt w kierunku sensu jego bycia (nie w kierunku bycia bytu jako takiego). I właśnie sensem bycia bytu jest, dla Sartre’a, sam fenomen bycia.

W ujęciu filozofa fenomen bytu sam nie jest bytem, niemniej nań wskazuje. Fenomen bytu jest fenomenem pierwotnym, dlatego odsłania się w sposób bezpośredni. Jest uchwytywany przez świadomość w sposób, który można określić jako „rozumienie przedontologiczne” – nie będące rozumieniem pojęciowym.⁴⁴ Rozpatrywane tu rozjaśnianie sensu bytu odnosi się jednak do bytu-w-sobie (bytu fenomenu), nie zaś do bytu-dla-siebie. Wynika to z tego, że byt świadomości radykalnie różni się od bytu fenomenu. Kwestia ta,

⁴⁴ Por. J. P. Sartre, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż, *Byt i nicłość...*, s. 25. „Fenomen jest tym, co manifestuje się nam bez zapośredniczenia.” („Le phénomène est ce qui se manifeste à nous par soi-même, sans intermédiaire.”) M. Corvez, *L’ontologie phénoménologique de J.-P. Sartre*, [w:] tegoż, *L’être et la conscience morale*, Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1968, s. 12. (tłumaczenie własne)

w sposób bardziej szczegółowy, rozpatrzona zostanie w dalszej części rozdziału poświęconej odróżnieniu bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie.

Według Sartre'a fenomen nie przesłania bytu (byt nie „ukrywa się” za zjawiskami). Byt fenomenu (a fenomen ma swe ugruntowanie w bycie) wykracza poza kondycję zjawiskową. Byt fenomenu jest niesprowadzalny do fenomenu bytu. To, czym jest byt, wykracza poza poznanie uzyskane w odniesieniu do fenomenu⁴⁵. Filozof podkreślał, że byt zjawiska nie jest tożsamy z jego jawieniem się⁴⁶. Byt jest transfenomenalny – niezależny od aktów świadomości (w przeciwieństwie do fenomenu) i względem nich pierwotny. Podobnie jak przedmiot nie może być utożsamiany z posiadanym na jego temat poznanem (nie byłby wówczas niczym innym niż świadomością i „przestałby” być przedmiotem), tak bytu nie sposób zredukować do uchwyconego w poznaniu jego fenomenu.

Istotą zjawiska (fenomenu) jest jawienie się. Zakłada ono istnienie kogoś, komu się coś jawi. Dlatego też fenomen jest czymś, czego istnienie jest względne. Absolutnym jest w tym sensie, że odsłania się takim, jakim jest: „w sposób absolutny wskazuje na samego siebie⁴⁷”. Wbrew pozorom nie ma tu sprzeczności. Ponieważ każdy fenomen stanowi pewne odniesienie do zmiennego podmiotu, to bytu nie można utożsamić ze skończoną serią wyglądów. Mnogość punktów widzenia, która przysługuje podmiotom wyklucza taką możliwość. Relacja podmiotowo-przedmiotowa będzie tematem kolejnego podrozdziału.

Byt-w-sobie i byt-dla-siebie

Sartre podkreślał, że byt nie stwarza sam siebie i, w przeciwieństwie do świadomości, nie można go rozpatrywać jako będący *causa-sui*. Jest sobą i, jako taki, nie może być ani aktywnością ani biernością. Aktywny może być człowiek który, by osiągnąć jakiś cel, posługuje się biernym (wówczas) przedmiotem. Byt zawsze już jest. Nie sposób również rozpatrywać bytu w kategoriach afirmacji i negacji. Nie jest on także immanencją – jest sobą, a nie stosunkiem do siebie. Jak pisał Sartre, byt jest „włączeniem w siebie bez najmniejszego

⁴⁵ Por. tamże, s. 10.

⁴⁶ Por. tamże, s. 11. Sartre odcinał się zarówno od Berkeley'owskiej, idealistycznej formuły *esse est percipi*, jak i od Husserlowskiej koncepcji, w obrębie której *esse* noematu to tyle, co *percipi*. Krytyka Husserlowskiego ujęcia stanie się przedmiotem analizy w dalszej części rozprawy.

⁴⁷ Tamże, s. 6.

choćby dystansu. (...) Jest (...) przepełniony sobą.⁴⁸ Można powiedzieć, że byt jest wypełniony sobą „po brzegi”. Słowem, jest tym, czym jest, pełną pozytywnością. Nie ma w nim zewnętrżności, którą można by przeciwstawić jakiejś wewnętrzności. Będąc całkowitą syntezą z samym sobą, byt nie może utrzymywać relacji z tym, co nim nie jest.⁴⁹ Nie posiada czegoś, co można by określić jako „wnętrze” przeciwstawione jakiejś zewnętrżności. W tym sensie ów byt jest monolityczny, masywny, pełny i w pełni swej obecny. Z tego powodu jest niejako izolowany, to znaczy nie wchodzi, według Sartre’a, w żadne relacje z czymś, co nim nie jest. Nie może być tym, czym nie jest, nie przysługuje mu stawanie się. Stanowi więc, jak podkreślał filozof, pełną pozytywność i wyczerpuje się w byciu sobą (nie posiada zdolności do tego, by móc być czymś innym). W pewnym sensie wymyka się czasowości – jest i nawet gdy się rozpada, nie istnieje jako brak tam, gdzie był. Byt-w-sobie jest przygodny, nie może być bowiem wyprowadzony z innego bytu. Opis ów odnosi się jednak wyłącznie do bytu-w-sobie. Inaczej jest z bytem-dla-siebie. Ten jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest. Formuła: „byt-w-sobie jest tym, czym jest” przeciwstawia się formule odnoszącej się do bytu świadomości: „byt świadomości ma być tym, czym jest”.⁵⁰

Człowiek, jak twierdził Sartre, odnosi się do bytu, co dowodzi, iż nim nie jest. Jest poza sobą, wychodzi poza siebie. Świadomość, jako ekstatyczna, zdolna jest poza siebie wykraczać.⁵¹ _Wyjście to umożliwiają dwa rodzaje „ek-staz”⁵². Pierwsza spycha człowieka w dziedzinę bytu-w-sobie, druga angażuje go w niebyt.⁵³ Jak ujmuje to Katarzyna Gurczyńska-Sady: „podmiot jest (...) bytem ekstatycznym, pojmującym siebie na gruncie tego, co «poza nim»⁵⁴”.

⁴⁸ Tamże, s. 27.

⁴⁹ Por. Ks. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu...*, s. 16.

⁵⁰ Por. J. P. Sartre, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż, *Byt i nicość...*, s. 28-9.

⁵¹ Por. M. Aboulafia, *The Mediating Self. Mead, Sartre and Self-Determination*, Yale University Press, New Haven and London 1986, s. 29.

⁵² Pojęcie „ekstaza” rozumiane jest tu jako bycie na zewnątrz siebie, zgodnie ze starogrecką etymologią tego pojęcia. Por. J. W. Gogola, *Ekstaza*, [w:] M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Wydawnictwo „M”, Lublin-Kraków 2002, s. 243-244. Sartre pomija więc religijny (mistyczny) kontekst wiązany z tymże pojęciem. Zdaje się ujmować je podobnie, jak Milan Kundera w jednym ze swych esejów: „Ekstaza oznacza być «poza sobą» (...): czynność przekraczania swej pozycji (*stasis*).” M. Kundera, *Zdradzone testamenty. Esej*, przeł. M. Bieńczyk, PIW, Warszawa 1996, s. 78.

⁵³ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 80.

⁵⁴ K. Gurczyńska-Sady, *Problem samouchwytności ciała – Husserl i Sartre*, [w:] „Diametros”, 21/2009, s. 15.

Strukturą bytu-dla-siebie jest, według Sartre'a, możliwość⁵⁵ (podczas gdy byt-w-sobie nie jest możliwy ani niemożliwy, po prostu jest).⁵⁶ Istnieje on na sposób zdarzenia. Istnieje o tyle, o ile jest wrzucony w świat. Charakteryzuje go to, że pojawia się w sytuacji (podobnie zresztą jak wszystkie inne byty) jako czysta przypadkowość. Jego obecność w świecie jest jednak specyficzna – ów byt nie jest podstawą tej obecności.⁵⁷

Według Sartre'a pomiędzy bytem-w-sobie a bytem-dla-siebie istnieje konflikt. Filozof przeciwstawia istnienie aktywnej, niszczącej świadomości biernemu, „skazanemu” na zaborczą aktywność, bytowi-w-sobie. Byt-dla-siebie zdolny jest bowiem do unicestwienia indywidualnego, konkretnego bytu-w-sobie (jednak nie do unicestwienia bytu-w-sobie w ogóle). Niemniej byt-w-sobie i byt-dla-siebie nie są sobie przeciwstawne. Pozostają ze sobą powiązane, tworzą więź syntetyczną. Kwestia ta znajdzie swoją kontynuację w rozważaniach na temat relacji z *innym*.⁵⁸

Dzięki istnieniu relacji pomiędzy bytem-dla-siebie i bytem-w-sobie jest możliwe zarówno poznanie, jak i działanie. Poznanie pojawia się „w stosunku do...”, „wobec czegoś”. Obecne jest dla mnie to, co nie jest mną. Poznanie jest więc byciem bytu-dla-siebie w takiej mierze, w jakiej jest on obecnością wobec czegoś. Byt-dla-siebie pojawia się wówczas na sposób odbicia (pojawia się jako to, co nie jest danym bytem).⁵⁹

Różnica pomiędzy bytem-dla-siebie a bytem-w-sobie polega na tym, że „byt w sobie jest tożsamością (byt jest), a byt dla siebie różnicą.”⁶⁰ Dlatego, by móc właściwie zrozumieć czym jest byt-dla-siebie trzeba najpierw uchwycić czym jest, według Sartre'a, owa różnica, owo „nie”, a co za tym idzie: niebyt i nicość. Byt-dla-siebie jest określony przez niego jako swoja własna nicość. Jest ona nakazem bytu-dla-siebie, by egzystować jako byt, który nieustannie dąży do rozproszenia swego bytu, do jego „niezwartości”. Można ująć to następująco: nicość jest swoistą szczeliną, skokiem bytu-w-sobie, dzięki któremu

⁵⁵ Możliwość daje się pojąć dwojako – jako coś podmiotowego, na zewnątrz bytu (ogład, który ocenia szanse zaistnienia; możliwość taka może być syntetycznie uzgodniona jako pewien związek tego, co zewnątrznie zaobserwowane) albo jako ontologiczną strukturę tego, co rzeczywiste. Chodzi tu o drugie rozumienie pojęcia możliwości. Możliwość taka przynależy pewnym bytom (są one pewną możliwością). Byty te są podstawą własnych możliwości, utrzymują je w istnieniu. Z takiej możliwości nie sposób wyprowadzić jednak konieczności bytu. Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 124-125.

⁵⁶ Por. J. P. Sartre, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż, *Byt i nicość...*, s. 29.

⁵⁷ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 122.

⁵⁸ Por. Ks. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu...*, s. 18-19.

⁵⁹ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 228-231.

⁶⁰ T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...*, s. 475.

ustanawia się byt-dla-siebie. Skok ów pojęty jest jako ontologiczny, niekończący się akt, poprzez który byt-w-sobie degraduje się i przekształca w obecność w stosunku do siebie (zamiast w sobie). Sam siebie stwarza. Sam siebie określa jako istniejący w taki, a nie inny sposób. Nie utożsamia się jednak ze sobą. Byt ów, to świadomość.⁶¹ Jej szczegółowy opis znajdzie się w dalszej części pracy.

⁶¹ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 121.

1.2. Niebyt i rzeczywistość-ludzka

Niebyt

Istotnym dla określenia tego, czym jest byt, jest ustalenie tego czym nie jest. W filozofii Sartre'a problem niebytu jest bardzo ważny, bez niego nie sposób analizować takich zagadnień jak byt czy wolność. To właśnie nicość (nic, niebyt) odróżnia byt-w-sobie od bytu-dla-siebie, czyli to, co można określić jako świat przedmiotów od rzeczywistości-ludzkiej⁶². To nicość jest podwaliną ludzkiej wolności. Stanowi również granicę oddzielającą to, co przeszłe, od tego, co przyszłe. Pozwala odróżnić wspomnienia od wyobrażeń. Rozumiana jako pewien brak współkształtuje również historię ludzkiego życia (na przykład uwypuklając czyjąś w nim nieobecność). Skorelowana z czasowością i wolnością stanowi istotny punkt umożliwiający zrozumienie specyfiki ludzkiego życia oraz jego historii, ujmowanej jako dynamiczny i zmienny materiał – materiał nieustannie współkształtowany i interpretowany, między innymi dzięki wspomnieniom i wyobrażeniom. Analiza Sartre'owskiej koncepcji niebytu jest szczególnie istotna w odniesieniu do założenia, że jednostka ludzka konstytuowana jest przez swoiste „rozdzielenie” między „Ja” [*Je*] a „Mną” [*Moi*]⁶³.

Mamy tu do czynienia z czymś, co tylko z trudem daje się opisać, ponieważ nie jest niczym pozytywnym, lecz właśnie dystansem, pustką, szczeliną, czy, jak mówi Sartre, «dziurą w bycie», a mniej metaforycznie – pewnym stosunkiem, zależnym od obu członów, między którymi zachodzi, a zarazem podtrzymującym je i odtwarzającym.⁶⁴

Wedle Sartre'a niebyt nie jest jakąś pierwotną otchłanią, z której wyłonił się byt. Nie jest też przeciwieństwem bytu. Jest bytu zaprzeczeniem. Nicość czerpie z bytu całą swą sprawczość – nawiedza byt. Niebyt w stosunku do bytu jest czymś pochodnym, późniejszym

⁶² Pojęcie „rzeczywistości-ludzkiej” (pisane w obrębie niniejszej pracy, podobnie jak w *Bycie i nicości...* Sartre'a, z łącznikiem) zostanie szerzej omówione w dalszej części rozdziału.

⁶³ W *Transcendencji Ego...* Sartre odróżnił „Ja podmiotowe” [*Je*] od „Ja przedmiotowego” [*Moi*]. Zastosowane przez niego zaimki osobowe zostały tu przetłumaczone (kolejno) na „Ja” i „Mnie”, niemniej aby zachować pojęciową adekwatność, w dalszej części rozprawy tłumaczyć będę oba jako „Ja” zaznaczając (jeśli będzie to konieczne), o które „Ja” chodzi. Używana przeze mnie forma zapisu (dużą literą i w cudzysłowie) jest taka, jak w *Bycie i nicości...* Sartre'a.

⁶⁴ K. Pomian, *Sartre'a metafizyka literatury*, [w:] tegoż, *Człowiek pośród rzeczy. Szkice filozoficzne*, Czytelnik, Warszawa 1973, s. 235.

logicznie – najpierw jest bytem ukonstytuowanym, następnie zaś bytem zaprzeczonym. Niebyt zakłada byt, żeby go zanegować. Jest negacją, która sięga samego jądra bytu.⁶⁵ Każda negacja odnosi się, jak podkreślał filozof, do jakiejś treści. „Pustka jest zawsze opustoszona z czegoś. (...) Niebyt jest opustoszony z bycia.”⁶⁶

Według Sartre’a należy odróżnić negację zewnętrzną od wewnętrznej. Negacja zewnętrzna ujawnia się pomiędzy dwoma bytami (i jest ustanowiona przez jednego świadka). Negacja taka jest powiązaniem bez transformacji tych bytów w coś innego (bez ich wzbogacania czy też odbierania im jakiś jakości). Przykładem może być sformułowanie: „Ta książka nie jest kałamarzem”. Negacja wewnętrzna zachodzi pomiędzy dwoma bytami w taki sposób, że zanegowanie pierwszego bytu staje się określeniem drugiego przez wzgląd na to, czym ów byt nie jest. Przykładem są słowa: „Nie jestem ładny”. Cechy negatywne mogą charakteryzować byt i stanowić jego rzeczywisty opis⁶⁷. Ów drugi typ negacji dotyczy wyłącznie bytu-dla-siebie. Tylko on może być określony przez rodzaj bytu, którym nie jest. Pojawienie się negacji wewnętrznej w świecie (na przykład w sformułowaniach typu: fałszywa perła, niedojrzały owoc, nieświeże mięso) jest możliwe dzięki bytowi-dla-siebie i jest pochodną jego specyficznej perspektywy.

Ukonstytuowanie siebie jako niebędącego jakimś bytem jest możliwe tylko wówczas, gdy (choćby w niewielkim stopniu) ma się pojęcie tegoż bytu. Nie można wskazać na różnicę odnośnie bytu, o którym nic się nie wie. Nie można także definiować siebie w odniesieniu do przedmiotu, który jest pozbawiony jakiegokolwiek związku z bytem, który próbuje się w zanegowaniu doń określić. Wartości zanegowane uobecniają się w bycie-dla-siebie, dlatego należy je uważać za konstytutywny (choć nie jedyny) warunek tegoż bytu.⁶⁸

⁶⁵ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 46-7.

⁶⁶ Tamże, s. 47.

⁶⁷ W tym kontekście warto sobie zadać pytanie czym różni się użycie negacji do określenia samego siebie od użycia stwierdzeń niezanegowanych. Czym różni się wypowiedź „Nie jestem ładny” od sformułowania „Jestem brzydki”, skoro ich treść zdaje się być (niemal) taką samą? Czy osoby opisujące siebie w sposób „negatywny” odmawiają sobie przyznania pewnych cech, podczas gdy te ujmujące siebie „twierdząco” w sposób pozytywny akceptują własne cechy? Jak dalece użycie określonych sformułowań jest tu przypadkowe? Jedne i drugie wiążą się z porównywaniem siebie z *innymi* – pierwsze zdają się wskazywać na kontrast, drugie na podobieństwo, ale zawsze są to określenia w odniesieniu do *innych*. Cechy „wyłaniają się” w perspektywie porównawczej (na przykład bycie niskim, wysokim, szczupłym, opalonym, aktywnym, leniwym, pracowitym, itd.).

⁶⁸ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 231-233.

Sartre podkreślał istotną rolę aktu negującego, „dzięki któremu wolność bytu-dla-siebie konstytuuje spontanicznie swój byt.⁶⁹”

Niebyt pojawia się w związku z relacją człowieka ze światem. Jawi się w obrębie ludzkich oczekiwań. Pytając o byt (niejako czekając na jego odsłonięcie) zakłada się ewentualność niebytu⁷⁰. Posiada się „pewne poprzedzające sąd rozumienie niebytu.⁷¹” Zakładając kruchość bytu zakłada się równocześnie możliwość jego niebytu. Według filozofa pamiętać jednak należy, że zniszczeniu ulegają poszczególne byty, nie byt w całości. Zniszczenie jest pochodną swoistego odniesienia człowieka do bytu. Niemniej, choć „dokonuje się” przez człowieka, pozostaje obiektywnym faktem.

Odcięcie, wyodrębnienie pewnego bytu z całości Sartre określił jako nicościowanie [*néantisation*]. W rezultacie dany byt jest jakimś konkretnym „tym” z wyłączeniem wszystkiego innego, słowem: jest tym, a poza tym – niczym⁷². Myśliciel zestawił ów proces ze specyficzną, ludzką percepcją. Proces postrzegania wiąże się bowiem z wyodrębnianiem pewnego elementu z tła. Określona (percypowana) figura konstytuuje się zawsze na pewnym tle. To, co wchodzi w obręb tła zależy od skierowania uwagi na ten lub inny przedmiot. Kiedy idzie się na umówione spotkanie, kieruje się swą uwagę na tego, kogo się szuka. Osoba, z którą jest się umówionym dana jest jako ta, która ma się ukazać. To, co znajduje się wokół – wewnątrz kawiarni, drzewa i ławki w parku – konstytuują się jako tło, poszczególne elementy rozplývają się w jego obrębie. Są widziane w sposób marginalny, niejako przy okazji. Takie konstytuowanie się elementów jako tła nazywane jest przez myśliciela pierwotnym nicościowaniem. Pierwotne nicościowanie elementów, które rozplývają się w ramach tła jest warunkiem koniecznym pojawienia się elementu pierwszoplanowego, na przykład wyczekiwanej osoby. Elementy tła pojawiają się i znikają – przez chwilę stają się obiektem wzmożonej uwagi („Czy to ta osoba?”) po czym wtapiają się w tło („Nie, to nie ona.”). Sartre podkreślał przy tym, że człowiek, który percypuje jest świadkiem: nicościowanie dane mu jest w jego naocznej intuicji. Nieobecność oczekiwanej osoby utrwała otoczenie jako „zamazane” tło wciąż dokonującego się nicościowania. Pierwszoplanowa nieobecna osoba, czyli nicość, wyodrębnia się na tle nicościowania się

⁶⁹ Tamże, s. 245.

⁷⁰ Co ciekawe, odbija się to na przykład w zróżnicowaniu języka – obok pojęcia negującego rzecz (Nic) funkcjonuje pojęcie wskazujące na niebyt człowieka (Nikt). Por. tamże, s. 47.

⁷¹ Tamże, s. 38.

⁷² Por. tamże, s. 38-39.

otoczenia. Naoczna intuicja zмага się więc z migotaniem nicości, uchwytuje podwójne nicościowanie. To właśnie ono jest podstawą konkluzji: „Nie przyszła.” Oczekiwanie obecności sprawiło, że wydarzyła się nieobecność, która stała się realnym zdarzeniem wplecionym w określone tło.⁷³

Na poziomie świadomości brak pojawia się za sprawą projekcji dlatego, że świat odkrywa się jako nieustannie nawiedzany przez nieobecności, które mogą zostać „zapełnione”. Nieobecność jest żądaniem pustki-do-wypełnienia.⁷⁴ Wedle Sartre’a, by odczuć lub stwierdzić czyjaś nieobecność musi pojawić się swoisty moment negatywny, przez który świadomość ukonstytuuje się jako negacja. Trzeba przeprowadzić pewną operację myślową niezdeteminowaną przez żaden wcześniejszy stan. Człowiek w sobie samym musi dokonać zerwania z bytem. Każdy nicościujący proces domaga się bowiem tego, by tam mieć początek.

Podkreślenie istotnej roli nicościowania w procesie postrzegania ma niebagatelne konsekwencje dla kształtowania się wspomnień i wyobrażeń. Tendencja do uchwytowania otoczenia jako zbioru elementów, z których jedno stanowią swoiste tło, podczas gdy inne wychodzą na pierwszy plan, utrwała się w obrębie pamięci. Zakodowane zostają momenty negatywne – czyjaś nieobecność, niepowodzenie podejmowanego projektu, czy utrata. Podobny schemat obejmuje również wyobrażenia, przede wszystkim projekcje przyszłości (które z perspektywy podejmowanych tu analiz są szczególnie istotne). Przykładem mogą tu być rozważania o śmierci bliskich („Co będzie, kiedy kogoś zabraknie?”). Za pośrednictwem wspomnień i wyobrażeń nicościowanie wdziera się zatem w obręb historii życia człowieka. Owa zależność opisana zostanie dokładniej w kolejnych rozdziałach.

Sartre podkreślał także, że psychiczny proces nicościowania wiąże się z zerwaniem pomiędzy psychiczną, bezpośrednią przeszłością a teraźniejszością. Zerwanie to jest właśnie nicością. Trzeba jednak zauważyć, że pomiędzy wcześniejszą świadomością (będącą pobudzeniem) a obecną świadomością nic się nie wdarło, nie było żadnego wstrzymania ciągłości czasowej zaistniałych stanów. To, co wcześniejsze, od tego, co późniejsze oddziela, według francuskiego filozofa, „nic”. Wcześniejsza świadomość wzajemnie przenika się ze świadomością aktualną. Jest wciąż obecna, choć nieco zmieniona (jest bowiem tym,

⁷³ Por. tamże, s. 40-41.

⁷⁴ Por. tamże, s. 260.

co przeszłe) i niejako „wzięta w nawias”. Świadomy byt konstytuuje się w relacji względem swojej przeszłości, ale tym, co go od niej oddziela jest nicość, która oddziela terażniejszość od przeszłości. Świadomość przeżywa siebie jako nicościowanie swego przyszłego bytu. Choć będzie to przedmiotem szczegółowych analiz, warto zasygnalizować, że byt ludzki urzeczywistniający swoją nicość, biorący w nawias swoją przeszłość to, dla Sartre’a, wolność. Będąc wolnym, człowiek jest swoją własną przeszłością i przyszłością pod postacią nicościowania.⁷⁵

Sartre podkreślał, że nicości nie ma. Nicość, jako niebyt, nie może czerpać siły z samej siebie, by móc siebie nicościować. Nicość nie nicościuje się, nicość jest nicościowana. Tylko byt może się nicościować. Musi więc istnieć jakiś byt, poprzez który nicość dosięga rzeczy. Ów byt nie może być względem nicości bierny. Musi nicościować nicość we własnym bycie. Musi być swoją własną nicością.⁷⁶ „Jest bytem, któremu w jego bytowaniu chodzi właśnie o nicość tego bytu.⁷⁷” Taka jest jego charakterystyka ontologiczna.

Niebyt podtrzymuje i warunkuje sąd negatywny, nie sposób bowiem wyprowadzić negacji z bytu. Negacja to, według Sartre’a, odmowa bądź odrzucenie istnienia, zerwanie ciągłości. Konstytuuje ona pewien byt lub sposób bycia, który zostaje następnie „zepchnięty” w nicość. U źródła sądu przeczącego stoi nicość. Nicość sama jest bowiem przeczeniem. Stąd założenie, charakterystyczne przede wszystkim dla *Bytu i nicości*, że nicość „nawiedza” byt. Zadawanie pytań, w szczególności pytań o byt, jest możliwe dzięki negacji, której źródłem i podstawą jest nicość. Przy stawianiu pytań bierze się pod uwagę możliwość, iż to co istnieje odsłoni się jako nic. Zapytywanie zakłada więc swoiste dystansowanie się. Pytający dokonuje nicościującego zdystansowania względem przedmiotu pytania i niejako „odkleja się” od bytu. Mamy wówczas do czynienia z podwójnym ruchem nicościowania – pytający umieszcza to, co zapytywane między bytem a niebytem, w sferze neutralnej, nicościując w ten sposób względem siebie to, co zapytywane, oraz odrywa się od bytu, by wyprowadzić z siebie możliwość niebytu, słowem – nicościuje siebie względem tego,

⁷⁵ Por. tamże, s. 60-62.

⁷⁶ Por. tamże, s. 49, 54-55.

⁷⁷ Tamże, s. 55.

co zapytywane. Wraz z pytaniem w świat wkracza byt zaprzeczony we własnej strukturze [*de négativité*].⁷⁸

Sartre podkreślał, że nicość dana jest w samym sercu bytu, „w jego, by tak rzec, «miąższu», jak robak.⁷⁹” Umożliwia to wychwytywanie tak zwanych bytów zaprzeczonych we własnej strukturze [*des négativités*]: nieobecność, zmianę, żal, wstręt, czy inność. Warunkiem koniecznym ich istnienia jest negacja, stanowiąca element ich wewnętrznej struktury.⁸⁰ Człowiek nieustannie wykorzystuje byty zaprzeczone we własnej strukturze, żeby wyodrębnić i określić to, co istnieje, słowem by to, co istnieje móc w ogóle pomyśleć.

Zapytywanie – twierdził filozof – jest zachowaniem, w obrębie którego człowiek odrywa się (poprzez nicościujące zdystansowanie) od wnętrza bytu. Jest to proces o charakterze czasowym.⁸¹ Mając możliwość zadawania pytań jest zdolny do postawienia się poza bytem. Ta specyficzna właściwość wiąże się z wolnością⁸². Człowiek warunkuje pojawienie się nicości, zaś wolność jest warunkiem nicościowania nicości. Dlatego też – konkluduje Sartre – nie ma różnicy między byciem człowiekiem i byciem wolnym. „Ludzka wolność poprzedza istotę człowieka i ją umożliwia; istota ludzkiego bytu znajduje się w jego wolności niejako w stanie zawieszenia.⁸³”

Należy jednak pamiętać, że na gruncie koncepcji Sartre’a neantyacja (nicościowanie) nie jest negacją. Niebyt nie dosięga rzeczy za sprawą negatywnych sądów. To byt jest podstawą nicości, nicość jest bowiem dana wraz z nim. W bycie zaś nie byłoby nicości, gdyby nie świadomość człowieka.⁸⁴

Rzeczywistość-ludzka

Rzeczywistość-ludzka to, według Sartre’a, swoiste ujawnianie się bytu w niebycie. Pojawia się jako „otoczona” przez byt. Napierający nań byt układa się wokół niej,

⁷⁸ Por. tamże, s. 50-56. Według Sartre’a badanie zachowań przeczących (warunkujących możliwość zadawania pytań) umożliwia zrozumienie specyfiki bytu-dla-siebie. Por. tamże, s. 227.

⁷⁹ Tamże, s. 54.

⁸⁰ Por. tamże, s. 53.

⁸¹ Por. tamże, s. 58-60.

⁸² Wedle Sartre’a czynił tak na przykład Kartezjusz, dla którego podstawą wątplenia była wolność. To wolność umożliwia, między innymi, zawieszenie sądów. Por. tamże, s. 57.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Por. T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...*, s. 475.

przybierając formę świata.⁸⁵ Tylko dzięki rzeczywistości-ludzkiej pojawia się również to, co określa się jako brak (który nie przynależy bytowi-w-sobie, będącemu samą pozytywnością). Rzeczywistość-ludzka ujawnia się jako będąca tym, czym nie jest, „już w samym akcie pojawienia się w świecie zaistniała jako byt niekompletny [*être incomplet*].⁸⁶” Podobna jest do bytu-dla-siebie pozbawionego pozytywnej określoności, jakiś ram umożliwiających uchwycenie go „od... do...”⁸⁷.

To, co brakujące w indywidualnym bycie-dla-siebie (ów specyficzny brak każdego takiego bytu) to możliwość [*le possible*] bytu-dla-siebie. Możliwość ta, to projekt w nieobecny jeszcze bycie-dla-siebie (którym ów byt-dla-siebie jest i którego mu brak). To także pewien sposób bycia na odległość od siebie (być swą własną możliwością to określać się przez tę część samego siebie, którą się nie jest). Możliwość jest „konstytutywną nieobecnością świadomości w stwarzaniu samej siebie.⁸⁸” Byt-dla-siebie pojawia się zatem w stanie projekcji w stronę własnych możliwości. Możliwym często określa się „zdarzenie nieumiejscowione w serii istniejących przyczyn, którą możemy jednoznacznie określić.⁸⁹” Możliwość nie musi być jednak zrealizowana. Jest dana jako przynależność do pewnego indywidualnego bytu, którego jest „mocą”. Jest konkretną cechą posiadaną przez element istniejącej rzeczywistości. Myśl nie objęłaby możliwości jako pewnej treści, gdyby ta nie była najpierw dana jako obiektywna struktura bytów. Niemniej możliwość pojawiła się w świecie za sprawą ludzkiej perspektywy. Chmura może „przekształcić się” w deszcz tylko wówczas, gdy jest transcendowana ku opadom, a to nie może obyć się bez człowieka. Stosunek jakiegoś bytu-w-sobie do jego możliwości zostaje ustanowiony z zewnątrz, za sprawą bytu, który wykazuje rozumienie możliwości.⁹⁰

Odpowiadający bytowi-w-sobie świat przedmiotów jest, według Sartre’a, pozbawiony sensu (w tym rozumieniu można go ujmować jako absurdalny), a wręcz obcy. Sens nadaje mu dopiero człowiek i jego specyficzne nań „spojrzenie”.⁹¹ Gdyby nie było

⁸⁵ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 49-50.

⁸⁶ Tamże, s. 134.

⁸⁷ Owa niemożność pełnego i wyczerpującego określenia w ramach jakiegoś „od... do...” jest również charakterystyczna dla, rozpatrywanej w obrębie niniejszej pracy, historii życia. Ów jej aspekt zostanie szerzej omówiony w przedostatnim rozdziale.

⁸⁸ Tamże, s. 148.

⁸⁹ Tamże, s. 143.

⁹⁰ Por. tamże, s. 142-148.

⁹¹ Por. M. M. Kania, *Żywioły wyobraźni. O wyobrażaniu i przeobrażaniu*, Universitas, Kraków 2014, s. 22.

ludzi, nie byłoby też świata. Ta specyficzna przynależność świata do jakiegoś podmiotu nie oznacza, że świat (taki, jakim go znamy) jest „moim” światem. Niemniej swoista „mojość” świata (powiązana z pierwszoosobową perspektywą) w jakiś sposób się ujawnia. Ujawnia się jako nietrwała struktura obecna tak długo, jak długo dana jednostka żyje. W tym sensie świat (nawiedzany przez możliwości, które są skorelowane ze świadomością) jest „moim” światem.⁹²

Według Sartre’a kategorie takie jak: wielość i jedność, więcej i mniej, najpierw i potem, czy ilość, wskazują jedynie na nieskończoną różnorodność dróg, którymi byt-dla-siebie (dzięki swej wolności) może podążać w kierunku niezróżnicowanego bytu. Przykładem tego jest ostatnia z wymienionych kategorii: ilość. Policzenie członków danej grupy nie narusza jej jedności. Bycie grupą trzech rozmawiających ze sobą mężczyzn nie jest tej grupy jakością, nie jest też jakością charakteryzującą poszczególnych jej członków. Nie można powiedzieć o którejkolwiek z tych osób, że jest „trzecia”. Każdy może być „trzecim”, ale w gruncie rzeczy nikt nim nie jest. Jakość „trzeci” ujawnia się za sprawą wolności bytu-dla-siebie, który liczy.⁹³

Byt jest dany (...), ponieważ jestem jego negacją, (...) przestrzenność, jakość, poręczność, czasowość zjawiają się dlatego, że jestem negacją bytu. Nie dodają one niczego do bytu, ale są (...) warunkami tego, co jest dane.⁹⁴

Chcący uchwycić byt człowiek nie odnajdzie niczego poza samym sobą (i specyficzną, ludzką perspektywą). W tym sensie prawda poznania pozostaje prawdą ściśle ludzką.⁹⁵

Dzięki człowiekowi dokonuje się rozmieszczenie przedmiotów. Paradoksalnie nieobecność określa się w relacji z pewnym miejscem. Samo to miejsce jest zaś określone przez obecność innych ludzi. Byt posiada miejsce ze względu na ludzką przestrzeń, nie jest określony przez położenie geograficzne (długość i szerokość geograficzną). Człowiek umiejscawia się w odniesieniu do *innych* (na przykład jako Europejczyk)⁹⁶. Trwałym

⁹² Por. J. P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 152.

⁹³ Por. tamże, s. 249-250.

⁹⁴ Tamże, s. 282.

⁹⁵ Por. tamże, s. 282.

⁹⁶ Por. M. Abouafia, *The Mediating Self...*, s. 42-43.

umiejscowieniem człowieka jest *inny*. Pozostaje dla „Ja” nieustannie obecny. Ujmuje ono jego obecność w każdej myśli formułowanej na własny temat.⁹⁷

⁹⁷ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 357-359. Zagadnienie bycia-dla-*innego* zostanie szerzej omówione w dalszej części rozprawy.

1.3. Świadomość

Kartezjusz i Husserl – polemika

W pierwszej rozprawie filozoficznej poświęconej zagadnieniu transcendencji *Ego*⁹⁸, Sartre koncentrował się na krytycznym ujęciu koncepcji „Ja” transcendentalnego Husserla. W tej, jak i w innych rozprawach posłużył się metodą fenomenologiczną. Skupił się na pojęciu *Ego*, „Ja” i świadomości. Podjął się również polemiki z rozstrzygnięciami proponowanymi przez Kartezjusza. Można powiedzieć, że kartezjanizm i fenomenologia Husserla stanowią podłoże dla rozważań Sartre’a.⁹⁹ Bliska mu była zwłaszcza zasada intencjonalności Husserla, zgodnie z którą świadomość jest zawsze świadomością czegoś¹⁰⁰.

Choć nawiązywał do Husserlowskiej idei intencjonalności, to poddał krytyce podmiot transcendentalny. Przeciwno „Ja” transcendentalnemu przedstawił Sartre trzy racje: jest ono niepotrzebne, szkodliwe (określił je jako „śmierć świadomości”) i transcendentne.¹⁰¹ Francuski filozof określał świadomość nie poprzez „Ja”, ale poprzez intencjonalność. „Ja” znajduje się bowiem wewnątrz świata, a nie w świadomości. Jak pisał: „Fenomenologia nie musi odwoływać się do (...) jednoczącego i indywidualizującego Ja. W istocie bowiem świadomość definiowana jest poprzez intencjonalność.¹⁰²” Sartre odrzucał istnienie „Ja” transcendentalnego na nierefleksyjnym poziomie świadomości.¹⁰³ „«Ja» jako aktywna strona osoby ludzkiej pojawia się dopiero łącznie z refleksją jako jej wytwór.¹⁰⁴” „Ja” jako podmiot aktu i jego akt leżą na odmiennej płaszczyźnie bytowania.

⁹⁸ We wspomnianej rozprawie Sartre zapisuje pojęcie „Ego” dużą literą, w *Bycie i nicości...* stosuje ponadto kursywę. Tak, jak w przypadku wcześniejszych, specyficznych Sartre’owskich pojęć, w niniejszej rozprawie zastosowany zostanie zapis przyjęty przez filozofa w *Bycie i nicości...*

⁹⁹ Por. F. Copleston, *Egzystencjalizm Sartre’a*, [w:] tegoż, *Historia filozofii*, tom 9, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2006, s. 297.

¹⁰⁰ Por. T. Gadacz, *Jean Paul Sartre i fenomenologia*, [w:] J. P. Sartre, *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, przeł. U. Idziak, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 67-70.

¹⁰¹ Por. J. P. Sartre, *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, przeł. U. Idziak, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 13-14, 21.

¹⁰² Tamże, s. 12.

¹⁰³ Por. P. Mróz, *Wstęp*, [w:] J. P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, przeł. R. Abramciów, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 15.

¹⁰⁴ J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 37.

Sartre'owska krytyka myśli Husserla zmierzała do wykazania, że „pole świadomości transcendentalnej nie posiada egologicznej budowy.¹⁰⁵” *Ego* – zdaniem myśliciela – nie należy do domeny bytu-dla-siebie, jest w-sobie, nie dla-siebie. „Ego było rodzajem quasi-przedmiotu świadomości i tym samym zostało z niej wykluczone.¹⁰⁶” Jawi się więc świadomości na kształt transcendentnego bytu-w-sobie. Niemniej „to świadomość w swej fundamentalnej sobości [*ipséité*] umożliwia wyłonienie się *Ego*.¹⁰⁷” Nie oznacza to jednak, że byt-dla-siebie pozostaje jakąś czystą, bezosobową kontemplacją. *Ego* jest (jedynie) swoistym znakiem personalizacji.¹⁰⁸ Świadomość przedrefleksyjna pozbawiona jest *Ego*. Jego biegun pojawia się dopiero na poziomie refleksji. Jak słusznie zauważa Tadeusz Gadacz: pod tym względem koncepcja Sartre'a odbiega od ujęcia Husserla.¹⁰⁹

Jak wspomniano już we wstępie, Sartre zerwał z nowożytnym obrazem człowieka – podmiotu rozumianego jako immanencja. Podmiot ujmowany jako „zlepek” myślącej duszy (do której odnosi się zaimek osobowy „Ja”, i która odpowiedzialna jest za tożsamość czy niepowtarzalność jednostki), oraz ciała odzwierciedlał podział podmiotu na immanencję i transcendencję. Człowiek posiadał, wedle tej tradycji, niedostępne dla innych (choć dostępne jednostce w samowiedzy) wnętrze¹¹⁰. Sartre odcinał się od tej tradycji. W *Drogach wolności* napisał: „Wszystko jest na zewnątrz. (...) Wewnątrz nie ma nic, (...) nie ma wnętrza.¹¹¹” Negował, przede wszystkim, dualizm Kartezjusza.

Do myśli Kartezjusza i Husserla odwoływał się Sartre również na gruncie rozważań o charakterze ontologicznym, zwłaszcza w *Bycie i nicości*. Podkreślał, iż Kartezjusz badał *cogito* analizując jedynie jego aspekt funkcjonalny (myślę, wątpię). Finalnie, próbując w sposób nieuprawniony przejść do rozważań o charakterze egzystencjalnym, popadł w błąd substancjalistyczny. Zdaniem Sartre'a Husserl również skupił się na płaszczyźnie

¹⁰⁵ Tamże, s. 36.

¹⁰⁶ “The ego was a sort of quasi-object of consciousness and, consequently, was excluded from consciousness.” J. P. Sartre, L. Fretz, *An Interview with Jean-Paul Sartre*, [w:] H. J. Silverman, F. A. Elliston (red.), *Jean-Paul Sartre – Contemporary Approaches to His Philosophy*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1980, s. 10. (tłumaczenie własne)

¹⁰⁷ J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 150.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 150-151.

¹⁰⁹ Por. T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...*, s. 468.

¹¹⁰ Odejście od założenia, że człowiek posiada jakieś wnętrze, do którego w sposób uprzywilejowany ma dostęp, na przykład poprzez bezpośredni weń wgląd, jest charakterystyczne dla XX-wiecznych filozofów. O tym, że tak rozumiane samopoznanie ma charakter pseudopoznawczy pisał, między innymi, L. Wittgenstein. Por. K. Gurczyńska-Sady, *Człowiek jako słowo...*, s. 22.

¹¹¹ J. P. Sartre, *Drogi wolności*, przeł. J. Rogoziński, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 474.

funkcjonalnej nie wychodząc poza opis jawienia się *cogito*. Sartre, na tej podstawie, nazywał go fenomenalistą raczej niż fenomenologiem. Ów fenomenalizm miał się pokrywać z idealizmem Kanta. Dla Sartre'a istotne było *cogito* „pytające” o własny byt, zdolne do oderwania się od tego, co chwilowe ku całości, ku totalności bytu.¹¹² Podkreślał przy tym, że warunkiem wszelkiej refleksyjności jest *cogito* przedrefleksyjne. Jest ono zbieżne z *cogito* refleksyjnym, posiada więc zdolność do unieważnienia znaczenia świadka (nawet jeśli mowa o świadku, jakim jest świadomość samej siebie). Sartre nawiązywał w tym względzie do metodycznego wątpienia Husserla i zaznaczał, że *epoché* jest możliwe tylko na poziomie refleksyjnym.¹¹³

Człowiek ujmuje samego siebie jako byt nie będący swą własną podstawą. „Istnieje w nim coś, czego nie jest on podstawą: jego *obecność w świecie*.”¹¹⁴ Zauważył to już Kartezjusz (choć doszedł na tej podstawie do innych wniosków¹¹⁵) – wątpiąc ujął siebie samego jako byt niedoskonały. Niemniej w tym niedoskonałym bycie założył obecność idei doskonałości. Według Sartre'a to rozdarcie ukazuje, że (posiadający ideę doskonałości) byt nie może być swą bytową podstawą. Byłby wtedy innym bytem niż jest. Charakterystyczna dla człowieka przygodność (zostaje on „wrzucony” w świat w sposób przypadkowy) sprawia, iż skłonny on jest ujmować siebie jako byt istniejący w sposób nieusprawiedliwiony.¹¹⁶ Doświadcza swej przypadkowości i zbędności, przez co ujmuje siebie jako coś nadmiarowego, istniejącego po nic.¹¹⁷

Kolejny Sartre'owski zarzut przeciw Kartezjuszowi dotyczył tego, że jego *cogito* ujmowane jest jedynie w bezpośredniej perspektywie czasowej. Kartezjańskie „myślę” jest jakąś chwilową całością, prawdą danego momentu, pozbawioną roszczeń względem przyszłości. By myśl mogła przejść od jednego momentu do drugiego konieczny byłby jakiś

¹¹² Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 115-116.

¹¹³ Por. tamże, s. 117.

¹¹⁴ Tamże, s. 122.

¹¹⁵ Według Sartre'a rozważania te stały się dla Kartezjusza podstawą do wysnucia drugiego dowodu na istnienie Boga. W *Medytacji V* pisał on: „Czyż jest bowiem cokolwiek bardziej samo przez się jasnego i oczywistego niż myśl, że jest Bóg, to znaczy byt absolutny i doskonały, w idei którego zawiera się istnienie konieczne, czy też wieczne, i który wobec tego istnieje?”. R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 67.

¹¹⁶ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 123.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 126-128.

akt nieustannej kreacji. Wedle Sartre'a, *cogito* zakładać winno zdolność ujmowania również przeszłości i przyszłości.¹¹⁸

Krytyce poddana została również Kartezjańska substancja, której atrybutem jest myśl. Ma ona, według filozofa, charakter bytu zintegrowanego, bytu-w-sobie, podczas gdy to byt-dla-siebie jest podmiotem. Sartre, uznając ów pogląd za iluzję substancjalistyczną, przeciwstawił mu własną koncepcję, wedle której pojawienie się bytu-dla-siebie wiąże się z wysiłkiem, jaki podejmuje byt-w-sobie (absolutnie tożsamy), by stanowić własną podstawę. Ponieważ nie może stanowić swej podstawy bez odniesienia do jaźni [*soi*]¹¹⁹, tego, co refleksyjne i nicościujące, ów wysiłek kończy się jego destrukcją i upadkiem w byt-dla-siebie. Byt-w-sobie nie jest więc substancją, której byt-dla-siebie byłby atrybutem, i która wytwarzałaby myśl. Przebywa jedynie w bycie-dla-siebie jako pamięć bytu. Jako jego nieusprawiedliwiona obecność w świecie, przypadkowość. To, co z niego pozostaje sprawia, że jest podstawą bycia-świadomością [*être-conscience*], podstawą egzystencji. Byt-dla-siebie nieustannie określa siebie jako nie będący bytem-w-sobie. Na tym polega jego nicościowanie. Odnosi się on więc do bytu, którym nie jest.¹²⁰

Dla Sartre'a (wbrew temu co, jego zdaniem, twierdził Kartezjusz) świadomość jest bytem niesubstancjalnym. W przypadku pierwszeństwa istnienia przed istotą nie można bowiem w ogóle mówić o substancjalności. Świadomość nie ma swej przyczyny, tworzy i podtrzymuje swoją istotę.¹²¹

Świadomość

Świadomość nie jest, według Sartre'a, samowiedzą czy formą poznania, dającą jakieś specyficzne, wewnętrzne odczucie. „Świadomość (...) jest transfenomenalnym wymiarem bytu podmiotu¹²²” – pierwotnym i niezależnym. Innymi słowy: bycie świadomym to swoiste prawo przynależące podmiotowi. Świadomość może poznawać, również samą siebie

¹¹⁸ Por. tamże, s. 129.

¹¹⁹ Sartre nie jest konsekwentny w zapisie pojęcia „jaźń”. W *Bycie i nicości...* pojawia się ono najczęściej bez wyróżnień i w taki sposób zapisywane będzie w niniejszej pracy.

¹²⁰ Por. tamże, s. 128-130.

¹²¹ Por. Ks. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu...*, s. 17.

¹²² J. P. Sartre, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż, *Byt i nicość...*, s. 11.

(wówczas rozpatrywać ją należy jako świadomość poznającą), niemniej sama w sobie jest ona czymś zgoła innym niż poznanie zwrócone ku czemuś (w tym ku sobie).

W pierwszej kolejności warto rozpatrzyć świadomość jako (istniejący) byt poznający (nie zaś poznawany). Pamiętać przy tym należy, że nie każda świadomość jest poznaniem – Sartre wymieniał również, między innymi, świadomość uczuciową. Świadomość poznająca musi być świadomością siebie jako tożsamej z poznaniem. Jest to, według francuskiego filozofa, warunek konieczny, w przeciwnym razie byłaby ona świadomością nieświadomą. Można powiedzieć, że ktoś ma świadomość (na przykład obecności) danego przedmiotu, jeśli ma świadomość procesu uświadamiania sobie tego przedmiotu – wówczas jest on uprawniony do stwierdzenia, że ów przedmiot istnieje dla niego [*pour moi*], choć nie wolno mu uznać, że z pewnością ów przedmiot istnieje sam w sobie [*en soi*]¹²³.

Sartre podkreślał, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś¹²⁴ – nie sposób rozpatrywać jej w oderwaniu od bycia odsłaniającą intuicją transcendentnego bytu. Pisał: „Jest odsłoniętym odsłanianiem bytów, a byty współjawią się przed świadomością na fundamencie swego bycia.¹²⁵” Nie oznacza to jednak, że jest konstytutywna dla bytu swego przedmiotu. Być świadomością czegoś, to być wobec jakiejś pełnej i konkretnej obecności. Obecność ta sama nie może być jednak świadomością¹²⁶. Ta jest więc ujmowaniem jakiegoś, transcendentnego, przedmiotu. Transcenduje samą siebie, by tego przedmiotu niejako „dosięgnąć”. Jest to zrozumiałe tym bardziej, że jak podkreślał Sartre w *Bycie i nicości*: „transcendencja jest konstytutywną strukturą świadomości, a zatem (...) rodzi się jako *odniesiona do bytu, który nią nie jest*¹²⁷”. Świadomość jest więc „pozycyjną świadomością świata [*conscience positionnelle du monde*], a zatem stojącą i stawiającą wobec świata¹²⁸”. Świadomość pozycyjna wyczerpuje się w ujmowaniu swego przedmiotu. To, co w aktualnej świadomości intencjonalne, skierowane jest na zewnątrz. Świadomość refleksyjna, w tym świadomość poznająca, jest zawsze świadomością pozycyjną.

¹²³ Por. tamże, s. 12.

¹²⁴ Nawiązywał tu do koncepcji Husserla, wedle którego intencjonalność znamionuje świadomość. Por. E. Husserl, *Idee...*, s. 263-265.

¹²⁵ J. P. Sartre, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż, *Byt i nicość...*, s. 24.

¹²⁶ Por. tamże, s. 22.

¹²⁷ Tamże, s. 23. Sartre określał to sformułowanie jako dowód ontologiczny.

¹²⁸ Tamże, s. 12.

Świadomość świadomości

Ujmowanie świadomości jako poznającej, wiąże się z przyjęciem dualizmu podmiot – przedmiot. W taki sposób nie można jednak, wedle Sartre'a, rozpatrywać samoświadomości. Ujęcie jej jako „pary”: poznający – przedmiot poznawany, skutkowałoby, według niego, regresem w nieskończoność. Stworzenie serii: poznawany – poznający poznawany – poznający poznawany jako poznający, itd., doprowadziłoby albo do konieczności zatrzymania się na dowolnym elemencie serii, który (wskazany jako ostatni) byłby nieświadomy sam siebie, albo do konieczności cofania się w nieskończoność.

Aby uniknąć ewentualności cofania się *ad infinitum*, trzeba przyjąć, że u podstaw świadomości refleksyjnej znajduje się świadomość bezpośrednia, nierefleksyjna, a przez to i nietetyczna (czyli niestwierdzona, nieartykułowana).¹²⁹

Nie oznacza to jednak, że świadomość refleksyjna nie może ujmować świadomości poddanej refleksji jako przedmiotu. Sartre podkreślał, że dokonując refleksji można formułować sądy odnośnie świadomości poddanej refleksji [*réfléchie*] i, na przykład, określać swój stosunek względem niej (bycia dumnym, odrzucania jej, itd.). Samoświadomość będąca bezpośrednim stosunkiem do siebie [*de soi à soi*], a więc stosunkiem niepoznawczym, nie pozwala na tego typu sądy.

Na gruncie teorii Sartre'a samoświadomość jest niepozycyjna – nietetyczna [*non-thétique*]. Świadomość nietetyczna nie jest poznaniem, ale za sprawą swej przejrzystości stoi u źródła każdej wiedzy¹³⁰. Jest też spontaniczna i, jako taka, nie może na nic oddziaływać. W tym sensie nic nie może poza nią wykroczyć¹³¹. Bezpośrednia i spontaniczna świadomość postrzegania nie jest, względem tegoż postrzegania, w stosunku poznawczym. Nie ustanawia go także. Świadomość postrzegania jest jednak, według Sartre'a, konstytutywna względem świadomości postrzegającej. Wszelka pozycyjna świadomość czegoś (skierowana

¹²⁹ Ks. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu...*, s. 16.

¹³⁰ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 110. Uchwycenie własnego życia jest w pewnym stopniu nietetyczne. Sartre powie, że: „Flaubert nie znał samego siebie i jakże jednocześnie zachwycająco siebie rozumiał, (...) tym właśnie jest rozumienie własnego życia, bez odniesienia do wiedzy, do świadomości tetycznej.” („Flaubert ne se connaît pas lui-même et comment en même temps il se comprend admirablement, (...) c'est-à-dire la vie en compréhension avec soi-même, sans que soit indiquée une connaissance, une conscience thétique.”) S. De Beauvoir, *La cérémonie des adieux, suivi d'Entretiens avec Jean-Paul Sartre (Août-Septembre 1974)*, Gallimard, Paris 1981, s. 17. (tłumaczenie własne)

¹³¹ Por. J. P. Sartre, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż, *Byt i nicość...*, s. 20.

na zewnątrz, w stronę świata) jest jednocześnie niepozycyjną świadomością samej siebie. Świadomość przedrefleksyjna (nierefleksyjna), będąca świadomością niepozycyjną, umożliwia refleksję. Nawiązując do przykładu podanego przez Sartre'a¹³², można zobrazować ów schemat następująco. Jeśli ktoś zapyta: „Co teraz robisz?”, odpowiesz bez wahania: „Czytam”. Twoja odpowiedź odnosić się będzie nie tylko do aktualnej świadomości tego, co robisz, ale i do świadomości minionej. Świadomość miniona (plasująca się w przeszłości), w czasie twej lektury, zanim dotarłeś do niniejszego przykładu, była pozbawiona refleksji obejmującej świadomość własnej działalności. Już na zawsze pozostanie pozbawiona refleksji. To nie refleksja odsłoniła więc świadomość tego, co robisz. Przeciwnie. To nierefleksyjna, niepozycyjna świadomość umożliwiła tę refleksję. „Istnieje przedrefleksyjne *cogito*, które jest warunkiem *cogito* kartezjańskiego¹³³” – podkreślał Sartre. Ponadto, aby czytać, trzeba mieć (przedrefleksyjną) świadomość czytania¹³⁴. Nietetyczna świadomość jest tu więc warunkiem zaistnienia czynności. Takie ujęcie świadomości ukazuje podstawowe założenie filozofii Sartre'a: „byt ludzki jawi się jako świadomość transcendująca siebie w stronę przedmiotu, a przy tym jako świadomość niepozycjonalna względem siebie.¹³⁵”

W opinii Sartre'a świadomość bycia świadomością (którą można również nazwać podmiotowością we właściwym sensie tego słowa) określa samą siebie jako odsłaniającą intuicja. Tworzy się ona jako odsłonięte odsłanianie [*révélation révélée*]. Odsłania istniejący już byt, który nią nie jest. Podmiotowość (rozumiana przez francuskiego filozofa jako swoista immanencja) konstryuuje się względem tego, co odsłaniane, poprzez ujmowanie tego, co transcendentne. Można powiedzieć, że „świadomość jest bytem, któremu w jego byciu chodzi o samo bycie, o ile to bycie zakłada byt inny niż ono samo.¹³⁶” Świadomość domaga się, by byt tego, co się jawi (na przykład danego przedmiotu, lub ogólniej – byt świata), istniał nie tylko jako zjawisko, ale jako byt-w-sobie (czyli jako transfenomenalny byt

¹³² Por. tamże, s. 13-14. Sartre opisał przykład liczenia papierosów.

¹³³ Tamże, s. 17.

¹³⁴ Należy podkreślić, że świadomość czytania jest świadomością czytania danej książki (lub jakiegokolwiek innego tekstu), nie świadomością czytania poszczególnych liter, słów, zdań, itd. Świadomość czytania tej (a nie innej) książki odsyła zarówno do treści stron przeczytanych, jak i nie przeczytanych. Por. J. P. Sartre, *Byt i nicność...*, s. 147. Podobnie jest ze świadomością własnego życia (własnej historii życia) – wiąże się z nieustannym „odwoływaniem się” do wspomnień (przeszłości), jak i projekcji (przyszłości).

¹³⁵ Por. Ks. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu...*, s. 17.

¹³⁶ J. P. Sartre, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż, *Byt i nicność...*, s. 24. Sartre nawiązuje tu do Heideggerowskiej definicji *Dasein*.

zjawisk). Uwzględniając specyficzną zdolność nicościowania, daje się ująć świadomość również inaczej: świadomość to byt, któremu w jego byciu chodzi o świadomość nicości jego bycia.¹³⁷

Na gruncie koncepcji Sartre'a świadomość siebie [*conscience (de) soi*] nie jest ani wiedzą o sobie ani wiedzą na swój temat. Świadomość świadomości – pierwotna i niepozycyjna, stanowi jedność ze świadomością, którą sobie uświadamia. Jak podkreślał filozof w *Bycie i nicości*: „Każde istnienie świadome [*existence consciente*] istnieje jako świadome swego istnienia.¹³⁸” Świadomość postrzegania jest postrzeganiem, świadomość przyjemności jest przyjemnością – nie mogą się od siebie różnić. Nie oznacza to jednak, że są sobie tożsame – podmiot i orzecznik są różne od siebie, choć stanowią jedność w obrębie tego samego bytu. Niemniej ów byt „wyślizguje się”, kiedy próbuje się go uchwycić. Wiąże się to ze swoistą grą odbić – świadomość jest odbiciem, a zarazem tym, co odbijające.¹³⁹

Świadomość jest dla postrzegania i przyjemności konstytutywna, ale nie jest czasowo pierwotna. Nie są one jej jakościami. Nie mogą istnieć „przed” świadomością postrzegania i świadomością przyjemności. Nie mogłyby istnieć w postaci niezrealizowanej możliwości, „przed” świadomością. Byłyby wówczas, jak zauważył francuski filozof, świadomością możliwości¹⁴⁰. Terminy: świadomość – postrzeganie, świadomość – przyjemność; odsyłają do siebie wzajemnie, przechodzą w siebie, choć się różnią. Świadomość jest miarą istnienia przyjemności, postrzegania, itd. Te istnieją jako zmacone [*trouble*], jako wymykające się sobie.¹⁴¹ Warto w tym miejscu przypomnieć, że świadomość nie posiada, według Sartre'a, własnej treści – określa ją jako ujmowanie tego, co poza nią.

Istota świadomości zakłada jej istnienie. Jest ono warunkiem (i źródłem) wszelkiej możliwości. „Świadomość jest pełnią istnienia, a to determinowanie siebie przez siebie jest pewną charakterystyką esencjalną. (...) Świadomość istnieje przez siebie¹⁴²” – pisał Sartre w *Bycie i nicości*. Byt świadomości jest przygodny. Nie oznacza to jednak, że wyłania się

¹³⁷ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 83.

¹³⁸ Tamże, s. 14.

¹³⁹ Por. tamże, s. 117-118.

¹⁴⁰ J. P. Sartre, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż, *Byt i nicość...*, s. 15.

¹⁴¹ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 118.

¹⁴² J. P. Sartre, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż, *Byt i nicość...*, s. 16.

z nicości, ta jest bowiem od niej wcześniejsza. Nie sposób pomyśleć nicości „przed” świadomością. To ona bowiem warunkuje wszelką negację.¹⁴³

Już Husserl zauważył, iż „moja” świadomość jawi się *innemu* jako nieobecność. Jako brak. Stanowi ona sens przyjmowanych przez drugiego postaw i zachowań, ale dana jest intuicji jako swoiste pytanie i wolność. W tym sensie świadomość *innego* jest tym, czym nie jest. Własna świadomość ukazuje się człowiekowi odmiennie niż świadomość *innego*.¹⁴⁴

Świadomość pozostaje czystym zjawiskiem – istnieje tylko o tyle, o ile się sobie jawi. Jako taka jest całkowitą pustką przeciwstawioną całemu światu, który znajduje się poza nią. Nie ma więc w sobie nic substancjalnego. Sartre podkreślał, że można ją uznać za absolut. Jej bowiem jawią się wszystkie zjawiska. Każdy fenomen pozostaje, w stosunku do niej, względny.

Świadomość jest nieustannym wymykaniem się sobie – bezpośrednio staje się zapośredniczeniem, to co względne – absolutnym i odwrotnie. Sartre zauważył, że takie ujęcie świadomości nie jest czymś nowym. Pisał, że „jeden z kierunków wytyczonych przez filozofię współczesną polega na tym, by w ludzkiej świadomości widzieć pewnego rodzaju wymykanie się sobie.¹⁴⁵” Ów swoisty świadomościowy mechanizm autodestrukcji wykorzystany zostaje, według niego, na przykład przez złą wiarę. Świadomość zawiera w sobie nieustanne ryzyko złej wiary, która stanowi bezpośrednio zagrożenie dla ludzkiego bytu. Ryzyko to wynika z tego, że świadomość, w samym swoim bycie, jest równocześnie tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest.¹⁴⁶

Sartre’owska analiza świadomości jako bytu-dla-siebie ma istotne znaczenie w tej pracy, gdyż jest niezbędna dla zrozumienia tego, jak kształtują się wyobrażenia oraz w jaki sposób ujmowana jest historia życia. Historię rozumianą jako specyficzny rodzaj bytu-dla-siebie można przeciwstawić historii życia pojmowanej jako byt-w-sobie (przyjmującej postać czegoś na kształt biografii). Pewne podobieństwo rysujące się pomiędzy świadomością, a tak ujętą historią pozwoli nadać tej ostatniej rysy czysto Sartre’owskie. Uchwytywana jako spontaniczność, przeciwstawiona światu rzeczy, świadomość stanie się również tematem rozważań nad kształtowaniem się wyobrażeń.

¹⁴³ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 61.

¹⁴⁴ Por. tamże, s. 101.

¹⁴⁵ Tamże, s. 58. Sartre miał tu na myśli koncepcję transcendencji u Heideggera oraz intencjonalności u Husserla i Brentana.

¹⁴⁶ Por. tamże, s. 110-112.

Jaźń, „Ja”, *Ego* i podmiot

Według Sartre’a jaźń [*le soi*] (to, co skorelowane z wyrażeniami „mnie”, „ja”), nie może być cechą bytu-w-sobie. Na krańcu swej własnej tożsamości, jedności z sobą samą, jaźń zanika. Jest ona tym, co ujawnione w refleksji, odnosi się więc do podmiotu. Wskazuje na związek między sobą samą a podmiotem właśnie. Nie jest jednak, jak podkreślał filozof w *Bycie i nicości*, samym podmiotem rozumianym jako byt. Jest odniesieniem do podmiotu. Stanowi „pozostający w granicach immanencji podmiotu idealny dystans w stosunku do siebie samej.”¹⁴⁷ Podmiot pojawia się niejako „za plecami” jakiegoś „ja”, jakiegoś „mnie” (uwidacznia się to w obrębie języka). W tym sensie jaźń nie może być ujmowana jako coś rzeczywiście istniejącego. Charakteryzuje się obecnością siebie w stosunku do siebie samej. Pozostaje w ciągłym (choć niepewnym) stanie równowagi. Stanowi sposób niebycia zbieżnością z samą sobą, wymyka się tożsamości jednocześnie przyjmując ją jako jedność. Z jednej strony jest więc (nieosiągalna) tożsamość jako pozbawiona rozbieżności zwartość, z drugiej jedność będąca syntezą wielości. Taka obecność w stosunku do siebie implikuje swoistą dwoistość (w jedności), zakłada więc możliwość separacji. Byt może być obecny w stosunku do siebie właśnie dlatego, że nie jest w całości sobą. Tym, co rozdziela podmiot od siebie samego jest „nic” [*rien*]. Owa, pojawiająca się, swoista szczelina jest czystą negatywnością [*néгатif*] – nicością bytu a zarazem, jak podkreślał francuski filozof, siłą nicościującą. Rodząca się w centrum świadomości nicość jest specyficzna – występuje w najczystszej z możliwych postaci. Nicość ta jest jako była [*il est été*]. Byt świadomości jako świadomości istnieje jako dystans do siebie. Dystans bez dystansu, który ów byt nosi w sobie jest, według Sartre’a, nicością.¹⁴⁸

Jaźń, z zasady, nie może „zamieszkiwać” świadomości. Pojawia się ona jako granica za sprawą rzeczywistości nicościującej. Jest ona powodem nieskończonego ruchu, poprzez który odbicie odsyła do odbijającego i znów do odbicia. Przez nicościujący ruch odbicia świadomość (od momentu pojawienia się w świecie) czyni się czymś osobowościowym. Dlatego też osobę zdefiniować można jako (wolny) stosunek do siebie samego.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Tamże, s. 119.

¹⁴⁸ Por. tamże, s. 119-121.

¹⁴⁹ Por. tamże, s. 151.

Poza transcendentálną świadomość „wyprowadził” Sartre również „Ja” osobowe. Uznał „Ja” za coś istniejącego i realnego, choć o egzystencji odmiennej niż egzystencja bytów przestrzenno-czasowych czy praw matematycznych. „Ja” poddaje się szczególnemu rodzajowi intuicji i pojawia się w związku z aktem refleksyjnym.¹⁵⁰ Sartre’owskie odróżnienie jaźni i „Ja” jest nieostre. Jaźń ujmowana jest jako granica (pewien rodzaj ruchliwej przytomności), natomiast „Ja” jako swoisty konstrukt osobowościowy skorelowany z przeszłością konkretnej jednostki. Sartre’owskie pojęcie „Ja” bliższe jest terminowi *Ego*¹⁵¹: „Ja podmiotowe to Ego jako jedność działań. Ja przedmiotowe to Ego jako jedność stanów i ich jakości.¹⁵²” Rozróżnienie to ma charakter funkcjonalny (gramatyczny) i odzwierciedla się w użyciu zaimków „Ja” [*Je*] i „Mnie” [*Moi*].

W *Bycie i nicości* Sartre podkreślał, że *Ego* reprezentuje daną osobę jako transcendentną jedność psychiczną (stąd podwójna forma gramatyczna). To jako *Ego* człowiek jest wolnym podmiotem, przedmiotem sądu wartości i odpowiedzialności oraz podmiotem prawnym. Jakości *Ego* (takie jak bycie ambitnym, wrażliwym, czy leniwym) to możliwości władz, które składają się na ludzką osobowość i zwyczaje. Jakości te są obrazowane jako skłonności ducha – wrodzone albo nabyte. Pozwalają określić daną osobę jako to, a nie inne indywiduum.

Za istotny element kształtujący osobowość człowieka Sartre uznawał także stany i akty. Stany mają charakter tego, co człowieka spotyka (należą do nich nienawiść czy miłość). Akty oznaczają wszelką aktywność podejmowaną dla osiągnięcia jakiegoś celu. Aktem będzie trening piłkarza, czy działalność podejmowana przez naukowca i artystę. Byt-dla-siebie spełnia siebie poprzez tego typu zajęcia.¹⁵³

Uobecnienie cech, stanów, czy aktów następuje za pośrednictwem konkretnej świadomości, która została poddana refleksji. Dowodzi to, według Sartre’a, istnienia transcendencji psychicznej. Dostrzegam moją miłość i mogę ją „ocenić”, mogę zająć wobec niej stanowisko. Mogę ująć ją jako nie będącą bytem-dla-siebie. Stan psychiczny jawi się jako cień rzucany przez urefleksyjniony byt-dla-siebie.

¹⁵⁰ Por. J. P. Sartre, *Transcendencja Ego...*, s. 23.

¹⁵¹ W *Bycie i nicości...* zdaje się je utożsamiać, kiedy pisze: „świadomość (...) jest sobością (...), a nie siedliskiem jakiegoś nieprzejrzystego, niezgłębionego i bezużytecznego „Ja” (*Ego*).” J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 309.

¹⁵² J. P. Sartre, *Transcendencja Ego...*, s. 29.

¹⁵³ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 215-216.

Psychika – w koncepcji Sartre’a – jest bytem-w-sobie, złożonym z trzech wymiarów czasowych. Psychika istnieje jako była, a przyszłość jest już (teraz), choć wciąż nie jest dana. Istnieje, choć nie została odkryta. Miłość – biorąc pod uwagę powyższy przykład – jest swą przeszłością, terażniejszością i przyszłością. Niczym wieczne pióro, które jest jednocześnie stalówką, korpusem i nasadką.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Por. tamże, s. 217-222.

2. Rola wyobraźni i pamięci

2.1. Wyobrażenia i wyobrażenie

„Wyobrażenia jest istotnym wymiarem życia i myśli Sartre’a, (...) jest [bowiem] formą wolności.¹⁵⁵ Świadomość wyobrażająca to, na gruncie jego koncepcji, „twórczyni nierzeczywistości, która jest «miejscem» swobodnej, kreatywnej działalności podmiotu, nie uwarunkowanej przez ograniczenia percepcji.¹⁵⁶ Zagadnieniu wyobraźni i wyobrażenia poświęcił filozof najwięcej uwagi w dwóch rozprawach – wydanym w 1936 roku tekście *Wyobrażenia* (który jest jego pierwszym znaczącym dziełem filozoficznym¹⁵⁷) oraz w, znacznie dojrzałszym, wydanym w 1940 roku, filozoficznym dziele pt. *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*. Pierwsza, nosząca znamiona akademickiej rozprawy, łączy historyczne ujęcie pojęcia „wyobraźnia” w dziejach filozofii i psychologii ze spostrzeżeniami opartymi na specyficznym, wewnętrznym doświadczeniu, którym poświęcił autor *Wstęp*. (Mankamentem tegoż dzieła jest trudność w oddzieleniu poglądów Sartre’a od analizowanych przezeń stanowisk).¹⁵⁸

W początkowych partiach *Wyobraźni* starał się Sartre ukazać różnicę pomiędzy tym, co spostrzeganie a tym, co wyobrażone. Stawiany przezeń postulat, by zrezygnować z odniesień do dotychczas zdobytej wiedzy odnośnie wyobraźni (wiedza taka powinna ulec „zawieszeniu”) i zachęta do próby samodzielnego, intuicyjnego wglądu w naturę wyobrażeń, ukazują jak duży wpływ miała na, wybraną przez filozofa metodę, myśl Husserla (któremu poświęcił końcowy rozdział *Wyobraźni*). Niemniej, niejako wbrew zaleceniom metodologicznym Husserla, większa część rozprawy ma charakter historycznych nawiązań i polemik. Rekonstrukcja historycznej części nie jest jednak konieczna, niczego nie wnosi do niniejszych rozważań i jako taka zostanie pominięta. W pełni, wspomnianą wyżej metodę, zastosował Sartre w rozprawie poświęconej wyobrażeniu. Pisał o niej: „Metoda jest prosta: wytworzyć w sobie wyobrażenia, uczynić je przedmiotem refleksji oraz opisać je, tzn. podjąć

¹⁵⁵ „L’imagination est une dimension essentielle de la vie et de la pensée de Sartre, (...) elle est une forme de la liberté.” J. Colombel, *Jean-Paul Sartre...*, tome 1, s. 46. (tłumaczenie własne)

¹⁵⁶ M. M. Kania, *Śladami homo imaginator*, „Hybris”, 14/2011, s. 72.

¹⁵⁷ Dzieło to uznawane jest za nierówne merytorycznie. Podkreśla się niezwykłą oryginalność fenomenologicznego, pisanego w pierwszej osobie, wstępu i poddaje krytyce akademicką część historyczną. Por. P. Mróz, *«Wyobrażenia»...*, [w:] J. P. Sartre, *Wyobrażenia...*, s. 22.

¹⁵⁸ Por. tamże, s. 7-13.

próbę określenia i uporządkowania tych cech, którymi się wyróżniają.¹⁵⁹ Tego typu metoda okaże się użyteczna również w obrębie niniejszych rozważań przy okazji analizy specyfiki wspomnienia (któremu Sartre nie poświęcił wiele uwagi skupiając się przede wszystkim na zestawieniu wyobrażenia z percepcją i myślą).

W pierwszej części swej pierwszej rozprawy Sartre pytał czym jest spostrzeżenie jakiegoś realnego przedmiotu, na przykład białej kartki papieru. Podkreślał, że pojawia się ona zawsze na jakimś tle, otoczona pewnym wycinkiem rzeczywistości. Widzenie realnego przedmiotu odróżnia się od wyobrażania sobie jakiejś rzeczy. Można więc odróżnić percepcję od wyobrażenia. To podstawowe rozgraniczenie na istność w-sobie i w-wyobrażeniu, zostało przezeń rozbudowane i włączone w późniejsze rozstrzygnięcia ontologiczne w postaci bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie.

Podstawową tezę, postawioną przez Sartre'a w *Wyobraźni*, jest niesprowadzalność wyobrażenia do percepcji czy rzeczy. Podkreślał on, że urzeczowienia wyobraźni dokonali tacy filozofowie jak Kartezjusz, Leibniz, czy Spinoza.¹⁶⁰ Niemożność odróżnienia wyobrażenia od przedmiotu wiązała się, wedle jego opinii, z tendencją do ujmowania go jako swoistego złudzenia, kopii, odbitki postrzeganego przedmiotu. Filozof zauważał, że w XIX wieku wiązano tę problematykę z zagadnieniem prawdy i fałszu. Spostrzeżenie ujmowano jako coś adekwatnego względem przedmiotu, wyobrażenie natomiast jako coś zgoła nieprawdziwego¹⁶¹. Tymczasem uznanie wyobrażenia za fałszywą percepcję, za nieadekwatne uchwycenie percypowanego przedmiotu oddala, według Sartre'a, od zrozumienia istoty wyobrażenia. W jego ujęciu fałszywą jest również koncepcja, którą określa się mianem fizjologicznego redukcjonizmu. Na jej gruncie wyobrażenia sprowadzane są do elementów ściśle powiązanych z pracą mózgu, do organicznych śladów wywodzących się ze zmysłowych doznań.¹⁶²

¹⁵⁹ Por. J. P. Sartre, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, przeł. P. Beylin, PWN, Warszawa 1970, s. 16.

¹⁶⁰ Por. J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 31-37, 41. Sartre odnosił się także krytycznie do Locke'a i Hume'a. Według niektórych interpretatorów krytyka ta nie jest do końca uzasadniona, wiąże się bowiem z niezajomością myśli obu brytyjskich empirystów. Na przykład zredukowanie przezeń asocjacji (praw kojarzenia), obecnych w sferze wyobrażeń, do percepcji stanowi nieuprawnione uproszczenie. Por. P. Mróz, «*Wyobraźnia*»..., [w:] J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 14.

¹⁶¹ Por. J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 99-100.

¹⁶² Por. P. Mróz, «*Wyobraźnia*»..., [w:] J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 15.

W dziele *Wyobraźnia* Sartre wytrwale polemizował z koncepcją Henriego Bergsona. Uważał bowiem, że zasadniczo popełnił on te same błędy, co przedstawiciele klasycznej koncepcji wyobraźni, to znaczy uznał wyobrażenie za rzecz. Zarzucał Bergsonowi, że pojmował świat jako serię wyobrażeń. Na gruncie jego koncepcji rzecz ujmowana jest jako wyobrażenie, materia natomiast jako zbiór wyobrażeń.¹⁶³ Warto jednak podkreślić, że stosunek Sartre'a do myśli Bergsona nie był skrajnie negatywny. Według niego niewątpliwą zasługą tego myśliciela było to, że uznał wyobraźnię za coś więcej niż formę odrodzonej w mózgu materii, mianowicie za formę psychiczno-świadomościową.¹⁶⁴

Przedmioty percepcji i przedmioty wyobrażeniowe nie są dla Sartre'a tym samym. Przedmioty dane w wyobrażeniu nie są czymś jednostkowym, nie posiadają indywidualnych cech, jak to jest w przypadku percepcji. Jako takie są czymś elastycznym i ruchomym.¹⁶⁵ Sama percepcja i wyobraźnia również nie mogą być ze sobą utożsamiane. Rozróżnień pomiędzy nimi należy szukać na dwóch płaszczyznach: szeroko rozumianej psychiki (sfera myśli, doznań, itd.) i w odniesieniu do świata transcendentnego.

W ujęciu Sartre'a nastawienie percepcyjne odnosi się do świata zewnętrznego. Uzyskany, dzięki percepcji, dostęp do serii wyglądown pozwala stopniowo poznawać przedmioty. Proces ów skorelowany jest ze specyficzną (poznawczą) intencją spostrzeżeniową.¹⁶⁶ Postrzegane jakości są tym, czego obecność można jedynie stwierdzić – są one niezależne od osoby postrzegającej. Jak zauważał filozof, istnieją względem tej osoby, ale nie są częścią jej psychiki. Są więc bierne. Bierność tę określił jako istnienie-w-sobie. Jest ona charakterystyczna dla świata rzeczy. Ponadto percepcje są uposażone w trwałe jakości. Posiadają takie cechy jak: precyzja, stałość, czy bogactwo. Wszystko to sprawia, że nie sposób utożsamiać ich z wyobrażeniami, które charakteryzują się odmiennym stopniem intensywności. Sartre podkreślał jednak, że kryterium intensywności nie jest wystarczającym do ich rozróżnienia. Stąd wniosek, że muszą się one od siebie różnić jakościowo.¹⁶⁷ Intencja wyobrażenia jest odmienna od intencji percepcji. Posiadają one również odmienne materie. Materią percepcji są dane zmysłowe, które są nieprzejrzyste i receptywne (na przykład

¹⁶³ Por. J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 60-63.

¹⁶⁴ Sartre nie zgadzał się jednak z rolą przypisywaną świadomości przez Bergsona. Tak ujęta świadomość pełni jedynie rolę pośrednika, nie jest więc autonomiczna. Por. P. Mróz, «*Wyobraźnia*»..., [w:] J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 16-17.

¹⁶⁵ Por. J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 84.

¹⁶⁶ Por. P. Mróz, «*Wyobraźnia*»..., [w:] J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 20.

¹⁶⁷ Por. J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 25, 101-102.

szorstkość w kawałku drewna). Kolejność występowania danych zmysłowych jest niezależna od świadomości.¹⁶⁸ Można by powiedzieć, że „percepcja, wyobraźnia i emocje są totalnymi strukturami świadomości, które mogą być doświadczane naprzemiennie, lecz nigdy równocześnie. Ich relacja jest czysto diachroniczna, nie synchroniczna.¹⁶⁹”

Na gruncie teorii Sartre’a nieuprawnionym jest przeniesienie schematów kształtowania się spostrzeżeń na grunt wyobrażeń. Przedmiot wyobrażeń nie może być traktowany tak, jak traktuje się przedmioty materialne, ponieważ stanowi zazwyczaj coś nie istniejącego (tu i teraz), coś nieobecnego, słowem: coś naznaczonego nicością. Jak stwierdził filozof w *Bycie i nicości*: „wyobrażenie w samej swej strukturze musi zawierać tezę nicościującą.¹⁷⁰” Gdyby człowiek postrzegał wyobrażenia tak, jak rzeczy, nie byłby zdolny do ich rozróżnienia. Przedmioty percepcji pozwalają na stopniowe przybliżanie się do pewnych jakościowych uposażeń, podczas gdy przedmioty wyobraźni dane są w sposób natychmiastowy.¹⁷¹ W wyobrażeniu odnaleźć można tylko to, co się w nie włożyło, bez względu na to jak długo jest analizowane (nie można dzięki niemu dowiedzieć się czegoś, czego się uprzednio nie wiedziało). „Wyobrażeniu właściwe jest ubóstwo.¹⁷²” Inaczej jest w przypadku percepcji – pogłębiona obserwacja może ukazać nie odkryte dotąd szczegóły przedmiotu. Można powiedzieć, że świat rzeczy charakteryzuje swoista nadmiarowość, zawiera on nieskończenie więcej niż jesteśmy zdolni dostrzec. Postrzeżenia mogą wprowadzać w błąd, wyobrażenia – nigdy. W świecie wyobrażeń nic się „nie dzieje”, nie ma żadnych niespodzianek. Wyobrażone przedmioty mogą się poruszać, ale nie są żywe, nie są nieprzewidywalne (nie wyprzedzają nigdy intencji).¹⁷³ Sartre podkreślał, że wyobraźnia skorelowana jest z ludzką spontanicznością. Bez względu na to czy jest to spontaniczność poddana czy nie poddana woli – istnieją wyobrażenia nie zamierzone,

¹⁶⁸ Por. tamże, s. 116, 122-124.

¹⁶⁹ D. LaCapra, *Early Theoretical Studies: Art Is an Unreality*, s. 61, cyt. za: M. M. Kania, *Żywioły wyobraźni. O wyobrażaniu i przeobrażaniu*, Universitas, Kraków 2014, s. 26.

¹⁷⁰ J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 59. Jak twierdził Sartre, już „Kant w *Krytyce czystego rozumu* precyzyjnie określił podstawową różnicę, która oddziela intuicję zmysłową (z konieczności pasywną) od intuicji aktywnej, która wytwarza swój przedmiot.” J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 81.

¹⁷¹ Por. P. Mróz, *«Wyobraźnia»...*, [w:] J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 20.

¹⁷² J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 37. Według Sartre’a żadna z jakości przedmiotu wyobrażonego nie jest doprowadzona „do końca” przez co niemożliwe jest ściśle ukonstytuowanie jego indywidualności. Jest to powód, dla którego pojawia się strach przed wyobraźnią – jasne i wyróżnione postrzeżenie jest czymś, co uspokaja. Por. tamże, s. 241.

¹⁷³ Por. tamże, s. 23-28.

nie oznacza to jednak, że są one pozbawione intencji. To aktywność musi „ożywić” wyobrażenie i nadać mu sens.¹⁷⁴

Świadomość wyobrażająca charakteryzuje się tym, że „zakłada swój przedmiot bądź jako nie-będący, bądź jako nie występujący tu i teraz; ustosunkowuje się doń przeto inaczej niż świadomość postrzegająca, która ujmuje swój przedmiot jako znajdujący się tu właśnie.¹⁷⁵” Postrzeżenie zakłada więc swój przedmiot jako istniejący tu i teraz. Wyobrażenie może zakładać swój przedmiot jako nieistniejący, nieobecny albo istniejący gdzie indziej. Może także nie zakładać swego przedmiotu jako istniejącego (jest to swoiste zneutralizowanie, zawieszenie założenia egzystencjalnego). Każdy z wymienionych aktów zakładających jest konstytutywny dla świadomości wyobrażającej. Człowiek często reaguje na wyobrażenie (ze względu na jego żywość, intensywność) tak, jak gdyby jego przedmiot był obecny, jest to jednak chwilowa ułuda, nie można bowiem pozbawić się bezpośredniej świadomości jego nicości.¹⁷⁶

Wyobrażenie, ze swej natury, jawi się jako pozbawione lokalizacji w rzeczywistej przestrzeni. Osoby, które mówią, że „widzą” swoje wyobrażenia, że owe wyobrażenia wyraźnie „stoją im przed oczyma” popadają w złudzenie. W wyobrażeniu przedmioty występują w sposób szczególny, posiadają właściwości mirażu. By unaocznic sobie specyfikę wyobrażenia wystarczy, jak sugeruje Sartre, wyobrazić sobie Panteon i spróbować policzyć kolumny podtrzymujące fronton.¹⁷⁷

Sartre’owskie uniezależnienie wyobraźni od percepcji ma charakter skrajny: albo pojawia się percepcja albo wyobrażenie. Są to odmienne istotowo akty, zupełnie od siebie niezależne funkcjonalnie i czasowo (choć działające „w ramach” jednej świadomości). Jedno i drugie zdaje się mieć bezpośredni dostęp do rzeczywistości. Nijak nie skorelowane z percepcją wyobrażenie czerpie z rzeczywistości bez zapośredniczenia w percepcji. Trudno jednak wyobrazić sobie jak miałyby „wyglądać” ów niezapośredniczony dostęp. Dlatego, tak sformułowana myśl Sartre’a, została poddana krytyce, między innymi przez Maurice’a Merleau-Ponty’ego¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Por. tamże, s. 42-43.

¹⁷⁵ K. Pomian, *Sartre’a metafizyka...*, [w:] tegoż, *Człowiek wśród rzeczy...*, s. 236.

¹⁷⁶ Por. J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 30-33.

¹⁷⁷ Por. tamże, s. 164-169.

¹⁷⁸ Myśl obu francuskich filozofów była jednak w wielu punktach zbieżna. Byli zgodni co do tego, że nie sposób pomylić wyobrażeń z percepcją. Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*,

Wyodrębnienie w świadomości człowieka niezależnych i odmiennych istotowo aktów wydaje się być zabiegiem czysto konceptualnym, pojęciowym. Przypomina raczej, analogiczną do medycznej, próbę opisu człowieka za pomocą podziału na pewne elementy (kończyny, narządy wewnętrzne, płyny ustrojowe, kości, itd.). Zabieg takowy ma swoje zastosowanie praktyczne (na przykład dla specjalizacji lekarskich). Ułatwia także pojęciowe „wniknięcie” i analizę struktur, które w gruncie rzeczy stanowią pewną nierozzerwalną całość. Jako taki, zabieg ów jest usprawiedliwiony. Dla Sartre’a cała rzecz ma się jednak inaczej.

Radykalne oddzielenie przezeń percepcji od wyobrażeń stało się podstawą do wysunięcia zarzutu, że takowy podział prowadzi do dalszych, skrajnych rozróżnień, takich jak podział, w obrębie jednej świadomości na to, co rzeczywiste i nierzeczywiste.¹⁷⁹ Zarzut ów (jedynie zasygnalizowany i nie uargumentowany w sposób rozbudowany) nie wydaje się jednak zasadny. Poczynione przez Sartre’a rozróżnienie implikuje, co najwyżej, istnienie bytu-w-sobie (świata rzeczy) i bytu-dla-siebie (świadomości). Istniejące, jako elementarna struktura świadomości, percepcje i wyobrażenia mogą posiadać tę samą istotę. Jednocześnie odróżniają się od siebie sposobem istnienia. Rzeczywiste (to znaczy istniejące realnie w obrębie świata przedmiotów, który jest transcendentny względem świadomości, a więc istniejące jako byty-w-sobie) są w tym ujęciu rzeczy, nie zaś percepcje (które jedynie skorelowane są z rzeczami w specyficzny, odtwórczy sposób, są niejako biernymi odbiorcami rzeczy, ale same rzeczami nie są). Wyobrażenia i percepcje, jako swoiste akty istnieją „w obrębie” świadomości i, jako takie, przynależą do bytu-dla-siebie. Nie wydaje się również, aby ujęcie świadomości, jako (w tym kontekście) nierzeczywistej było uzasadnione. Posłużenie się kategoriami „rzeczywisty” i „niereczywisty” zdaje się być w tym przypadku zabiegiem chybnym i niczego nie wnoszącym. Bardziej trafnym byłoby być może posłużenie się kategoriami typu „materialny” i „niematerialny” (tudzież „substancjalny” i „niesubstancjalny”). Wówczas przedmiotom przynależącym do świata-rzeczy przysługiwałaby materialność (substancjalność), wyobrażeniom i percepcjom (oraz świadomości) – niematerialność

przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 8, 13. Podobne jest u nich również ujęcie „świata” wyobrażeń jako pozbawionego głębi i nie poddającego się obserwacji. Por. tamże, s. 348. Odmienna jest jednak koncepcja wolności. „Według Marleau-Ponty’ego wybory są zawsze motywowane przez inne wybory, a nie zaczynają się od niczego, jak twierdził Sartre. Dla obydwu jednak wolność oznaczała możliwość tworzenia historii.” T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...*, s. 470.

¹⁷⁹ Por. M. M. Kania, *Żywioty wyobraźni...*, s. 24. Wedle słów autorki, za przytoczonym rozróżnieniem „kryją się dwie przestrzenie schizofrenicznej ontologii Sartre’a (...): rzeczywistość i nierzeczywistość.” Tamże.

(niesubstancjalność). Koncepcja Sartre'a, pozostałaby wtedy (przynajmniej na tej płaszczyźnie) spójna.

Jeśli przedmiot wyobrażenia uznany zostanie za nieistniejący w ogóle albo za istniejący gdzie indziej, wówczas, jak twierdził Sartre, ukonstytuuje się właśnie jako wyobrażenie. Z jednej strony jest ono nicościowaniem świata i przedmiotu wyobrażenia, z drugiej nicościowaniem samego siebie. W tym sensie wyobrażenie zawiera podwójną negację. Domaga się ono negacji, „nicościującego zdystansowania się świadomości względem wyobrażenia ujętego jako fenomen subiektywny.”¹⁸⁰ W tym kontekście Sartre przeanalizował przypadek wyobrażenia nieobecnego przyjaciela – Piotra.

Trzeba (...) odnieść do niego sąd negatywny w dwojakim sensie: w sensie podmiotowym, aby zaznaczyć, że obraz nie jest postrzeżeniem, i w sensie przedmiotowym, aby zaprzeczyć temu, że Piotr, którego obraz sobie tworzę, aktualnie jest właśnie tu obecny. To sławny problem cech prawdziwego wyobrażenia (...).¹⁸¹

Przywołując wyobrażenie Piotra, ów pojawia się, choć nie jako przedmiot aktualnie obecny (tu i teraz), ale w wyobrażeniu właśnie. Sformułowanie sądu typu „mam wyobrażenie Piotra” przechodzi w refleksję¹⁸² – uwaga zostaje nakierowana na wyobrażenie (na pewną rzeczywistość psychiczną, nie zaś na przedmiot wyobrażenia). Według Sartre'a „to przejście do refleksji nie zafałszuje jakości pozycjonalnej wyobrażenia.”¹⁸³ W momencie sformułowania sądu („mam wyobrażenie”) człowiek zdaje sobie sprawę, że od początku wiedział, iż jest to wyobrażenie. Wiedza taka jest jednak specyficzna, stanowi bowiem jedność z samym aktem konstytuującym wyobrażenie (ma charakter przedrefleksyjny). Sartre podkreślał, że wyobrażenie nie jest jakimś śladem pozostawionym w świadomości przez percepcję¹⁸⁴. Uznanie wyobrażenia za odtworzone postrzeżenie uniemożliwiłoby odróżnienie go od (późniejszych), aktualnych postrzeżeń. Filozof uważał również, że nie ma „takiego wyobrażenia, które mogłoby pomieszać się z rzeczywistymi rzeczami.”¹⁸⁵ Nie oznacza to jednak, że wyobrażenia nie mogą się do rzeczy odnosić. W powyższym kontekście należy zwrócić uwagę na przedmiot – z jednej strony pojawia się Piotr, który

¹⁸⁰ J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 59.

¹⁸¹ Tamże.

¹⁸² Por. J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 14.

¹⁸³ J. P. Sartre, *Wyobrażenia...*, s. 135.

¹⁸⁴ Por. P. Mróz, «*Wyobrażenia*»..., [w:] J. P. Sartre, *Wyobrażenia*, s. 21.

¹⁸⁵ Por. J. P. Sartre, *Wyobrażenia*, s. 114.

uobecnia się za pomocą aktu wyobraźni, z drugiej Piotr, którego w polu postrzeżeniowym, w aktualności, wychwytuje percepcja. W gruncie rzeczy, jak się wydaje, jest to ten sam „przedmiot” (rzeczywiście istniejący Piotr), ale dany w innym nastawieniu. Nie oznacza to jednak, że został sztucznie podwojony. Podążając za analizą proponowaną przez Martę Kanię¹⁸⁶, można by rzec, że świadomość w funkcji realności (percepcji) ujmuje Piotra istniejącego, natomiast w funkcji irrealności (wyobraźni) – Piotra nierzeczywistego, czyli wyobrażenie. Oba te przedmioty są tożsame w sensie istotowym.

Wyobrażenie jest, według Sartre’a, dynamiczne – „rodzi się”, osiąga jakiś punkt kulminacyjny, usuwa się w cień, itd.¹⁸⁷ Należy jednak pamiętać, co podkreślał filozof, że istnieją również stany niewyobrażeniowe (choć działają one w obrębie jednej świadomości), stąd powinno się, na przykład, oddzielić myśl od wyobrażeń. Wyobrażenia nie są rzeczami, niemniej są nakierowane intencjonalnie na wszelkiego typu przedmioty. Zarówno na te, które istnieją, jak i na te, które nie istnieją. Skoro wyobrażenie skorelowane jest ze świadomością, to, jak twierdził filozof, musi być świadomością czegoś i nie może być tożsame ze swoim przedmiotem. Wyobrażnia, będąc świadomością, ma specyficzny charakter.¹⁸⁸

Wyobrażnia istnieje jako świadomość, ponadto istnieje spontanicznie (dla siebie i poprzez siebie). Świadomość może sama siebie określać w swym istnieniu, ale na inne rzeczy nie może już oddziaływać. Dlatego właśnie można ją kształtować za pomocą treści zmysłowych, ale nie sposób, by ona oddziaływała na te treści. Wyobrażnia jest świadomością siebie, jest dla siebie przejrzysta. Usunięcie wyobraźni „ze świadomości” skutkowałoby pozbawieniem jej wolności. Natomiast umieszczenie wyobrażeń w świadomości (jako jej elementu składowego) uczyniłoby z niej zastygły twór (który wchłonąłby świat przedmiotów zewnętrznych).

Sposób istnienia wyobrażenia jest sposobem jego „przejawiania się”.¹⁸⁹ Świadomość nie jest, jak podkreślał Sartre w *Wyobrażeniu*, miejscem zamieszkanym przez jakieś podobizny-wyobrażenia. Jest to złudzenie wyrosłe z wiary w immanencję (którego „ofiara”

¹⁸⁶ Por. M. M. Kania, *Żywioły wyobraźni...*, s. 23.

¹⁸⁷ Sartre nawiązuje tutaj do tradycji szkoły wüzburgskiej. Por. P. Mróz, *«Wyobrażnia»...*, [w:] J. P. Sartre, *Wyobrażnia*, s. 17.

¹⁸⁸ Por. tamże, s. 20.

¹⁸⁹ Por. J. P. Sartre, *Wyobrażnia*, s. 126-129, 135.

był w tym względzie, według Sartre'a, Husserl). Wyobrażenie nie „wypełnia” świadomości, ono samo jest świadomością.¹⁹⁰

Na gruncie koncepcji Sartre'a nie ma (i nie może być) wyobrażeń wewnątrz świadomości. Wyobrażenie nie jest rzeczą, ale aktem. Jest pewnego rodzaju świadomością, mianowicie świadomością pewnej rzeczy. „Świadomość bez problemu chwytą różnicę pomiędzy narzucającym się, pasywnym i inercyjnym istnieniem rzeczy a podległym sobie sposobem bycia wyobrażeń.”¹⁹¹

Uczuciowość, wiedza i twórcza funkcja wyobraźni

Wyobrażenie ma charakter intencjonalny. Intencja nie jest „ślepa”. Wyposażona jest w pewien zasób wiedzy. Wyobrażeniowo można bowiem przedstawić sobie jedynie to, o czym się coś wie. Tym samym wiedza stanowi czynną, choć nie jedyną, strukturę wyobrażenia.¹⁹²

Według Sartre'a wyobrażanie stanowi syntezę wiedzy i uczuciowości. Jednak w syntezie tej nie daje się odróżnić jednego od drugiego. Świadomość wyobrażająca jest naraz i wiedzą i uczuciem. W pewnym sensie bowiem uczucie występuje jako jakiś rodzaj (nie intelektualnego) poznania – wiedzy. Miłość jest miłością, świadomością uroków kochanej osoby – można na przykład kochać czyjeś białe dłonie. „Miłość rzutuje na przedmiot określone zabarwienie, które można by nazwać uczuciowym sensem tej subtelności, tej białości.”¹⁹³ Wyobrażenie tych dłoni będzie zaledwie ich substytutem (choć pełnym i konkretnym).¹⁹⁴

W swych rozważaniach poświęconych wyobraźni i wyobrażeniu Sartre często opierał się na analizach związanych z tworzeniem i odbiorem dzieł sztuki, przede wszystkim dzieł literackich. Zauważał, że lektura nie może być całkowicie pozbawiona elementu wyobrażeniowego, wiąże się bowiem z pewnym rodzajem przeżyć (zaangażowaniem, oburzeniem, wzruszeniem). Czytelnik znajduje się w obecności (a właściwie wobec) jakiegoś świata, który uznaje za nierzeczywisty (podobnie jak czyni to widz w teatrze). Czytać,

¹⁹⁰ Por. J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 16, 113.

¹⁹¹ M. M. Kania, *Żywioły wyobraźni...*, s. 23.

¹⁹² Por. J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 110-111.

¹⁹³ Tamże, s. 133.

¹⁹⁴ Por. tamże, s. 132-138.

to uświadamiać sobie, niejako „na znakach”, kontakt z nierealnym światem. Nierealna egzystencja bohaterów, przedmiotów i sytuacji jest współmierna do syntez, jakich człowiek dokonuje kierowany przez słowa, a te stają się przedmiotem wiedzy wyobrażającej.¹⁹⁵ Sartre podkreślał, że słowa nie są niezbędne aby coś sobie wyobrazić. Istnieją wyobrażenia bez słów. Niemniej, ponieważ wiedza wyrażana jest za pomocą słów, w każdym wyobrażeniu istnieje coś na kształt tendencji słownej.¹⁹⁶

Wyobrażenia są, według Sartre’a, symboliczne w swej strukturze.¹⁹⁷

Akt wyobraźni (...) jest aktem magicznym. Jest zaklęciem do wywołania przedmiotu, o którym się myśli, rzeczy, którą się pożąda (...). Jest w tym akcie (...) coś rozkazującego i coś dziecinnego, odmowa brania pod uwagę odległości i trudności.¹⁹⁸

Czas upływu świadomości wyobrażenia może być odmienny od czasu przedmiotu wyobrażonego. Niektóre nierzeczywiste przedmioty (jak centaur) mogą się jawić świadomości bez żadnego wyznacznika czasowego. Nie należą one do teraźniejszości, przeszłości, czy przyszłości i pozostają niezmienione wobec upływu świadomości. Inne mogą posiadać coś na kształt „skurczonego”, „skondensowanego” trwania, są jak gdyby ponadczasową syntezą kolejnych trwał. Wyobrażenie czyjś uśmiechu może stanowić syntezę uśmiechów sprzed chwili, wczorajszego wieczoru i sprzed kilku miesięcy. Są też przedmioty wyobrażone (na przykład sceny zdarzeń), których „przebieg” wydaje się być szybszy niż upływ świadomości. Tak bywa w przypadku snów, które Sartre zaliczał do wyobrażeń¹⁹⁹. Treść snu rozciągać się może na wiele godzin, a nawet tygodni czy lat,

¹⁹⁵ Por. tamże, s. 122-124.

¹⁹⁶ Por. tamże, s. 158, 161-162.

¹⁹⁷ Por. tamże, s. 180.

¹⁹⁸ Tamże, s. 225.

¹⁹⁹ Jak pisał: „Sen jest świadomością, która nie może porzucić postawy wyobrażającej.” Tamże, s. 303. Człowiek w podobny sposób doświadcza snów i wyobrażeń. By zobrazować ów szczególny sposób ujmowania treści śnionych i wyobrażanych, przytoczę przykład własnego snu. W moim śnie zostałam oskarżona o to, że zrobiłam coś złego podszywając się pod pewną osobę. Wrażenie popełnienia niedozwolonego czynu było bardzo silne. Próbowałam jakoś wytłumaczyć swoje zachowanie (mówiąc, że był to pomysł tej osoby, itd.). Wiedziałam, że popełniłam zarzucany mi czyn. Wiedziałam też, że udawałam wówczas kogoś innego. Gdyby jednak (po przebudzeniu) ktoś zapytał mnie co takiego zrobiłam i kim była osoba, pod którą się podszywałam (jak miała na imię, jak wyglądała), odpowiedziałabym: nie wiem. Śniąc również tego nie wiedziałam, a jednak miałam silne przekonanie posiadania takiej wiedzy. Moja „wiedza” była jednak pozorna, pusta, pozbawiona treści. Podobnie jest w przypadku wyobrażenia, wiele jego elementów jest domniemanych (zakładanych), zaledwie przeczuwanych, albo w ogóle nieobecnych. Te braki ujawniają się dopiero przy refleksyjnej analizie samej treści. Różnica pomiędzy wyobrażaniem a śnieniem polega na tym, że mamy niewielki wpływ na treść

podczas gdy samo śnienie trwa bardzo krótko. Przedmiot nierzeczywisty może być ukonstytuowany z kilku skróconych scen, podczas gdy świadomość, w swoistym akcie wiary wyobraża sobie, że stanowi on koherentną całość. „Trwanie przedmiotu w wyobrażeniu jest transcendentnym korelatywem specjalnego aktu zakładającego i w konsekwencji uczestniczy w nierzeczywistości przedmiotu.²⁰⁰” Czas przedmiotów wyobrażonych sam jest więc nierzeczywisty.²⁰¹

Świadomość wyobrażająca jest aktem tworzącym się od razu (dzięki woli bądź spontaniczności). Tworzony przezeń przedmiot jest niezmienny – wprowadzenie doń zmian jest nieskuteczne albo radykalne (dokonuje w nim tak głębokich przeobrażeń, że narusza jego tożsamość i prowadzi do wytworzenia nowego przedmiotu). Postawy świadomości wyobrażającej nie można przyrównać do postawy malarza, który cofa się, by spojrzeć na swe dzieło (zapominając o sobie jako malarzu i stając się na chwilę widzem), a następnie wraca do swej pracy nanosząc na swój obraz modyfikacje czy uzupełniając go o nowe elementy. Człowiek może (prawie) dowolnie stworzyć przedmiot nierzeczywisty (od razu, jako całość), ale gdy chce go przekształcić musi stworzyć niejako nowy przedmiot. Stąd można mówić o skokowym charakterze przedmiotu w wyobrażeniu – ten pojawia się i znika. Kiedy „powraca” jest już czymś innym.

Tego, co nierzeczywiste nie sposób rozpatrywać jako posiadającego strukturę analogiczną do struktury świata realnego. Każdy nierzeczywisty przedmiot „osadzony jest” we własnej specyficznej przestrzeni i czasie (jest niezależny i izolowany), a więc nie przejawia „solidarności” z innymi nierzeczywistymi przedmiotami. Przedmioty wyobrażone nie współistnieją ze sobą tak, jak rzeczy w świecie.

Świadomość jest stale otoczona pochodem przedmiotów-widm. (...) Pojawiają się i nikną skokowo, występują (...) jako wieczna ucieczka. Lecz ucieczka ta, do której nas zachęcają, nie ogranicza się tylko do porzucenia naszej aktualnej kondycji, naszych zajęć (...), wydają się przedstawiać jako negacja kondycji *bycia w świecie*, jako antyświat.²⁰²

snów (pomijając świadome śnienie), natomiast odtwarzając (wielokrotnie) wyobrażenie możemy je dowolnie modyfikować i uzupełniać.

²⁰⁰ Tamże, s. 237.

²⁰¹ Por. tamże, s. 234-240.

²⁰² Tamże, s. 247.

Niemniej istnienie takiego alternatywnego „antyświata” (w obrębie którego można by pozostać niezależnym od bycia-w-świecie) to tylko pozór, ponieważ wszelkie wyobrażenia konstytuują się „na tle świata”. Nie istnieje świat wyobrażeniowy, choć wyobrażeniowość niesie ze sobą pewną specyficzną atmosferę, którą Sartre określił jako „atmosferę świata”. Ów wyobrażeniowy „*quasi-świat*” jest światem pozbawionym wolności. Nie jest jednak zdeterminowany – jest nieuchronny.²⁰³

Filozof podkreślał, że aby „świadomość mogła wyobrażać, musi z natury swej umykać światu, musi (...) przyjmować pozycję odwrotu od świata.²⁰⁴” Gdyby natura świadomości polegała na byciu-wśród-świata niemożliwa byłaby twórczość wyobrażająca. Przykładem koncepcji świadomości, która „ugrzęzła” w świecie są wszelkie teorie zakładające determinizm psychologiczny. Tymczasem wyobrażanie jest, według Sartre’a, zanegowaniem świata z pewnego punktu widzenia. Jest wykroczeniem poza świat – choć skorelowane z wolnością, nie jest jednak arbitralne. Konkretna i indywidualna rzeczywistość świadomości (sytuacja-w-świecie) stanowi motywację dla ukonstytuowania wszelkich nierzeczywistych przedmiotów, których specyfika określona jest przez tę właśnie motywację.²⁰⁵ „Nierzeczywistość jest tworzona poza światem przez świadomość *pozostającą w świecie*, a człowiek wyobraża dlatego, że jest transcendentalnie wolny.²⁰⁶” Nie sposób pomyśleć świadomości, która by nie wyobrażała.

Sartre odróżnił rzeczywistą świadomość wyobrażającą od nierzeczywistego przedmiotu wyobrażonego. Nierzeczywistość może być ujmowana („dotykana”, „widziana”) tylko nierzeczywiście. W postawie wyobrażającej rozróżnił dwie warstwy – pierwotną (konstytuującą) oraz drugorzędną, będącą reakcją na wyobrażenie. Istnieją uczucia (obok intencji, wiedzy, itd.), które wchodzą w skład konstytuującego się wyobrażenia, ale istnieją także uczucia, które stanowią spontaniczną reakcję na nierzeczywistość (można bowiem kochać, podziwiać lub nienawidzić nierzeczywisty przedmiot). Pierwsze są posłuszne „pierwotnej formie” (nie są więc wolne) i zostają „wchłonięte” w nierzeczywisty przedmiot.

²⁰³ Por. tamże, s. 308, 313.

²⁰⁴ Tamże, s. 335.

²⁰⁵ Por. tamże, s. 335-337.

²⁰⁶ Tamże, s. 340.

Drugie są bardziej niezależne, mogą swobodnie się rozwijać, ale nie dodają przedmiotowi żadnych nowych jakości.²⁰⁷

Według Sartre'a istnieje różnica pomiędzy uczuciami wobec rzeczywistości i wobec świata wyobrażeń. Miłość całkowicie zmienia się w zależności od tego czy przedmiot uwielbienia jest obecny czy nie. Zmienia się natura uczuć. Miłość podporządkowuje się swemu (rzeczywiście napotykanemu) przedmiotowi, a ów przedmiot jest do końca niezgłębiony i zmienny. Miłość musi więc nieustannie się uczyć, jest zaskakująca, trzeba się wciąż na nowo do niej dostosowywać (jest uczuciem, które nieustannie wykracza poza siebie). Przedmiot nieobecny, wyobrażony obiekt umiłowania nie tworzy się, pozostaje niejako w bezruchu, dlatego uczucie nań skierowane z czasem ulega schematyzacji i zubożeniu. Taka miłość staje się łatwiejsza – nierzeczywisty przedmiot nie jest nieprzewidywalny, co więcej banalizując się staje się coraz bardziej zgodny z naszymi pragnieniami²⁰⁸. „W każdej kochanej osobie, właśnie z racji jej niewyczerpanego bogactwa jest coś, co nas przerasta, jakaś niezależność, nieprzenikalność, wymagająca nieustannie ponawianych wysiłków (...).²⁰⁹” Dlatego Sartre wyróżnił dwie klasy uczuć – prawdziwe i wyobrazeniowe. Te drugie to rzeczywiste uczucia, ale skierowane na nierzeczywiste przedmioty. Analogicznie odróżnił dwie „osobowości” – „Ja” wyobrazeniowe i „Ja” rzeczywiste. Nie mogą one współistnieć – w zetknięciu z rzeczywistością „Ja” wyobrazeniowe rozpada się i znika²¹⁰. Osoby, które uciekają przed rzeczywistością w sferę wyobrażeń czynią tak nie tylko przez wzgląd na to, iż przedkładają ich bogactwo czy piękno nad codzienną przeciętność. Wybierają więc stan wyobrazeniowy nie tylko ze względu na treść (którą można niemal dowolnie formować), ale i z powodu jego przewidywalności. Uciekają od konieczności podporządkowania zachowań realnym przedmiotom, przed niepokojącą niewyczerpalnością postrzeżeń, niezależnością spotykanych osób.²¹¹

²⁰⁷ Por. tamże, s. 242-250.

²⁰⁸ O Flaubercie napisał Sartre, że „może kochać tylko istoty nieobecne, gdyż nieobecność podmiotu czyni zeń uległe mu wyobrażenie.” J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie. Wybór tekstów z nieukończonej monografii*, przeł. J. Waczków, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 123.

²⁰⁹ J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 266.

²¹⁰ Schemat ów zobrazował Sartre w dramacie *Muchy*. Ukazał rozdźwięk w uczuciach i postawie Elektry, która z jednej strony napawała się wyobrażeniem zemsty, a z drugiej stanęła przerażona i zagubiona, gdy zemsta została dokonana. Por. J. P. Sartre, *Muchy*, [w:] tenże, *Dramaty. Muchy, Przy drzwiach zamkniętych, Ladacznica z zasadami, Niekrasow*, przeł. J. Lisowski, PIW, Warszawa 1956, s. 81.

²¹¹ Por. J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 263-269.

Przykładem myśliciela skłonnego do uciekania w „świat wyobrażeń” był Jean Jacques Rousseau. Wykreował on, między innymi, „wyobrażony świat”, który zaludnił osobami według niego idealnymi, z którymi nawiązywał (jako postać fikcyjna, jako jeden z bohaterów snutej opowieści) głębokie, acz nieskomplikowane i przejrzyste (a przede wszystkim przewidywalne – osoby z którymi się stykał nie były na przykład zdolne do oszustwa) relacje, zarówno przyjacielskie, jak i miłosne.²¹²

Sartre podkreślał, że „każde wyobrażenie, spontaniczne, nieprzewidziane, jest w sumie aktem twórczym.”²¹³ Człowiek, który oddaje się marzeniom może tworzyć pewne historie. Nie oznacza to jednak, że w nie wierzy, są one bowiem czymś zgoła odmiennym niż sądy abstrakcyjne. Marzenie takie jest formą pośredniego istnienia, czymś między fałszywą treścią snu, a prawdziwością typową dla czuwania i percepcji. Taki rodzaj pośredniości jest charakterystyczny dla wytworów wyobraźni.²¹⁴

²¹² Treść wspomnianych wyobrażeń stała się później inspiracją do napisania przezeń dzieła *Nowa Heloiza*. O rozczarowaniu, jakie przyniosło mu zestawienie treści wyobrażonych z realnymi doświadczeniami przeczytać można w jego autobiograficznych *Wyznaniach*. Por. J. J. Rousseau, *Wyznania*, przeł. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 339-348.

²¹³ J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 80.

²¹⁴ Por. tamże, s. 135.

2.2. Wyobrażenie a wspomnienie

Kwestie związane z przytoczonym we wprowadzeniu do *Wyobraźni* przykładem percypowania kartki wydają się problematyczne. W sposób jednoznaczny odróżnił Sartre kartkę percypowaną od wyobrażonej, niemniej można by się zastanawiać czy, w odniesieniu do poczynionych analiz, dałoby się równie łatwo odróżnić wyobrażenie od wspomnienia. Skoro kartka-w-wyobrażeniu i kartka-w-rzeczywistości²¹⁵ jest dokładnie tą samą kartką (choć istnieją one na różnych poziomach), to czym w stosunku do nich byłaby kartka-we-wspomnieniu? Czy byłaby tą samą kartką, choć istniejącą na innym poziomie? Czy sposób jej istnienia byłby odmienny od sposobu istnienia kartki-w-rzeczywistości i kartki-w-wyobrażeniu? Trudno na tym etapie to rozstrzygnąć. Można by pójść krok dalej i zadać sobie pytanie czym różniłoby się wspomnienie kartki-w-rzeczywistości od wspomnienia kartki-w-wyobrażeniu?

Należy pamiętać, że dla Sartre'a istotnym jest, by nie przenosić tożsamości istoty przedmiotu i jego wyobrażenia na inne płaszczyzny i nie zakładać (analogicznie) tożsamości ich istnienia. Jakaś rzecz, na przykład kawałek wosku, mógłby łączyć w sobie wosk wyobrażony z pomyślanym. W pewnym stopniu wyobrażenia mogą więc służyć myśli, choć w sposób niepewny i nierozstrzygujący. Mogą one ze sobą pozostać w pewnej relacji, są więc do siebie niesprowadzalne. Nie oznacza to jednak, że nie istnieją zagadnienia rozwiązywalne wyłącznie za pomocą myśli.²¹⁶

Według Sartre'a człowiek intuicyjnie ujmuje własne wyobrażenie jako wyobrażenie i odróżnia je od spostrzeżeń. Pisał on, że „w chwili, kiedy mi się pojawiają, odbieram je zawsze jako coś odmiennego od postrzeganych obiektów i co do tego nigdy się

²¹⁵ Sartre nie określił w sposób jednoznaczny czy odróżnia kartkę ujmowaną jako przedmiot rzeczywisty od kartki jako obiektu stanowiącego „treść” percepcji. Można odnieść wrażenie, że nie. Jeżeli jednak nie ma różnicy w sposobie istnienia pomiędzy kartką-w-rzeczywistości (rozumianą jako przedmiot w świecie istniejący niezależnie od świadomości, byt-w-sobie) a kartką percypowaną w jakiejś aktualności, to pojawia się problem analogiczny do problemu wyobrażenia ujmowanego jako rzecz. Jeśli natomiast przysługuje im odmienny sposób istnienia, to sformułowanie „kartka-w-rzeczywistości” jest tu mylące. Ponadto oznaczać by to mogło, że nie tylko percepcje i wyobrażenia istnieją odmiennie od rzeczy (i siebie nawzajem), ale i inne „treści psychiczne”(jak na przykład wspomnienia, czy myśli) charakteryzują się odmiennym sposobem istnienia, a więc stanowią różne byty. To z kolei doprowadzić by mogło do namnożenia bytów i naruszenia zasady ekonomii myślenia (zwanej brzytwą Ockhama).

²¹⁶ Por. J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 25-27, 38.

nie myślę.²¹⁷” Brał pod uwagę możliwość pomyłki (można na przykład wziąć pień drzewa za człowieka), podkreślał jednak, że taki wypadek nie stanowi pomieszania wyobrażenia i percepcji. By to unaocznić powołał się na przykład niemożliwości zaistnienia sytuacji, w której pojawiające się w świadomości wyobrażenie człowieka zostałoby ujęte jako człowiek spostrzeżony w rzeczywistości.²¹⁸ Aby być konsekwentnym należałoby uznać, że wszelkie halucynacje, czy omamy słuchowe (w tym zarówno miraż czy fatamorgany, jak i urojenia wynikające ze stanów chorobowych, takich jak na przykład schizofrenia²¹⁹) są złudzeniami percepcyjnymi, nie zaś wyobrażeniami. Posiadają bowiem charakterystyczne dla percepcji jakości, takie jak wyrazistość. Według Sartre’a nie można wprowadzać kategorii prawdy i fałszu, by odróżnić percepcje od wyobrażeń (wyobrażenie byłoby na tym gruncie fałszywą percepcją). Możliwe jest natomiast odróżnienie percepcji prawdziwej i fałszywej (adekwatnej i błędnej – przy zastosowaniu kryteriów ujętych w obrębie klasycznej definicji prawdy). Z fałszywą, błędną percepcją miałoby się wówczas do czynienia przy okazji wszelkich halucynacji, złudzeń czy przywidzeń.

Kwestią, którą podnosił Sartre była również sensowność czynienia rozróżnień na świat wyobrazeniowy i rzeczywisty (zastanawiając się nad kryterium, dzięki któremu można by rozumowo osądzić przynależność danego elementu do jednego czy drugiego zbioru). Podążając za jego tokiem rozważań pojawia się pytanie czy sensownym (i wnoszącym cokolwiek do czynionych tu analiz) byłoby dołączenie doń zagadnienia świata pamięciowego (zapamiętanego, tudzież utworzonego w obrębie pamięci). Trudno sprecyzować wedle jakiego kryterium należałoby „segregować” poszczególne elementy, jako przynależące do danego, a nie innego, świata. Decyzja opierałaby się zapewne na poczynionych porównaniach. Trudno jednak stwierdzić jakie aspekty miałyby być porównywane. Przy założeniu, że świat rzeczywisty nie jest czymś zastanym – bo

²¹⁷ Tamże, s. 26.

²¹⁸ Por. tamże, s. 101-102.

²¹⁹ Psychologowie i psychiatrzy nie czynią tak szczegółowych rozróżnień jak Sartre i określają halucynacje jako postrzeganie wyobrażeń (zarówno wzrokowych, słuchowych, węchowych, jak i powiązanych z jakimiś treściami (a więc myślami), na przykład ideami, czy koncepcjami, takimi jak teorie spiskowe). U schizofreników pojawia się silne przekonanie o realności, adekwatności własnej (błędnej, jak powiedziałby Sartre) „percepcji”. Dlaczegoż mieliby przedłożyć opinię autorytetu albo społeczny konsensus nad własne, „żywe” doświadczenia? Ich niekoherentne ujmowanie świata i dziwne zachowanie określone zostały jako takie z zewnątrz, przez *innych*. Por. N. G. Hamilton, *Self and Otherness. Object Relations Theory in Practice*, Jason Aronson Inc., Northvale, New Jersey, London 1988, s. 133-135. Kwestie te, tu jedynie zasygnalizowane, rozpatrzone zostaną szerzej w rozdziale poświęconym relacji z *innym*.

uwikłanym w proces zmian – rozróżnienie takie wydaje się niemożliwe. Sąd rozróżniający operowałby jedynie w granicach prawdopodobieństwa, opierając się na takich kategoriach, jak: obiektywność oraz subiektywność. Nie sposób ukazać istoty analizowanej treści psychicznej i rozstrzygnąć czy ta, która zaistniała w określonym czasie jest faktycznie wyobrażeniem, czy nie. Konkluzja ta jest paradoksalna. Świadomość, względem tak ujmowanych danych, musiałaby mieć charakter hipotetyczno-eksperymentalny, nie zaś poznawczy.²²⁰ Stąd wszelkie próby rozróżnienia odmiennych światów (rzeczywistego od wyobrazonego czy „wspomnieniowego”) są z gruntu nietrafione.

W tym kontekście warto sobie również zadać pytanie: Czy człowiek byłby w stanie odróżnić (choćby intuicyjnie) wyobrażenie od wspomnienia, równie skutecznie, co wyobrażenie od percepcji? Sartre zauważył, że gdyby komuś zadano pytanie czy zdarzyło mu się pomylić brata z jego wyobrażeniem, nie miałby trudności z udzieleniem (przeczącej) odpowiedzi.²²¹ Modyfikując nieco owo pytanie, można zastanowić się czy równie oczywistą byłaby odpowiedź na pytanie o to czy, na przykład: zdarzyło się danej osobie pomylić wspomnienie jakiegoś miejsca z jego wyobrażeniem? Odnosząc się do własnego doświadczenia mogłabym, na tak postawione pytanie, odpowiedzieć twierdząco. Sartre cenił indywidualne doświadczenie i uznawał je za pomocne w prowadzeniu rozważań, dlatego przytoczenie w tym miejscu fragmentu własnej historii i związanych z nim refleksji wydaje się uzasadnione²²².

Przez kilka lat zdarzało mi się spacerować z psem wzdłuż pewnej drogi. Pies umarł i minął rok, zanim pojawił się w domu następny. Gdy (ów kolejny) nieco podrośł zabrałam go na spacer wzdłuż tej samej drogi. Pamiętałam, że na jej końcu, tuż za zakrętem, jest wąska ścieżka, która prowadzi do kilku domów. Pamiętałam też, że w jednym z domów (ogrodzonym siatką i ciężką, metalową, pomalowaną na zielono bramą) mieszkał dosyć agresywny pies. Wielkie było moje zdziwienie, gdy okazało się, że za zakrętem owszem, jest mała ścieżka, ale prowadząca w głąb lasu, za którym znajdowały się tory kolejowe. W okolicy nie było żadnego domu. Tylko mały las i rzeka. Wspomnienie okazało się być wyobrażeniem, a właściwie wspomnieniem wyobrażenia (nie zaś wspomnieniem realnie

²²⁰ Por. J. P. Sartre, *Wyobrażenia*, s. 108-111.

²²¹ Por. tamże, s. 26.

²²² Odnoszenie się do własnych doświadczeń zdaje się być zgodne z metodą dociekań prezentowaną przez Sartre'a, dlatego jednym z jego zarzutów wobec Bergsona i jego rozumienia wyobraźni było to, że ten nie analizował własnych wyobrażeń. Por. tamże, s. 77.

istniejącego krajobrazu). Kryterium odróżnienia wspomnień od wyobrażeń (bo zapamiętane domy nie były skorelowane z błędem percepcyjnym – nie doświadczyłam swoistej fatamorgany podczas któregoś ze spacerów) nie jest więc oczywiste. Intuicyjne odróżnianie wyobrażeń od wspomnień nie jest tak skuteczne, jak odróżnianie wyobrażeń od przedmiotów percepcji.

Opisany powyżej przypadek określany jest, w obrębie współczesnej psychologii, jako fałszywe wspomnienie (czyli wspomnienie, które zostało ukształtowane nie w odniesieniu do realnie zaistniałej sytuacji, ale na przykład za sprawą cudzej sugestii czy opowieści). Czy taki rodzaj wspomnień można rozpatrywać, w odniesieniu do koncepcji Sartre'a, jako swoiste, zaadaptowane (przekształcone we wspomnienie) wyobrażenie albo wspomnienie wyobrażenia? Należałoby wówczas wziąć pod uwagę zarówno fałszywe wspomnienia skorelowane ze spontanicznymi, intencjonalnie wykreowanymi wyobrażeniami (projekcjami) jak i te, które kształtują się pod wpływem jakiś sugerowanych treści (czy byłyby one wówczas bliższe błędom percepcyjnym?). Warto przy tym wziąć pod uwagę, że według Sartre'a, wyobrażenia mogą być przejawem niekontrolowanych aktów świadomości²²³. Zagadnienia te, tu jedynie sygnalizowane, zostaną szczegółowo przeanalizowane w rozdziale poświęconym pamięci.

Konsekwentne i wyraźne odróżnienie wyobrażenia od wspomnienia pojawia się u Sartre'a dopiero w dziele *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*. We wcześniejszej *Wyobraźni* znajduje się wiele sformułowań sugerujących, że Sartre ujmuje wspomnienie jako swoisty rodzaj wyobraźni, słowem, ujmuje te dwa pojęcia synonimicznie. Świadczą o tym wypowiedzi typu: „(...) wczoraj wieczorem poszedłem do Jana – teraz przypominam sobie ubiór jaki miał na sobie. (...) Te wszystkie, tak mi znajome wyobrażenia nie stoją w sprzeczności z tym, co rzeczywiste.”²²⁴ Ponadto w nawiązaniu do Husserla pisał Sartre o wyobrażeniu-przypomnieniu (odtworzeniu z pamięci)²²⁵, natomiast teorii kartezyjskiej zarzucał, że na jej gruncie nie sposób odróżnić aktów pamięci od złudzeń²²⁶. W obu przypadkach nie sprecyzował, w jaki sposób rozumie wspomnienie, czy odróżnia je od wyobrażenia i czy możliwym jest wzajemne przenikanie, nakładanie się ich na siebie.

²²³ Por. tamże, s. 26.

²²⁴ Tamże, s. 113.

²²⁵ Por. tamże, s. 147.

²²⁶ Por. tamże, s. 32.

W nawiązaniu do całości rozważań można przypuszczać, że uważał je za odrębne struktury świadomości (posiadające tę samą istotę akty o odmiennym sposobie istnienia), tak jak czynił to w przypadku wyobrażeń i percepcji. Wskazywać na to mogą rozważania ujęte tymi słowami:

Jeśli porównam percepcję domu (...) ze wspomnieniem wyobrażenia domu, w którym spędziłem dzieciństwo, to mogę zapytać: który z tych dwóch aktów świadomości jest po stronie tego, co ogólne, a który po stronie tego, co szczegółowe?²²⁷

²²⁷ Tamże, s. 116.

2.3. Pamięć

Złączenie w jeden akt dwóch odmiennych aktów świadomości (takich jak percypowanie i wyobrażanie bądź percypowanie i wspomnianie) jest, na gruncie teorii Sartre'a, niemożliwe.²²⁸ Niemniej rozważa on przypadek „wyobrażenia-wspomnienia”,²²⁹ kiedy pisze o sytuacji, w której jakaś osoba wyobraża sobie ogród, ale nie może dociec gdzie i kiedy ów ogród widziała. Filozof określa ten szczególny rodzaj wyobrażenia jako „nieokreślone”.²³⁰ Czy opisana przezeń sytuacja odnosi się do wyobrażania czy wspomniania ogrodu? Wydaje się, że rozpatrywany akt mógłby być równie dobrze jednym albo drugim (przez wzgląd na jego treść) i tylko osoba doświadczająca go zdolna byłaby odpowiedzieć na to pytanie²³¹. Istota (treść) aktów może być identyczna, ich odróżnienie możliwe jest więc przede wszystkim z perspektywy osoby, która ich doświadczyła. By unaocznic sobie specyfikę tego typu uprzywilejowania poznawczego można przeprowadzić eksperyment myślowy. Należy pomyśleć o ogrodzie botanicznym, a następnie odpowiedzieć na pytanie: „Czy to, co ukazało się przed moimi oczyma było wspomnieniem czy wyobrażeniem?” Osoba postronna, nawet poznawszy treść aktu (wysłuchawszy opisu ogrodu) mogłaby jedynie domniemywać jakiego rodzaju był to akt.

Można sobie również zadać pytanie, czy gdyby kolejne polecenia brzmiały: „Wyobraź sobie ogród botaniczny”, a następnie: „Przypomnij sobie ogród botaniczny”, to czy treść podjętych aktów świadomościowych byłaby odmienna? Czy można byłoby z łatwością uchwycić różnicę między nimi? Należy tu zwrócić uwagę na pewną analogię z rozróżnieniami czynionymi w obrębie psychologicznych koncepcji dotyczących pamięci.

Ze względu na rozmaite kryteria wyróżnia się odmienne rodzaje pamięci, między innymi pamięć semantyczną i epizodyczną.²³² Pierwsza to ogólna wiedza o faktach, druga – pamięć doświadczonych przez daną jednostkę zdarzeń (skorelowanych z określonym

²²⁸ Por. J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 15, 220 oraz J. P. Sartre, *Wyobrażenia*, s. 112.

²²⁹ Pisze także o swoistym „stanie hybrydalnym” nie będącym ani postrzeżeniem, ani wyobrażeniem, co zdaje się zaprzeczać założeniu o niemożności mieszania się aktów świadomości. Por. J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 62.

²³⁰ Por. tamże, s. 26.

²³¹ W odniesieniu do badań współczesnych mu psychologów Sartre pisał: „Często badani wahają się, czy mają to określić jako wyobrażenie, czy jako myśl.” Tamże, s. 114. Podważa to jego założenie o łatwości odróżniania poszczególnych aktów świadomości.

²³² Por. D. L. Schacter, E. Tulving, *What are the memory systems of 1994?*, [w:] tychże (red.), *Memory systems 1994*, Cambridge 1994, s. 26-29.

miejszem i czasem). Pamięć semantyczna obejmuje uporządkowany zbiór pojęć i ma charakter pozakontekstowy oraz impersonalny. Wydobywane z niej informacje określane są za pomocą czasownika „wiem”²³³. Treści przywoływane z pamięci epizodycznej mają charakter kontekstowy i są opisywane za pomocą czasownika „pamiętam”. Wiem jak się nazywam i pamiętam jak nauczyciel odczytywał moje nazwisko z listy obecności. Wiem ile mam lat i pamiętam jak obchodziłem swoje ostatnie urodziny. Znam datę swoich narodzin, ale nie pamiętam zdarzeń z tego dnia.²³⁴ Odróżnienie wiedzy od osobistych wspomnień wydaje się być równie łatwe i intuicyjne jak Sartre’owskie oddzielenie wyobrażeń od percepcji. Czy oznacza to, że poza omawianymi przez niego aktami świadomości należałoby wyodrębnić różnorodne akty pamięciowe? Czy nie dałoby się analogicznie wyróżnić również odmiennych aktów wyobraźni, percepcji, czy myśli?²³⁵

Sartre wielokrotnie przywoływał psychologiczne eksperymenty jako obrazujące schemat kształtowania się wyobrażeń. Mogłyby one jednak równie trafnie ukazywać aspekty typowe dla pamięci. Przykładem może tu być badanie polegające na ukazaniu grupie osób obrazu przedstawiającego chłopca w brązowym płaszczu i niebieskich spodniach, a następnie zapytaniu ich (po pewnym czasie) jakiego koloru było jego ubranie. Różne odpowiedzi wskazywać mają, wedle filozofa, na wpływ uczuć na wyobrażenia. Trudno znaleźć przekonujący argument, który wykluczyłby założenie, że emocjonalne nastawienie badanych wpłynęło na ich pamięć, nie zaś na wyobraźnię. Tym bardziej, że zadaniem grupy było przypomnienie sobie percypowanego wcześniej obrazu.

Podobna trudność pojawia się w przypadku rozpatrywanych przez filozofa, skonstruowanych przezeń, przykładowych wyobrażeń. Porównując wyobrażenie Karola VIII z jego „oryginałem” (Karolem VIII we własnej osobie) Sartre pisał, że ów „jest zarazem tam, w przeszłości i tu. Tu pozostaje on w stanie życia spowolnionego, zubożony o mnóstwo determinacji (wypukłość, ruchliwość (...), itp.), jako coś *względne*. Tam – jest on

²³³ Sartre nie czyni takich rozróżnień, niemniej zdaje się dostrzegać specyfikę pamięci semantycznej. Píše, że „słowo, w związku z którym mogę podjąć wysiłek rozumienia, jest (...) przeniknięte wiedzą, nie będącą niczym innym jak wspomnieniem dawnych rozumień.” J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 191. W innym miejscu pisze także o „wiedzy pamięciowej”. Por. tamże, s. 222.

²³⁴ Podane przykłady wskazują na to, że pamięć historii własnego życia obejmuje zarówno elementy epizodyczne, jak i semantyczne.

²³⁵ Sartre uznawał na przykład istnienie pamięci i wyobraźni uczuciowej. „W tym wypadku będziemy mieli do czynienia ze świadomością wyobrażającą, której korelatywem będzie przeszłe uczucie, nierzeczywiście obecne.” J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 259.

absolutem.”²³⁶ Podobny stosunek pojawia się względem wspomnienia i zdarzenia, do którego się ono odnosi. Wspomnienia nie są bowiem dokładnym odwzorowaniem rzeczywistych doświadczeń (niczym kopie), ale ich rekonstrukcją. W obrębie pamięci (przede wszystkim pamięci epizodycznej) pojawiają się liczne modyfikacje, zniekształcenia i interpretacje (związane na przykład z aktualnym stanem emocjonalnym czy systemem przekonań). Wspomnienia, które określić można jako autobiograficzne²³⁷, są współtworzone i jako takie stanowią przejściowe, dynamiczne konstrukcje²³⁸. Reprezentują one aktualny pogląd człowieka na siebie i własną przeszłość.

Pamięć autobiograficzną można porównać do autoportretu, który jest malowany na potrzeby własnej jaźni, a także prezentowany otoczeniu. Ludzie mają tendencję do nadawania mu rysów korzystnych dla Ja i dostosowanych do kontekstu społecznego.²³⁹

Sartre był, rzecz jasna, świadom istnienia zniekształceń w obrębie pamięci i wpływu aktualnej perspektywy na ocenę własnych wspomnień²⁴⁰. Pisał, że:

popołniając niejedyn błąd w przypominaniu sobie na sposób refleksyjny swych przeszłych uczuć lub myśli, okazuje się, że to, czym jestem w horyzoncie pamięci, jest terażniejszym przeświadczeniem, że nie *jestem* już więcej swą przeszłością, ale ją tematyzuję.²⁴¹

Twierdził, że pamięć może nadać przedmiotom nierzeczywistym (wyobrażonym) jakości, których aktualna świadomość nadać im nie może. Może przypisać im jakości

²³⁶ Tamże, s. 52.

²³⁷ Na gruncie psychologii wyróżnia się pamięć autobiograficzną – rodzaj pamięci odpowiedzialnej za przechowywanie materiału dotyczącego indywidualnej historii życia danej osoby. Por. T. Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005. Nie będzie tu ona szerzej rozpatrywana, niemniej tam, gdzie to konieczne pojawią się nawiązania do specyficznych dla niej operacji kodowania i odtwarzania materiału pochodzącego z osobistej przeszłości.

²³⁸ Por. M. A. Conway, C. W. Pleydell-Pearce, *The construction of autobiographical memories in self-memory system*, „Psychological Review”, 2000; 107(2), s. 261.

²³⁹ M. Jagodzińska, *Psychologia pamięci. Badania, teorie, zastosowania*, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2008, s. 434.

²⁴⁰ „To nie poprawnością [adekwatnością] czy niepoprawnością pamięci Sartre jest przede wszystkim zainteresowany. Próbuje raczej przedstawić ukierunkowaną na cel specyfikę zapamiętywania, która dostarcza miary spójności różnorodnym elementom naszej zapamiętanej przeszłości.” (“It is not the correctness or incorrectness of memory with which Sartre is primarily concerned. Rather, he tries to give an account of the goal-oriented nature of our remembering, which provides a measure of coherence to the various items of our remembered past.”) P. S. Morris, *Sartre’s Concept of a Person: An Analytic Approach*, University of Massachusetts Press, Amherst 1976, s. 60. (tłumaczenie własne)

²⁴¹ J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 210.

rzeczywistej przyczyny jakiegoś zjawiska fizjologicznego. Odróżnienie przedmiotu wyobrażonego od przedmiotu percypowanego jest łatwe jedynie w obrębie aktualności, bezpośrednio. Jako przedmioty przeszłe mogą nie być łatwe do rozróżnienia. Za sprawą pamięci nierzeczywisty przedmiot wystąpić może w świadomości w charakterze rzeczywistego przedmiotu. „Pamięć miesza te dwa typy egzystencji, ponieważ przedmioty nierzeczywiste jawią się jej w charakterze wspomnień, to znaczy jako przeszłe.²⁴²” Sartre dochodzi do takich wniosków analizując przykład mdłości (fizjologicznej, realnej reakcji) spowodowanych wyobrażeniem czegoś odrażającego, a właściwie wspomnieniem tego wyobrażenia (czyli nierzeczywistym przedmiotem, który „udaje” rzeczywistą przyczynę pewnego stanu). Rozważa także tę kwestię w odniesieniu do halucynacji. Podkreśla, że przedmiot nierzeczywisty nie jest dany we wspomnieniu jako nierzeczywisty, ponieważ w chwili jego pojawienia się nierzeczywistość nie była założona.²⁴³ „Istnieje (...) bezpośrednio wspomnienie, silne i w miarę możliwości konkretne, jedno z tych wspomnień, które nie zostawiają miejsca na wątpliwości, za to wcielają natychmiastową pewność istnienia swego przedmiotu.²⁴⁴”

Przyjęcie możliwości tego typu „modyfikacji” wyobrażeń na gruncie pamięci jest interesujące w kontekście powstawania fałszywych wspomnień. Fałszywe wspomnienia to wspomnienia nie mające pokrycia w faktach, odnoszące się do zdarzeń fikcyjnych. Należy je odróżnić od wspomnień niedokładnych czy zniekształconych. Postulat ów, choć wydaje się zasadny, jest niemożliwy do spełnienia (poza warunkami eksperymentalnymi). Nie sposób wyznaczyć wyraźnej granicy pomiędzy takimi wspomnieniami. Jak bardzo zniekształcone musi być wspomnienie, by stało się fałszywym? Jak wyznaczyć ramy jednego, konkretnego wspomnienia, skoro w zależności od celu przywołuje się w pamięci całe, rozciągnięte w czasie zdarzenie albo tylko pojedynczą scenę, jakiś detal? Użycie pojęcia „fałszywości” w stosunku do wspomnień wiąże się z założeniem, że istnieje coś, co można by określić jako wspomnienie prawdziwe. Psychologowie zdają się zakładać

²⁴² J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 253. Na gruncie psychologii mówi się o zjawisku inflacji wyobrażeniowej (*imagination inflation*). Wyobrażanie sobie jakiegoś wydarzenia (zwłaszcza wielokrotnie ponawiane) powoduje wzrost przekonania, że wystąpiło ono w rzeczywistości. Por. M. Jagodzińska, *Psychologia pamięci...*, s. 332.

²⁴³ Por. J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 292-293.

²⁴⁴ Tamże, s. 292.

klasyczną (arystotelesowską) definicję prawdy²⁴⁵ – fałszywym określają wspomnienie nieadekwatne względem jakiegoś zaistniałego stanu faktycznego. Jednocześnie zastrzegają, że idealne, wierne odwzorowanie (zwłaszcza na gruncie pamięci autobiograficznej, epizodycznej) nie jest możliwe, bo wspomnienia są konstruktami, a nie „lustrzanymi odbiciami”. Jeśli przyjmiemy, że „prawdziwe wspomnienie” musi spełnić kryterium zgodności z rzeczywistością, to okaże się, że nie istnieje nic, co by takiemu pojęciu odpowiadało.²⁴⁶ A nawet gdyby istniało, nie mielibyśmy możliwości, by tę prawdziwość zweryfikować. Niemożność „wglądu” w cudze wspomnienia i porównania ich z zaistniałym (i już nieistniejącym) stanem faktycznym sprawia, że jednoznaczne uznanie jakiegoś wspomnienia za fałszywe (sfabrykowane) możliwe jest tylko w warunkach eksperymentalnych²⁴⁷.

Fałszywe wspomnienie (określane czasem jako pseudowspomnienie) powstaje najczęściej pod wpływem sugestii i wiąże się z przypisaniem mu niewłaściwego źródła (zapomina się, że źródłem informacji nie było własne doświadczenie, a na przykład zasłyszana opowieść). Wspomnienia pochodzą z różnych źródeł i jako takie, mają odmienne jakości. Te związane z doświadczonymi zdarzeniami zawierają denotację odnośnie czasu i miejsca, organizacji przestrzennej oraz szczegóły percepcyjne. Wspomnienia myśli czy wyobrażeń są mniej szczegółowe. Rozróżnienie to jest zgodne z koncepcją Sartre’a – bogactwo danych percepcyjnych i ubóstwo treści wyobrażonych przekładać się musi na treść związanych z nimi wspomnień. Schemat błędnego uznania wspomnienia wyobrażenia (czyli

²⁴⁵ W kontekście rozważań poświęconych emocjom Sartre pisał o fałszywej radości podkreślając, że fałsz jest tu pewną jakością egzystencjalną, nie cechą logiczną wypowiedzi. Por. J. P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, przeł. R. Abramciów, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 80-81. Analogicznie można rozpatrywać fałszywe wspomnienie (wspomnienie wyobrażenia) jako domagające się uznania go za prawdziwe (wspomnienie realnie zaistniałego zdarzenia).

²⁴⁶ Analogiczny problem pojawia się w odniesieniu do tekstów autobiograficznych. Kategoria prawdy i fałszu (a także realności i fikcji) jest trudna do zastosowania przy analizie wszelkich autobiograficznych narracji. Por. M. Freeman, *Rethinking the Fictive, Reclaiming the Real: Autobiography, Narrative, Time, and Burden of Truth*, [w:] G. D. Fireman, T. E. McVay, O. J. Flanagan (red.), *Narrative and Consciousness. Literature, Psychology, and the Brain*, Oxford University Press, New York 2003, s. 127.

²⁴⁷ Podczas jednego z eksperymentów udało się grupie osób zaimplementować fałszywe wspomnienie dotyczące zgubienia się w centrum handlowym, które miało mieć miejsce w dzieciństwie. Opowiedziana przez rodzinę, nieprawdziwa i uboga w szczegóły historia została przez badanych zaadaptowana, uzupełniona o szczegóły oraz utrwalona jako wspomnienie. Nawet po zakończeniu eksperymentu i poinformowaniu o nim osób badanych, nie byli oni skłonni uwierzyć, że zdarzenie to nie jest ich prawdziwym wspomnieniem. Por. E. F. Loftus, J. E. Pickrell, *The formation of false memories*, [w:] „Psychiatric Annals”, 25:12, 1995, s. 720-725, oraz I. E. Hyman, T. H. Husband, F. J. Billings, *False memories of childhood experiences*, [w:] “Applied Cognitive Psychology”, 9(3) 1995, s. 181-197.

tego, co wyobrażaliśmy sobie w przeszłości) za wspomnienie realnego zdarzenia (czyli tego, co faktycznie miało miejsce w przeszłości), o którym pisał filozof, wydaje się być pokrewny koncepcji monitorowania źródeł.²⁴⁸ Na jej gruncie zakłada się, że w trakcie przypominania mają miejsce procesy atrybucji (wydobywane treści poddaje się analizie i przypisuje do określonych źródeł), w których mogą pojawić się błędy. „Nawet jeśli mamy pełną świadomość, że konstruujemy, tworzymy wyobrażenie, możemy potem pomylić własny wytwór z realnie doświadczanymi treściami zewnętrznymi.”²⁴⁹

Sartre, choć przyznaje, że wspomnienia pod wieloma względami wydawać się mogą bliskie wyobrażeniom (i jako takie okazały się dlań użyteczne, gdy formułował przykłady procesów pamięciowych, by unaocznić specyfikę wyobraźni) to twierdził, że pamięć i wyobraźnia pozostają czymś całkowicie odmiennym. Przypominać sobie jakieś zdarzenie, to zakładać je jako jakąś daną obecną w przeszłości. Wyobrażać je sobie, to zakładać je jako daną nieobecną. Zdarzenia „przechodzące” do przeszłości nie zostają poddane zamianie w nierealne²⁵⁰. Przechodzą jedynie „w stan spoczynku”. Pozostają rzeczywiste, choć stają się przeszłymi. Przypominając sobie jakieś zdarzenie nie „wywołuje się” go, lecz skierowuje uwagę ku przeszłości, gdzie pozostaje ono jako rzeczywiste wydarzenie.²⁵¹ Można się zgodzić z Sartre’owskim założeniem dotyczącym skierowania uwagi na przeszłe, realnie zaistniałe zdarzenie jako źródłowe dla pamięci (choć wówczas wspomnienia wyobrażeń należałoby uznać za specyficzny typ wyobrażeń, nie wspomnień). Należy jednak podkreślić, że zniekształcenia w obrębie wspomnień są, między innymi, pochodną niemożności bezpośredniego odniesienia się do „źródła” podczas (kolejnego) przypominania. Gdy człowiek opowiada o jakimś zdarzeniu ze swego życia sięga do poprzedniego odtworzenia historii tego zdarzenia, nie do zdarzenia „pierwotnego”²⁵². Sięga

²⁴⁸ Koncepcja monitorowania źródeł (*Source Monitoring Framework – SMF*), której autorką jest Marcia Johnson, stanowi propozycję wyjaśnienia procesów pamięciowych oraz treści wspomnień jako odmiennych, przez wzgląd na źródła, z których pochodzą. Por. D. S. Lindsay, M. K. Johnson, *False Memories and the Source Monitoring Framework: Replay to Reyna and Lloyd (1997)*, “Learning and Individual Differences”, 12(2000), s. 141-161.

²⁴⁹ A. Piotrowska, *Rzekome wspomnienia – czy ufać pamięci?*, [w:] E. Czerniawska (red.), *Pamięć, zjawiska zwykłe i niezwykłe*, WSiP, Warszawa 2005, s. 131.

²⁵⁰ Zaistniały fakt „przechodząc do przeszłości nie uległ żadnym przemianom odrealniającym; został jedynie umieszczony w oddaleniu; jest zawsze realny, ale miniony”. J. P. Sartre, *Wyobrażanie jako realizacja wolności świadomości*, przeł. A. Milecki, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 1965, s. 322.

²⁵¹ Por. J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 330.

²⁵² Por. T. Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna*, s. 35.

do wspomnienia wspomnienia i tylko pośrednio odnosi się do zdarzenia, które jest jego podstawą. Kolejne „warstwy” treści (nowe interpretacje, modyfikacje, uzupełnienia, oceny, odniesienia do innych kontekstów) nakładają się na siebie i „aktualizują” wspomnienie. Człowiek nieustannie przegrupowuje własne wspomnienia i łączy je zależnie od kontekstu, w jakim są odtwarzane.²⁵³ Trafnie tę tendencję opisał Jorge Luis Borges:

jeśli wspominam na przykład dzisiejszy poranek, to w moim umyśle pojawia się to, co widziałem dzisiaj rano. Ale jeśli wieczorem wróć myślą do poranka, w rzeczywistości przywołam (...) pierwszy obraz, który przy poprzedniej takiej próbie podsunęła mi pamięć. Wspominając zawsze wspominam (...) tylko ostatni raz, kiedy to coś wspominałem. Wspominam swoje ostatnie wspomnienie tej sceny czy sytuacji.²⁵⁴

W rozważaniach dotyczących pamięci problem zapominania jest kwestią równie istotną, co często marginalizowaną. Zdolność do zapominania stanowi fundament umożliwiający porządkowanie przyswojonych informacji. O tym, jak istotną odgrywa ona rolę przekonać się można analizując przypadek osób o tak zwanej „pamięci absolutnej”, takich jak (żyjący w Rosji na przełomie XIX i XX wieku) Solomon Szereszewski²⁵⁵. W przypadku pamięci absolutnej wszystkie kodowane informacje znajdują się na tym samym poziomie istotności, są niczym nieuporządkowany ogrom szczegółów. Osoby o takiej pamięci nie są zdolne abstrahować. Pojęcia, które nie odnoszą się do przedmiotów możliwych do zwizualizowania albo odczucia (takie jak na przykład „nicość”) są dla nich niezrozumiałe. Podobnie jest w przypadku metafor czy specyficznych zabiegów literackich, obecnych na przykład w poezji. Pamięć absolutna utrudnia uchwycenie ciągu słów, a nawet fragmentów rzeczy jako spójnej całości czy kontynuacji. Szereszewski był zdolny do zapamiętania dowolnie długiego ciągu liczb, ale nie był w stanie dostrzec zależności między nimi, nawet jeśli stanowiły ciąg liczb kolejno po sobie następujących. Miał trudność z rozpoznawaniem osób, ich twarze stanowiły bowiem zbiór nieustannie zmieniających się

²⁵³ Por. J. Kotre, *White Gloves. How We Create Ourselves Through Memory*, W. W. Norton & Company, New York – London 1996, s. 215-216.

²⁵⁴ R. Burgin, *Rozmowy z Jorge Luisem Borgesem*, przeł. M. Kłobukowski, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1993, s. 24.

²⁵⁵ Por. D. Draaisma, *Dlaczego życie płynie szybciej gdy się starzejemy. O pamięci autobiograficznej*, przeł. E. Jusewicz-Kalter, PIW, Warszawa 2006, s. 81-90 oraz E. Czerniawska, *Niezwykłe osiągnięcia pamięciowe: wrodzone czy wyćwiczone?*, [w:] tejże (red.), *Pamięć, zjawiska zwykłe i niezwykłe*, WSiP, Warszawa 2005, s. 231-241.

szczegółów (przez wzgląd na mimikę, oświetlenie, proces starzenia). „Dla Szereszewskiego życie stanowiło łańcuch luźnych obrazów.²⁵⁶”

Z podobnymi problemami zmagał się, opisywany przez Borgesa (w jednym z jego opowiadań), Funes – człowiek pozbawiony zdolności zapominania. Określał on swą absolutną pamięć jako ogromny śmietnik: pełen wyrazistych szczegółów, których nie sposób posegregować. Nie mógł pojąć, że stojący do niego przodem pies to ten sam pies, którego chwilę wcześniej widział z profilu.²⁵⁷ „Myśleć to zapominać o różnicach, uogólniać, tworzyć abstrakcje. W przeladowanym świecie Funesa były tylko szczegóły (...).²⁵⁸”

²⁵⁶ D. Draaisma, *Dlaczego życie płynie szybciej...*, s. 89.

²⁵⁷ Por. J. L. Borges, *Pamiętliwy Funes*, przeł. S. Zembruski, [w:] tegoż, *Fikcje*, PIW, Warszawa 1972, s. 95-98.

²⁵⁸ Tamże, s. 98.

3. Wolność, relacja z *innym* i czas

3.1. Wolność

W rozważaniach Sartre'a odnaleźć można dwa odmienne ujęcia wolności. Na gruncie pierwszego, człowiek przedstawiany jest jako absolutnie wolny, niezdeteminowany. Utożsamiany jest ze świadomością. Ta sprowadzona zostaje do wolności. Człowiek jest, na gruncie tej koncepcji, nieustannie (w sposób nieograniczony i niczym nie warunkowany) realizowanym projektem. Tak rozumiana wolność jest tu raczej pewnym postulatem, apriorycznym założeniem. W obrębie drugiego ujęcia pojawia się fenomenologiczny opis świadomości jako nierozzerwalnie zakorzenionej w-świecie. Człowiek jest na jej gruncie pojmowany jako działający w świecie i zanurzony w sytuacji. Jak podkreślał Sartre „człowiek znajduje się w sytuacji (...), w którą sam jest osobiście zaangażowany, przez swój wybór angażuje całą ludzkość i nie może wyboru uniknąć (...).²⁵⁹” Można więc powiedzieć, że „wolność jest zawsze w sytuacji.²⁶⁰”

Sartre'owska wolność nie jest czymś, do czego człowiek dąży, przywilejem, o który się walczy. Nie można jej osiągnąć w mniejszym lub większym stopniu albo nie osiągnąć wcale. Nie jest tak, że człowiek najpierw jest człowiekiem, a dopiero później staje się albo nie, istotą wolną. Wolność nie jest jakąś właściwością egzystencji. Egzystować to być wolnym. Taka koncepcja bliska jest myśli stoików. Sartre przyznawał, że „podobnie jak stoicy wierzył, że człowiek zawsze jest wolny.²⁶¹” Wielokrotnie pisał wręcz, że człowiek skazany jest na wolność.²⁶² Jest swoją wolnością. „Nie jestem ani panem ani niewolnikiem swojej wolności. Ja jestem swoją wolnością²⁶³” powie Orestes w dramacie *Muchy*. „Bardzo daleko szukał tej wolności; a ona była tak blisko, że nie mogłem nawet jej dojrzeć, (...) była

²⁵⁹ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. Janusz Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1998, s. 67.

²⁶⁰ „La liberté est toujours en situation.” J. Colombel, *Jean-Paul Sartre...*, tome 1, s. 17. Por. J. Colombel, *Liberté et situation*, [w:] tejsze, *Jean-Paul Sartre – Un homme en situations*, tome 2, Le Livre de Poche, Paris 1986, s. 435-436.

²⁶¹ H. Puszko, «*Być Stendhalem i Spinozą*»..., s. 142.

²⁶² „Człowiek skazany jest na wolność. Skazany, ponieważ nie jest stworzony przez siebie samego, a pomimo to wolny, ponieważ raz rzucony w świat, jest odpowiedzialny za wszystko, co robi.” J. P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 39. „Jest wolny, a wolność ta jest w sobie samej jego ograniczeniem. Być wolnym, to być skazanym na bycie wolnym.” J. P. Sartre, *Byt i nicność...*, s. 178.

²⁶³ J. P. Sartre, *Muchy*, [w:] tegoż, *Dramaty...*, s. 100.

tylko mną. Jestem moją wolnością²⁶⁴” – rzeknie do siebie Mateusz w powieści *Drogi wolności*.

W dziele *Egzystencjalizm jest humanizmem* Sartre zaznaczał jednak, że:

wolność rozumiana jako definicja człowieka jest niezależna od nikogo, ale skoro tylko powstaje zaangażowanie, obowiązany jestem pragnąć jednocześnie ze swoją wolnością także wolności innych. (...) W ten sposób w imię tego pragnienia wolności, narzuconego przez samą wolność, mogę formułować sądy o tych, którzy pragną ukryć całkowitą niezależność swego istnienia i swoją całkowitą wolność. Tych, którzy będą się starali ukryć swoją wolność pod płaszczkiem determinizmu, nazwę tchórzami.²⁶⁵

Próbę ucieczki od wolności określi filozof jako złą wiarę.

Trwoga

Trwoga, w ujęciu Sartre’a, jest sposobem bycia wolności jako świadomości bycia. W trwodze wolność stoi (w swym bycie) pod znakiem zapytania dla samej siebie. Trwożąc się człowiek uświadamia sobie swą wolność.²⁶⁶ Trwoga nie jest, według filozofa, dowodem ludzkiej wolności, ale jej szczególną świadomością, refleksyjnym samo-ujęciem. Choć jest bezpośrednią świadomością siebie, to wyłania się na tle zanegowania oczekiwań płynących ze świata. W tym sensie stanowi zapośredniczenie. Ujawnia się, gdy człowiek niejako odcina się od świata, w który był dotąd zaangażowany.

Odsłaniającą się w trwodze wolność można ująć dzięki, ujawniającemu się pomiędzy pobudką i działaniem, swoistemu „nic”. Nie sposób opisać owego „nic”, ponieważ go nie ma. Można jedynie spróbować wydobyć na jaw jego sens. „Nic”, zgodnie z ujęciem Sartre’a, może zaistnieć za sprawą ludzkiego bytu, który odnosi się do samego siebie. Jak zostało już wspomniane, wślizguje się ono pomiędzy pobudkę a działanie. Pobudka istnieje dla świadomości (nie w świadomości, która nie ma żadnej treści). Podobnie jak zjawiska, nie ma ona mocy sprawczej. Nie odznacza się także zewnętrżnością typową dla

²⁶⁴ J. P. Sartre, *Drogi wolności*, s. 474.

²⁶⁵ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 73-74.

²⁶⁶ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 62.

przedmiotów czasoprzestrzennych. Należy więc do dziedziny podmiotowości, jest zawsze czyjąś. Świadomości przypada zadanie nadania jej znaczenia.²⁶⁷

Sartre podkreślał, że trwoga będąc trwogą nie jest strachem, który odnosi się do tego, co zewnętrzne, co należy do świata. Trwoży się siebie. Wiąże się z samo-refleksją. Trwogą napawa niepewność własnych reakcji i zachowań względem napotkanych, niebezpiecznych lub trudnych sytuacji.

Reakcją na strach jest, według filozofa, refleksja i określone zachowanie. Te zachowania to pochodna decyzji odnośnie własnych możliwości (całego spektrum potencjalnie możliwych zachowań). Aby ujawnić własną, konkretną możliwość człowiek zakłada również inne możliwości i nicościuje je. Trwogą napawa myśl, że wszelkie zachowania są tylko możliwe (nie zaś konieczne). Istotne dla myśli Sartre'a jest, że nic nie może zmusić człowieka, by trwał w sposób niezachwiany przy jednej, wybranej możliwości. To, kim jest człowiek aktualnie nie determinuje tego, kim będzie w przyszłości. Jest tym, kim będzie na sposób nie bycia tym. Poczucie bycia tym, kim się jest (bycia sobą) wydaje się być pochodną aktualnego nakierowania na własną przyszłość. Nie można jednak dokonać świadomego wyboru, by wkroczyć raczej w tę, niż inną przyszłość. Tworzy się ona bowiem spontanicznie w relacji do nieustannych zmian świadomości i w odniesieniu do jej określonych możliwości.²⁶⁸

Świadomość bycia swoją przyszłością – na sposób niebycia nią – napawa trwogą. W sytuacji zagrożenia strach niejako przenosi człowieka w przyszłość (dzięki projekcji różnych możliwości) i tę przyszłość konstruuje. Zachowanie decyzyjne wyłania się z przyszłego „Ja” (aktualne „Ja” jeszcze nie podjęło decyzji) – „Ja”, którym człowiek aktualnie pozostaje zależy więc w pewnym stopniu od „Ja” przyszłego. Niemniej przyszłe „Ja” zależy od teraźniejszego „Ja” równie mocno. Trwogą napawa uchwycenie tej zależności. Niemniej ustępuje ona zazwyczaj wobec jakiejś przeciwtrwogi [*contre-angoisse*]. Ta zamienia trwogę w niezdecydowanie, a ono domaga się decyzji.²⁶⁹

Sartre uważał, że poza trwogą przed przyszłością pojawia się również trwoga względem przeszłości. Zaistnienie takiej trwogi wiąże się z uświadomieniem sobie tego,

²⁶⁷ Por. tamże, s. 68-69.

²⁶⁸ Por. “This sense of self, which appears as a product of consciousness’s present opening to its future, cannot self-consciously decide on one future over another, because it is being created in the flow of consciousness toward consciousness’s possibilities.” M. Abouafia, *The Mediating Self...*, s. 68.

²⁶⁹ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 63-67.

iż dawne postanowienia mogą zostać zignorowane lub anulowane. Wcześniejsze postanowienie jest stale obecne i człowiek nieprzerwanie myśli o sobie jako o kimś, kto owo postanowienie podjął. Być może wciąż wierzy w skuteczność swego postanowienia, ale w trwodze dostrzega, iż w gruncie rzeczy owo postanowienie nie ma żadnej mocy sprawczej. Wówczas postanowienie takie, mimo, iż wciąż obecne, zostaje unieruchomione i zniesione. Dawne postanowienie w pewnym sensie wciąż jest postanowieniem. Z drugiej strony, jak podkreślał Sartre, już nim nie jest, ponieważ istnieje względem świadomości, niejako na zewnątrz. Człowiek może wymknąć się swemu postanowieniu, wtedy będzie nim jeszcze, ale na sposób niebycia. Zauważa wówczas nicłość, która oddziela go od siebie samego. To, co pozostaje, to wspomnienie pewnego odczucia. Postanowienie staje się wówczas na nowo jedną z możliwości.²⁷⁰

W *Bycie i nicości* Sartre zauważał, że „trwogą jestem ja sam, ponieważ przez sam fakt, że odnoszę się do istnienia jako świadomość bycia, czynię się niebyciem tej przeszłości (...), postanowień, którymi skądinąd wciąż jestem.”²⁷¹ Ukazująca się poprzez trwogę wolność wiąże się z, wciąż ponawianą, powinnością tworzenia na nowo swego „Ja”. To odnawiane tworzenie „Ja” oznacza, dla Sartre’a, bycie wolnym. „Ja”, wraz ze swoją historyczną treścią, stanowi istotę człowieka. Istota, czyli wszystko co jest, a właściwie, co już było oraz cały zbiór cech danej jednostki, wyjaśnia działanie, które pozostaje jednak zawsze poza istotą. Człowiek posiada, poprzedzające wszelki sąd, rozumienie swej istoty (od której oddzielony jest nicością). Filozof uważał, że pojmowanie siebie jako kogoś, kto nieustannie odrywa się od swego „Ja”, od tego, kim jest, wiąże się ze szczególnym rodzajem trwogi. Pozostając pod jej wpływem człowiek dostrzega, że nie jest zdolny ująć swej „natury”, bo tkwi ona zawsze w przeszłości. Można ją rozpatrywać jedynie jako przedmiot retrospektywnego rozumienia. A i to w sposób zniekształcony. Jeśli ujmuje się tę „naturę” jako swoisty postulat, cel do spełnienia (a nie tylko retrospektywny obiekt odniesienia), wówczas wzbudza ona trwogę. Ponieważ nic nie pobudza ani nic nie krępuje wolności – trwoży się ona przed sobą.²⁷²

Według Sartre’a trwoga konstryuuje się, gdy świadomość dostrzega, że jest odcięta od swej istoty poprzez nicłość, tudzież przez swoją wolność. A więc wtedy, gdy pozostaje

²⁷⁰ Por. tamże, s. 67.

²⁷¹ Tamże, s. 68.

²⁷² Por. tamże, s. 69-70.

oddzielona od swej przyszłości. Wyobrażenia (projekcje) odnośnie tego, jakim człowiek będzie w przyszłości stanowią jedynie pewną możliwość. To tak, jakby człowiek umawiał się sam ze sobą na spotkanie w przyszłości. Trwoga jest w tym wypadku lękiem, że nie stawię się na spotkanie. Że być może nie będę miał nawet ochoty się na nie wybrać. Sartre twierdził jednak, że człowiek może się zaangażować w działanie, które przybliży go do projektowanego, przyszłego „Ja”. Działania odsłaniają możliwości w momencie, w którym się je urzeczywistnia. Zapisywanie przeze mnie liter składających się na wyrazy, a później na zdania w tymże pliku tekstowym czyni pisanie pracy doktorskiej najbardziej bezpośrednią możliwością. Pozostaje ona jednak jedynie możliwością, w każdej chwili mogę bowiem przerwać pisanie (moja wolność może urzeczywistnić nicościującą moc), choć możliwość ta jest aktualnie zepchnięta na drugi plan. „Działanie ukazujące mi się poprzez mój akt zmierza do skryształizowania się w postaci transcendentnej i względnie niezależnej formy²⁷³” – pisał Sartre w *Bycie i nicości*. Transcendens, który ukazuje się świadomości działającego człowieka to, według niego, specyficzna, postulowana struktura świata. Zapisywane litery transcendują w stronę wyrazów, wyrazy w stronę zdań o pewnym znaczeniu, zdania w stronę rozdziałów o określonej treści, a te w stronę rozprawy doktorskiej zawierającej taki, a nie inny sens. Czyniąc coś człowiek odkrywa swoje możliwości, urzeczywistniając je jako swoiste wymagania, potrzeby.

Sartre podkreślał przy tym, że świadomość człowieka działającego jest nierefleksyjna, jest świadomością czegoś²⁷⁴. Dopiero przejście z płaszczyzny działania na płaszczyznę refleksji może powodować trwogę. Wracając do poprzedniego przykładu, napisanie rozprawy doktorskiej jawi się jako pewna możliwość. Moją istotą jest (a właściwie było) bycie osobą, która chce napisać pracę doktorską. Moja wolność może unicestwić to, kim jestem – zarówno teraz, jak i w przyszłości. Odkrywam więc nicość, która oddziela moją wolność od tej istoty. To, że byłam (choćby chwilę temu) osobą, która chce napisać pracę doktorską nie może mnie zmusić do jej napisania. Tym samym odkrywam nicość, która

²⁷³ Tamże, s. 71.

²⁷⁴ Różnica pomiędzy bezrefleksyjnym, gwałtownym działaniem a pozbawionym sprawczości, intelektualnym namysłem została wyraźnie ukazana w powieści Fiodora Dostojewskiego *Bracia Karamazow* w postawach Dymitra i Iwana. Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002.

oddziela mnie od tego, kim będę. Wszystko to napawa mnie trwogą. Nie mogę mieć bowiem pewności względem tego, którą z możliwości wybiorę i urzeczywistnię w przyszłości.²⁷⁵

Można przyjąć różne postawy względem doświadczanej trwogi. Wielu ludzi wybiera ucieczkę. Sartre wskazywał, między innymi, na „wiarę” w psychologiczny determinizm jako formę usprawiedliwienia pewnych zachowań. Zakładanie istnienia ludzkiej natury, rozumianej jako czynnik sprawczy podejmowanych działań, pozwala wykreować iluzję niemożności bycia odpowiedzialnym za własne czyny (a przynajmniej ich część).

Jeśli przyjąć, że egzystencja poprzedza istotę, to nie można powoływać się na naturę ludzką. Odrzucając pojęcie natury ludzkiej Sartre sięgnął jednak po wyrażenie: „dola człowieka”. Oznacza ono bycie w pewnej sytuacji. Jest „sumą ograniczeń apriorycznie określających podstawową sytuację człowieka we wszechświecie.”²⁷⁶ Sytuacja historyczna pozostaje jednak zmienna (można się urodzić jako niewolnik albo pan feudalny), stałe pozostają, według filozofa, cztery konieczności: „konieczność istnienia w świecie, konieczność pracy, konieczność pozostawania w środowisku, konieczność śmierci.”²⁷⁷ Jeśli chodzi o tę drugą: konieczność pracy, to znaczy ona tyle, co konieczność działania, podejmowania jakiejś aktywności, nie zaś pracy zarobkowej. Człowiek może próbować przekraczać „dole ludzką”, może się od niej oddalać, negocjować jej istnienie lub przybliżyć się do niej.

Poglądy Sartre’a na naturę ludzką i dolę człowieczą spotykały się z krytyką. Zarzucano mu, że pojęcia te są pokrewne. „Czy egzystencja wzięta w tym sensie nie jest inną formą pojęcia natury ludzkiej, dla której z racji historycznych, powołano nowe wyrażenie?”²⁷⁸ – pytał Sartre’a Pierre Naville w dyskusji po odczycie pokonferencyjnego tekstu okolicznościowego (jakim był tekst zatytułowany *Egzystencjalizm jest humanizmem*). Sartre podkreślał jednak, że ludzie uzależnieni są od czasu, w którym żyją, od epok, które rozwijają się według praw dialektycznych, czyli od zastanej sytuacji, nie od natury ludzkiej. „Sytuacją nazywamy (...) zespół uwarunkowań materialnych, a także psychicznych, które w danej epoce definiowały ściśle całość”²⁷⁹ – zaznaczał.

²⁷⁵ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 70-72.

²⁷⁶ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 62.

²⁷⁷ Tamże.

²⁷⁸ Tamże, s. 95.

²⁷⁹ Tamże, s. 115-116.

Zakładanie istnienia determinizmu to, według Sartre'a, refleksyjna forma obrony przed trwogą. Uznanie trwogi za złudzenie wywodzące się z braku wiedzy na temat rzeczywistych przyczyn podejmowanych przez człowieka działań, pozwala odwrócić od niej uwagę. Wzniesienie się „ponad” trwogę pozwala jednak jedynie na jej zapośredniczenie. Całkowite jej wyeliminowanie, jak twierdził myśliciel, nie jest możliwe.

Filozof wskazywał na różne formy ucieczki przed trwogą. Jedną z nich jest odwracanie własnej uwagi od możliwości podjęcia odmiennych działań. Podjąwszy jakąś decyzję²⁸⁰, człowiek uciekający przed trwogą, ma tendencje do deprecjonowania możliwości jej zanegowania (poniechania działania), czy choćby zmiany postępowania. Zachowuje się wówczas jakby wszelkie, odmienne niż już wybrana, możliwości nie dotyczyły jego bezpośrednio, jakby stanowiły element zewnętrznego, niezależnego odeń świata. Wybrana możliwość jawi się wtedy jako jedyna i realna opcja. Postrzega się ją więc jako własną i konieczną. Inne możliwości ujmują się jako hipotetyczne, ogólne i dotyczące kogoś innego. Jest to postawa, której charakter oddają stwierdzenia typu: „Ja napiszę ten doktorat, ale mogłoby też być inaczej.” Sartre uważał, że można mówić o próbie ucieczki przed trwogą, gdy człowiek próbuje spojrzeć na siebie samego z zewnątrz, jak na zdeterminowaną rzecz albo jak na kogoś innego. Zdarza się, że człowiek obarcza odpowiedzialnością za własne decyzje jakieś wewnętrzne „Ja”. To „Ja”, będące źródłem podejmowanych działań, jest postrzegane jak jakaś niezależna, mieszkająca wewnątrz osoba, swoisty doradca. Stąd sformułowania typu: „Jakiś głos wewnętrzny mi to podszepnął”. Według francuskiego filozofa pozwala to ujmować własną wolność (a więc i odpowiedzialność) jako wolność kogoś innego – to mieszkające wewnątrz świadomości „Ja” jest wolne, nie zaś ja sam.²⁸¹ Według Sartre'a wiara w tego typu złudzenie pozwala na (zazwyczaj chwilowe) odcięcie od trwogi. Analogicznym zabiegiem maskującym czy też odwracającym uwagę, jest deprecjonowanie własnego ciała. Osoba odcinająca się od własnej cielesności wyobraża

²⁸⁰ Sartre podkreślał, że „zarówno motywy (obiektywne uchwycenie danej sytuacji) [jak] i przyczyny (subiektywne, które popychają mnie do realizacji pewnych aktów) nie powodują [nie determinują] jakiegś [określonej] decyzji: ta jest [do nich] nieredukowalna.” („L'ensemble de motifs (saisie objective d'une situation donnée) et des mobiles (subjectifs qui me poussent à accomplir un certain acte) ne provoque aucune décision: celle-ci est irréductible”) J. Colombel, *Jean-Paul Sartre...*, tome 2, s. 428.

²⁸¹ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 75-78.

sobie, że nie jest własnym ciałem i traktuje je jak bierny przedmiot. W jej imaginacji, choć ciała mogą przytrafiać się pewne zdarzenia, jej samej one nie dotyczą.²⁸²

Sartre podkreślał jednak, że przesunięcie akcentu, umożliwiające stłumienie uwagi, nie pozwala na całkowite usunięcie trwogi. Nie jest to możliwe, ponieważ każdy z ludzi jest w pewnej mierze tą trwogą. Odwrócić spojrzenie, zamaskować czy zasłonić można coś, co jest elementem świata zewnętrznego, co jest transcendentnym przedmiotem. By próbować ignorować element własnego bytu trzeba go najpierw rozpoznać i wskazać, jakoś określić. Słowem, jak twierdził filozof, skierować nań uwagę.²⁸³ Trzeba „stale o nim myśleć, aby wystrzegać się myślenia o nim.”²⁸⁴ Intencjonalne ukierunkowanie trwogi i ucieczka przed nią w sferę iluzji i mitów²⁸⁵ stanowią swoistą jedność. Według Sartre’a, człowiek ucieka po to, by nie doświadczać trwogi, by nie wiedzieć czym ona jest, lecz nie może nie wiedzieć, że ucieka. Ucieczka stanowi więc pewną formę uświadamiania sobie trwogi. Taki rodzaj jej nicościowania określał filozof jako „złą wiarę”. Człowiek pozostający w złej wierze jest, w jedności swej świadomości, trwogą-aby-uciec-przed-trwogą.²⁸⁶

W ostatnim swoim dziele, będącym zapisem rozmów z Bennym Lévyem, Sartre przyznał, że trwoga (podobnie jak rozpacz), jest doznaniem mu obcym. Stanowiło ono poręczne pojęcie-klucz (przejęte od Heideggera), charakterystyczne dla filozofii w latach 1930-1940. Zagadnienie rozpacz podjął z kolei za sprawą lektury dzieł Sorena Kierkegaarda. Rozpacz (której sam, jak pisał, nigdy nie doświadczył, ale brał ją pod uwagę w swych rozważaniach, ze względu na to, że stanowiła doświadczenie innych) wiązała się z przekonaniem, że ludzkie bytowanie stanowi nieuchronną porażkę, bo fundamentalny cel

²⁸² Por. tamże, s. 94.

²⁸³ Por. tamże, s. 78-79.

²⁸⁴ Tamże, s. 79-80.

²⁸⁵ John Kotre podkreślał jednak, że formowanie mitów na swój temat jest czymś nieodzownym dla postrzegania samego siebie. Pamięć siebie [*remembering self*] z jednej strony jest bowiem jak bibliotekarz, który gromadzi i segreguje informacje, z drugiej tworzy mity na swój temat [*personal myth*]. Por. J. Kotre, *White Gloves...*, s. 116-117. Pozytywne iluzje na swój temat (psycholog David Elkind nazywał je osobistymi bajkami [*Personal Fable*]) są ważne dla zdrowia psychicznego, pozwalają uchwycić samego siebie jako wyjątkowego, unikatowego. Budują poczucie, że nikt nigdy nie doświadczył świata tak, jak ja. Por. tamże, s. 148-149. To, w jaki sposób osobiste mity mogą współkształtować historię życia człowieka ukazane zostanie obszerniej w ostatnim rozdziale, przy okazji analizy życia i twórczości Jeana Geneta.

²⁸⁶ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 80-81.

człowieka nie może zostać osiągnięty. Rozpacz wiązała się więc z negatywną oceną ludzkiej kondycji.²⁸⁷

Wolność a wartość

Sartre wyróżnił szczególny rodzaj trwogi – trwogę etyczną. Pojawia się ona wówczas, gdy człowiek rozpatruje samego siebie w odniesieniu do wartości. Czerpią one swój byt z normatywności, z tego, że stawiają wymagania. Odslaniają się one wyłącznie wobec działającej wolności. Wartość istnieje jako wartość, ponieważ za taką jest uznawana przez jakąś wolność. Wolność człowieka jest więc jedyną podstawą wartości. Wybór takiej, a nie innej hierarchii wartości nie może być niczym usprawiedliwiony czy uzasadniony. To również napawa trwogą. Człowiek jest bytem, którego wolność stanowi fundament wartości. Odslaniają się one przed wolnością w sposób komplementarny – przyjęcie danej hierarchii wartości ukazuje się wraz z możliwością jej zakwestionowania (czyli jej obalenia i przyjęcia odwrotnej hierarchii wartości).²⁸⁸

Ujmowanie wartości jako zależnych od ludzkiej wolności to, według Sartre'a, zjawisko wtórne i zapośredniczone. W życiu codziennym człowiek jest bezpośrednio zaangażowany w świat wartości. Jest zawsze bytem w sytuacji, żyje w świecie, który dany jest mu z całą swą „natarczywością” – nie sposób od niego uciec. Pozostaje zaangażowany w świat, a działania, które podejmuje „sprawiają, że wartości wyłaniają się niczym wypłoszone z kryjówek kuropatwy²⁸⁹”. Człowiek odkrywa je więc w sposób pośredni. Na podłość reaguje oburzeniem, na wielkość – podziwem, itd. Respektowanie tabu ukazuje je jako coś istniejącego w sposób rzeczywisty. Nie odwrotnie. Wartości są, na gruncie tej koncepcji, czymś na kształt małych tabliczek zakazujących lub nakazujących coś (czymś w rodzaju tabliczki: „Nie deptać trawników”). Są mnogością drobnych wymagań i powinności.²⁹⁰

Człowiek odkrywa samego siebie jako żyjącego w świecie pełnym powinności. Tak, jakby rzeczywistość nakładała nań całe spektrum drobnych oczekiwań. Te codzienne

²⁸⁷ Por. J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, przeł. H. Puszko, Spacja, Warszawa 1996, s. 33-34.

²⁸⁸ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 73.

²⁸⁹ Tamże.

²⁹⁰ Por. tamże, s. 74.

wartości wyłaniają się, w gruncie rzeczy, z pewnego projektu samego siebie, który wybieramy w sposób indywidualny²⁹¹.

Jednak (...) projektowanie siebie jako pierwotnej możliwości, sprawiające, że są jakieś wartości, (...) jakieś oczekiwania, i w ogóle jest jakiś świat, ukazuje mi się wyłącznie (...) jako abstrakcyjny i logiczny sens czy też znaczenie moich przedsięwzięć.²⁹²

Kiedy człowiek odsyła siebie do siebie samego (na przykład względem siebie w przyszłości) zaczyna postrzegać swą osobę jako tego, kto zewnętrznym przedmiotom nadaje pewien sens. Jako tego, kto odnosi się w określony sposób względem nakazów i zakazów. On sam jest tym, który gdy tylko ujrzy stosowny napis na tabliczce, zabrania sobie deptania trawników. To człowiek sprawia, że wartości istnieją w taki sposób, jakby (za sprawą jakiś wymagań) determinowały określone działania. Uświadomienie sobie tego, że to właśnie człowiek podtrzymuje wartości w istnieniu sprawia, iż staje on zatrwożony względem własnej wolności. Czując, że nie może się odwołać do żadnych wartości (jak do wymówki), bo sam je ustanawia, decyduje o ich hierarchii. Czując, że w swych wyborach nie jest niczym usprawiedliwiony. Będąc w trwodze ujmuje samego siebie jako kogoś, kto nie może sprawić, by sens świata pochodził z zewnątrz, a nie od niego samego. „Osamotnienie narzuca [mu – przyp. MW] samodzielny wybór własnego bytu.”²⁹³,

Ujęcie człowieka jako twórcy sensów i fundamentu dla zaistnienia wartości pozwala na szczególne ujęcie jego historii. Obarcza bowiem ciężarem odpowiedzialności za kształt życia jednostkę. Życie nie jest pochodną tego, co się człowiekowi przydarza, jest czymś w dużej mierze przezeń ukształtowanym. Jeżeli ludzie współuczestniczą w tworzeniu (uprawomocnianiu) wartości, nie zaś jedynie rozpoznają wartości już zaistniałe, to należy ujmować ich jako kreujących specyficzną rzeczywistość-ludzką. Są zatem zarówno twórcami tak ujmowanej rzeczywistości, jak i jej odbiorcami (poprzez nieustanne bycie w sytuacji). Konsekwencją tak poczynionych założeń jest postrzeganie historii życia jako nieustannie

²⁹¹ Projekt samego siebie wpływa nie tylko na wybór (lub zanegowanie) określonego systemu wartości, ale i na sposób postrzegania świata. Poeta i botanik będą postrzegać kwiat odmiennie, nawet jeśli spoglądać będą na ten sam realnie istniejący obiekt. Podobnie będzie w przypadku postrzegania własnej przeszłości. Osoba, dla której najważniejszym aspektem w życiu będzie uzyskanie finansowej niezależności wyróżniać będzie te przeszłe zdarzenia, które uzna za najmocniej związane z celem, który pragnęła osiągnąć (na przykład kolejne etapy zawodowej kariery i chybione inwestycje) deprecjonując pozostałe (na przykład wspomnienia pięknych widoków, czy zabawnych sytuacji). Por. P. S. Morris, *Sartre's Concept of a Person...*, s. 58-59.

²⁹² J. P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 74.

²⁹³ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 48.

współtworzonej i zmiennej w przeciwieństwie do historii, którą zwykle się ujmować jako ukształtowaną opowieść (podobną do biografii).

Według Sartre'a wartości pojawiły się w świecie za sprawą człowieka i specyficznej, ludzkiej perspektywy (są elementem rzeczywistości-ludzkiej) i jako takie naznaczone są podwójną naturą. Normatywne istnienie wartości wiąże się z posiadaniem przezeń bytu, niemniej nie jest to byt istniejący realnie. „Byt wartości jako wartości jest bytem tego, co nie posiada bytu.”²⁹⁴ Wartość wydaje się być więc czymś nieuchwytnym.

Uznawany za powszechnie obowiązujący system wartości (w danej epoce, kręgu kulturowym), będący pochodną ruchów historycznych i społecznych, wypracowywany jest w sposób dialektyczny. Pozostaje więc zmienny. To, w jaki sposób dana jednostka reaguje na wartości (czy je akceptuje czy neguje) zależy od jej pierwotnego projektu siebie, ów zaś jest skorelowany z sytuacją (kontekstem kulturowym, historycznym i społecznym – zwłaszcza z doświadczeniami związanymi z rodziną oraz bliskim otoczeniem), w obrębie której ta jednostka wzrastała i kształtowała siebie. Jeśli poprzez uczucia, stany emocjonalne (takie jak oburzenie i radość) ujawniają się człowiekowi wartości i antywartości, to należy się zastanowić nad tym dlaczego ów reaguje na nie w taki, a nie inny sposób. Czy robi to intuicyjnie, czy w sposób wyuczony (za sprawą nawyku albo przyjęcia pewnej tradycji)? Wątpliwym wydaje się, by mógł (pomimo niewątpliwej możliwości zanegowania wszystkiego) pozostać absolutnie niezależny od wpływu otaczającego go środowiska, z którym wchodzi w nieustanne interakcje. Absolutnie wolny człowiek, zdolny do dowolnego i niezależnego od otoczenia kształtowania samego siebie, wydaje się być idealnym i nieosiągalnym projektem. Możemy uciec od konkretnej, zastanej sytuacji zmieniając ją na inną (inne miejsce zamieszkania, inny krąg kulturowy), ale nie możemy nie być w sytuacji. Co więcej, sytuacja będzie miała wpływ na to kim jesteśmy i jakich wyborów dokonamy²⁹⁵. Możemy postępować na przekór, wbrew sugestiom otoczenia, wbrew tradycyjnie przyjętemu porządkowi. Możemy również postąpić zgodnie z nim. Wydaje się jednak, że nie możemy go całkowicie zignorować (możemy od otoczenia uciec, ale to również będzie przyjęciem jakiejś postawy względem niego).

²⁹⁴ J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 138.

²⁹⁵ W ostatnim ze swych dzieł Sartre pisał (o tradycji teologicznej, w której wzrastał): „Jest to przecież moja tradycja, nie mam innej. Ani wschodniej, ani żydowskiej. Brak mi ich z powodu mojego określonego usytuowania w świecie.” J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei...*, s. 38.

„Człowiek tworzy siebie (...) dokonując wyboru swojej moralności, a nacisk okoliczności jest taki, że jedną z nich wybrać musi²⁹⁶” – pisał Sartre. Człowiek wolny jest odpowiedzialny za kształtowanie siebie. Musi jednak pamiętać, że dokonywane przezeń wybory tworzą obraz człowieka „idealnego”, takiego, jakim ów być powinien. „Wybrać byt ten lub inny to znaczy afirmować jednocześnie wartość tego, co wybieramy (...).²⁹⁷” Człowiek jest więc odpowiedzialny nie tylko za własną indywidualność, ale i za *innych*. Działania każdego z nas wpływają na otoczenie.²⁹⁸

Zła wiara²⁹⁹

Według Sartre’a byt ludzki jest zdolny do tego, by zająć względem samego siebie postawę negatywną. Świadomość może wyłaniać się w świecie w postaci jakiegoś „Nie”. Można konstituować siebie poprzez negację, wprowadzając „Nie” we własną podmiotowość. Społeczna funkcja niektórych osób (na przykład strażników więziennych) polegać może na takiej właśnie nieustannej negacji. Subtelną formą negowania jest, według francuskiego filozofa, ironia. Ironizując człowiek poprzez jeden akt unicestwienia to, co przyjmuje. Twierdzi, żeby zaprzeczyć i zaprzecza, by potwierdzić³⁰⁰.

Funkcję i sens takiego „Nie” zestawiał Sartre z postawą człowieka owładniętego resentymentem. Odwołał się przy tym do koncepcji Maxa Schelera. Ten określał resentyment

²⁹⁶ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 70.

²⁹⁷ Tamże, s. 29-30.

²⁹⁸ Por. C. R. Barclay, *Composing protoselves through improvisation*, [w:] U. Neisser, R. Fivush (red.), *The remembering self. Construction and accuracy in the self-narrative*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 64.

²⁹⁹ Pojęcie „złej wiary” (będące odpowiednikiem ukutego przez Sartre’a, francuskiego określenia *mauvais foi*) może być mylące, nie jest bowiem skorelowane z żadną formą religijności. Zła wiara to, dla tego filozofa, afirmowanie czegoś, co nie jest prawdą, błędne przekonanie dotyczące samego siebie (przede wszystkim podłoża własnych działań i decyzji). We francuskojęzycznych słownikach synonimów (por. na przykład słownik synonimów Uniwersytetu w Caen <http://www.crisco.unicaen.fr/des/synonymes/mauvaise+foi>), wśród najbardziej zbliżonych do pojęcia *mauvais foi*, znaleźć można określenia: *fausseté* (fałsz, nieprawdziwość, nieautentyczność, kłamstwo, obłuda, nieszczerłość), *malhonnêteté* (nieuczciwość, nieprzystojność, niewłaściwość), *perfidie* (perfidia, przewrotność, wiarołomstwo), *traîtrise* (zdrada), *tripotage* (machinacje), *tromperie* (oszustwo, złudzenie). Jako antonim podawane jest pojęcie *droiture* – prawość, szlachetność, uczciwość, prostolinijność, prosty kierunek. Zła wiara byłaby więc formą zafalszowania własnych motywów, nieszczerością, słowem próbą zwodzenia samego siebie. W angielskim przekładzie spotkać można, poza sformulowaniem *Bad Faith* (zła wiara), określenie *Self-Deception* (samooszukiwanie, zwodzenie samego siebie), nie są one jednak uznawane za tożsame. Por. S. Gardner, *Sartre's «Being and Nothingness». A Reader's Guide*, Continnum, London – New York 2009, s. 173-174.

³⁰⁰ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 83-84.

jako swoiste, psychiczne samozatrucie, stan wewnętrzny (uksztaltowany zazwyczaj pod wpływem czynników emocjonalnych) wyrażający się w specyficznej postawie względem wartości, dóbr czy ludzi, powiązany z poznawczymi złudzeniami i różnorodnymi wypaczeniami.³⁰¹ Na przykład stłumiona nienawiść, u człowieka owładniętego resentymentem, może przybrać formę pozornego umiłowania czegoś, co stanowi przeciwieństwo obiektu nienawiści. Powodowana zazdrością osoba, która nienawidzi ludzi bogatych, może (pozornie) miłować ubogich i gloryfikować życie w ubóstwie. Nienawiść wywołana jest w jej przypadku tym, że nie posiada bogactw i nie ma dość siły, by je zdobyć. Scheler podkreślał, że często człowiek resentymentu kocha pierwotnie to, czego wtórnie nienawidzi (na przykład bogactwo). Osoba owładnięta resentymentem jest jak głodny lis z bajki Jeana de La Fontaine'a, który nie mogąc osiągnąć dojrzałych winogron wmawia sobie, iż są one „kwaśne” i niesmaczne³⁰².

Nawiązanie, w tym kontekście, do myśli Schelera jest zasadne tylko w pewnych aspektach. Sartre'owski człowiek przyjmujący negatywną postawę względem samego siebie i człowiek owładnięty resentymentem są podobni, ponieważ błędnie rozpoznają, a wręcz zafałszowują przed sobą, motywy przyjmowanych postaw. Pokrewna jest im tendencja do samooszukiwania, samookłamywania. U Schelera resentyment stanowi jednak subiektywny odpowiednik deformacji obiektywnej hierarchii wartości, wiąże się z nieumiejętnością właściwego rozpoznania ich porządku. U francuskiego myśliciela teoria dotycząca wartości jest zgoła odmienna.

Według Sartre'a człowiek jest przede wszystkim tym, „co stanowi realizację jego woli.³⁰³” Słowo „realizacja” jest tu kluczowe. Człowieka i jego historię kształtuje nie to, co potencjalnie możliwe, ale to, co przezeń zostało dokonane. To działania, sfera tego, co zrealizowane, pozytywnie określa człowieka. To, co niezrealizowane, wszelkie projekcje, oczekiwania czy marzenia, określić go mogą jedynie w sposób negatywny. „Zdefiniować człowieka możemy tylko w związku z jego zaangażowaniem.³⁰⁴” Nie jest człowiekiem zdolnym do wielkiej miłości ten, kto nigdy nie kochał. Nie jest genialnym pisarzem ten, kto niczego nie napisał, tak jak nie jest zabójcą ktoś, kto nikogo nie zabił. Nie można być

³⁰¹ Por. M. Scheler, *Resentyment a moralności*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008.

³⁰² Por. J. de La Fontaine, *Lis i winogrona*, przeł. W. Noskowski, [w:] tegoż, *Bajki*, PIW, Warszawa 1984, s. 64.

³⁰³ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 28.

³⁰⁴ Tamże, s. 70. Teoria zaangażowania była u Sartre'a nierozzerwalnie sprzęgnięta ze stawianiem się podmiotowości. Por. B. Lévy, *Ostatnie słowo*, [w:] J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei...*, s. 99-100.

potencjalnie wielkim kochankiem, pisarzem, czy mordercą. Być nim jedynie przez wzgląd na własne, niezwerifikowane, czyli niezrealizowane wyobrażenia.³⁰⁵ Człowiek nie może, w sposób uprawniony, powiedzieć: „pozostała (...) we mnie masa skłonności, dyspozycji, możliwości nie wyzyskanych, a całkowicie żywotnych, które mi nadają wartość znacznie większą niż ta, która wynika po prostu z moich czynów.”³⁰⁶ Nie może określać siebie i swojego życia jako sumy przedsięwzięć, których realizacji się nie podjął (nie istnieje niezrealizowana miłość, czy geniusz, który się nie uzewnętrznił za sprawą jakiś dzieł³⁰⁷). Cała sfera tego, co potencjalne, ale niezaktualizowane może być elementem wyobrażeń odnośnie siebie i własnego życia (na przykład role, w które człowiek mógłby się wcielić), ale tylko realizacja daje możliwość ich weryfikacji³⁰⁸. Daje ona też możliwość odkrycia niebranych dotąd pod uwagę, niespodziewanych aspektów, mniej lub bardziej z owymi wyobrazeniami związanych. Według Sartre’a „człowiek jest tylko i wyłącznie projekcją, istnieje tylko o tyle, o ile realizuje siebie, jest tylko zespołem swoich czynów, jest tylko swoim własnym życiem.”³⁰⁹ Należy jednak odróżnić czyn (zaangażowany) od pustego gestu, będącego korelatem złej wiary.³¹⁰

Sartre nie rozważał postawy, którą można by określić jako negowanie samego siebie, jako zjawiska ogólnego. Podjął się analizy konkretnych zachowań, których specyfiką było nakierowanie negacji na siebie. Tego typu postawę określił mianem złej wiary. Odróżnił ją jednak od kłamstwa, choć podkreślał, że jedno i drugie jest zachowaniem przeczącym. Zła

³⁰⁵ Por. J. P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 52-55.

³⁰⁶ Tamże, s. 53.

³⁰⁷ Pytanie o to, co geniusz Prousta mógłby jeszcze wytworzyć jest bezsensowne. Jego geniusz zawarty jest bowiem w jego (powstałych już) dziełach, nie zaś w możliwości ich stworzenia. Podobnie jest w przypadku kamienia, który staje się materiałem budowlanym dopiero za sprawą zewnętrznego projektu świadomości, nie jest nim jednak sam w sobie. Por. T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...*, s. 474. W monografii poświęconej Genetowi Sartre napisał: „Cóż – powiada mi jeden pretensjonalny imbecyl – (...) [Genetowi – przyp. MW] udało się, bo ma talent.» (...) Jak pan sądzi, co to takiego talent? Guz na mózgu? Dodatkowa kość? (...) Jego dzieło jest wyobrażeniową stroną jego życia, (...) jego geniusz stanowi jedno z niewzruszoną wolą przeżycia swojej kondycji aż po kres.” J. P. Sartre, *Święty Genet. Aktor i męczennik*, przeł. K. Jarosz, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 555.

³⁰⁸ W dramacie *Przy drzwiach zamkniętych* Sartre ukazał nawiązujący do tej kwestii dialog pomiędzy (zmarłymi i przebywającymi pośmiertnie w jednym pokoju) Inez a Garcinem, który postąpił za życia jak tchórz: „Garcin: Ja nie marzyłem o bohaterstwie. Ja je wybrałem. Jest się tym, kim chce się być.

Inez: Udowodnij! Udowodnij, że to nie jest marzenie. Tylko czyny rozstrzygają o tym, czego chcieliśmy.

Garcin: Umarłem za wcześniej. Nie dano mi czasu, abym dokonał moich czynów.

Inez: Umiera się zawsze za wcześniej (...). A tymczasem życie jest skończone (...). Trzeba dokonać rachunku. Nie ma ciebie poza twoim życiem.” J. P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych. Sztuka w jednym akcie*, przeł. J. Kott, [w:] tegoż, *Dramaty...*, s. 173.

³⁰⁹ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 52.

³¹⁰ Por. B. Lévy, *Ostatnie słowo*, [w:] J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei...*, s. 102.

wiara, jako forma samookłamywania, skierowana jest do wewnątrz. Kłamstwo odnosi się zaś do tego, co transcendentne. Kłamca zna prawdę i wykorzystuje tę wiedzę w sposób cyniczny (zaprzeczając prawdzie, a nawet zaprzeczając temu, że jej zaprzecza). Nie jest kłamcą ten, kto mówi nieprawdę, bo jest w błędzie. Kłamstwo jest zawsze intencjonalne. Sartre podkreślał, że kłamca chce wprowadzić w błąd, nie ukrywa przed sobą tego zamiaru. Nawet jeśli deklaruje, że mówi prawdę, to w gruncie rzeczy prezentuje jedynie udawaną postawę, odgrywa rolę osoby prawdomównej. Nie postrzega deklarowanego zamiaru powiedzenia prawdy, jako własnego zamiaru – jest to zamiar udawanej postaci. Postaci, która nie istnieje. Opisana sytuacja jest jednak sytuacją idealną. Często zdarza się, że kłamca w pewnym stopniu wierzy w swoje kłamstwa, jest ich ofiarą. Według Sartre'a istnieje całe spektrum form pośrednich pomiędzy kłamstwem a złą wiarą. Może się wydawać, że zła wiara ma strukturę kłamstwa (wiąże się z chęcią ukrycia prawdy bądź przyswojenia wygodnego fałszu jako prawdy). Kłamstwo zakłada istnienie zwiedzionego i zwodzącego. W opinii filozofa przy złej wierze nie występuje tego typu dwoistość – człowiek ukrywa prawdę przed sobą samym, nieustannie stara się odwrócić od niej własną uwagę. To świadomość przysparza sobie samej złej wiary. Jako, że świadomość bytu jest, dla Sartre'a, bytem świadomości, można też powiedzieć, że ten, kto sobie jej przysparza musi mieć jej świadomość. Samookłamujący się człowiek jest jednocześnie okłamywanym i tym, kto okłamuje. Jest nim w pewnej jednolitej (również czasowo) strukturze.

Idea ukrywania czegoś przed samym sobą zakłada dwojaki działanie (względem siebie komplementarne), ale w obrębie jednego i jednolitego życia psychicznego. Świadom złej wiary musi mieć, przynajmniej w swej przytomności odnośnie samooszukiwania się, pewną dozę dobrej wiary. Kłamstwo, skierowane na siebie, nieustannie się więc rozplywa. Jest rozbijane przez świadomość tego, że człowiek sam siebie okłamuje. Zła wiara jest więc jakimś zanikającym i ulotnym zjawiskiem. Sartre po raz kolejny sięga do rozstrzygnięć opartych na paradoksie. Według niego zła wiara, mimo, że istnieje dzięki temu, iż gaśnie i jako takie istnienie jest niezwykle krucha (niestabilna wewnętrznie, zmienna), to stanowi formę trwałą i autonomiczną (jako pewna całość).³¹¹

Sartre podkreślał, że wielu ludzi żyje w złej wierze, miewają oni jednak przebliski dobrej wiary, uprzytamniając sobie własny cynizm i samozakłamanie. Istnieje jednak

³¹¹ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 84-86.

tendencja do przerzucania odpowiedzialności za własne postawy na jakieś zewnętrzne lub nieuświadomione czynniki. Czyni się tak, zdaniem filozofa, by przywrócić dwoistość kłamcy i okłamywanego. Tak jest, między innymi, w przypadku odwoływania się do interpretacji psychoanalitycznych. Freudowskie³¹² rozróżnienie na id i ego rozdziela, według Sartre'a, życie psychiczne na dwie części. Z jednej strony wskazuje na życie świadome, z drugiej na nieuświadomione skłonności. Człowiek jest ego, ale w pewnym sensie nie jest id³¹³. W stosunku do swojego id znajduje się w położeniu kogoś innego.³¹⁴ W *Bycie i nicości* filozof pisał:

Dlatego psychoanaliza zastępuje pojęcie złej wiary ideą kłamstwa bez kłamcy i pozwala mi zrozumieć, jak mogę nie tyle się okłamywać, ile być okłamywanym, ponieważ umieszcza mnie w takim położeniu wobec samego siebie, jakim jest wobec mnie drugi człowiek.³¹⁵

Ze złą wiarą skorelowana może być jeszcze jedna dwoistość – odmienna perspektywa *innego* i mnie samego. W odniesieniu do każdego z zachowań i każdej z postaw człowiek może przyjąć i skonfrontować ze sobą dwie odmiennie perspektywy – własną i kogoś innego. Według Sartre'a w jednym i drugim wypadku zachowanie takie mieć będzie odmienną strukturę. Kwestia ta, tu zaledwie zasygnalizowana, rozwinięta zostanie w podrozdziale poświęconym relacji z *innym*.

Według Sartre'a istnieją pewne wypowiedzi, które stanowią modelowe przykłady ducha złej wiary, takie jak: „Stał się tym, czym naprawdę był”. Formuły tego typu są zbudowane tak, by mogły pozostawać w stanie nieustannego rozpadu. Umożliwiają one ustawiczne ześlizgiwanie się z jakiejś faktycznej terażniejszości ku transcendencji. I odwrotnie. Sądy takie zmierzają, zdaniem filozofa, do uprawomocnienia poglądu, że dana osoba nie jest tym, kim jest. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest na przykład niemożność poważnego potraktowania stawianych jej zarzutów. Taka osoba nie ma podstaw, by choćby

³¹² Sartre zarzucał Freudowi, że psychoanaliza ma charakter jednostronny, odsyła bowiem do przeszłości podmiotu pomijając jego wymiar przyszłościowy (projekcje, wyobrażenia). Zgadzał się jednak, że świadomość ma (poza przejrzystymi) także struktury nieprzejrzyste. Por. T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...*, s. 469.

³¹³ Por. J. Reykowski, *Freud i psychoanaliza*, [w:] B. Baczek (red.), *Filozofia i socjologia XX wieku*, Część II, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 137-139.

³¹⁴ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 87-89.

³¹⁵ Tamże, s. 88.

spróbować zbadać samą siebie i samą siebie zrozumieć, wymyka się bowiem temu wszystkiemu, czym jest. Niezbędna dla złej wiary dwuznaczność wynika, według Sartre'a z tego, że twierdzi się, iż człowiek jest swoją transcendencją na sposób bycia przedmiotów. W gruncie rzeczy tylko tak można wzbudzić w sobie poczucie wymykania się stawianym zarzutom.³¹⁶

Spośród zachowań nacechowanych złą wiarą Sartre wymienia jeszcze tendencję do ujmowania osób i ich cech (a właściwie prezentowanych przez nie postaw, które mogą wskazywać na posiadanie pewnych cech) jak przedmiotów posiadających trwałe własności. Trudno uwolnić się od „nawyku konstytuowania wszystkich *modi* istnienia według kategorii bytu fizykalnego”³¹⁷. Zgodnie z tym schematem, człowiek, który okazał rozmówcy szacunek, wydawał się będzie odtąd kulturalnym tak, jak stół jest okrągłym bądź kwadratowym. Nawet przy założeniu, że faktycznie jest takim człowiekiem (a nie udaje takiego), nie sposób nie zauważyć, że posiadana przezeń własność została niejako unieruchomiona. Pozornie zyskała trwałość przysługującą rzeczom. Taki zabieg to, według filozofa, nic innego, jak rzutowanie tego, co aktualne na cały przebieg czasowy. Postrzega się tę osobę jako kulturalną teraz i w przyszłości (z pewnością też była ona taką w przeszłości) jak gdyby zapominając, że człowiek jest nieustannie aktualizującym się projektem. Bytem, który poprzez swoją wolność zmuszony jest wciąż na nowo decydować o sobie.³¹⁸ Sartre podkreślał przy tym, że gdyby człowiek był kulturalny w takim sensie, w jakim dany stół jest kwadratowy, możliwość pojawienia się złej wiary byłaby w ogóle nie do pomyślenia. Nie mógłby się wymknąć swojemu bytowi (niczym przedmiot). Nie mógłby sobie nawet wyobrazić takiej możliwości.³¹⁹

Ujmowanie siebie wyłącznie przez pryzmat wykonywanego zawodu również może stanowić, według Sartre'a, korelat złej wiary. Taki człowiek zapomina, że bycie kimś z zawodu, na przykład kelnerem, krawcem czy żołnierzem, to urzeczywistnianie pewnej roli, wcielanie się w określoną postać. W postać, która nijak nie wyczerpuje tego, czym dany człowiek jest. Bycie kelnerem to swoista gra, zabawa. Dla Sartre'a tego typu gry, wcielanie się w rolę, to jednak powszechna forma orientowania się w świecie. Forma badania świata

³¹⁶ Por. tamże, s. 94-96.

³¹⁷ J. P. Sartre, *Wyobrażenia*, s. 27.

³¹⁸ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 93.

³¹⁹ Por. tamże, s. 106.

umożliwiająca jego rozumienie i współczestnictwo, przede wszystkim w życiu społecznym. Niemniej całkowite zaangażowanie w pełnioną funkcję upodabnia człowieka do przedmiotu (choć tylko chwilowo, całkowite zatracenie się i zlanie w jedno z odgrywaną rolą nie jest możliwe). Żołnierz, który mechanicznie reaguje na komendy staje się podobny do automatu, do robota, słowem – do rzeczy. Społeczny nacisk na to, by wcielać się w zawodowe role z zaangażowaniem i rzetelnością (by być dobrym pracownikiem, dobrym specjalistą) zdaje się być pochodną lęku, by człowiek nie wymknął się z pewnych przewidywalnych, bezpiecznych dla *innych* ram. Presja stanowi formę zabezpieczenia umożliwiającego uwięzienie człowieka w obrębie tego, czym jest, w obrębie ograniczonej kondycji. Nie jest to jednak możliwe, jak podkreślał Sartre – żołnierz nie może być żołnierzem w takim sensie, w jakim szklanka jest szklanką. Nie można utożsamić jego bycia-w-świecie z, typowym dla przedmiotów, byciem-pośród-świata. Zachodzi swoista niewspółmierność pomiędzy bytem człowieka, który jest żołnierzem a rolą żołnierza, w którą się ów wciela. Bycie żołnierzem jest czymś na kształt przedstawienia, człowiek jest nim tak, jak aktor jest Hamletem, w którego się wciela. Według Sartre’a być żołnierzem (podobnie jak być zawodowo kimkolwiek innym), to wykonywać określone gesty. Prezentować gesty i zachowania typowe dla postaci, w którą chce się wcielić. Człowiek taki może jedynie grać, bawić się w bycie żołnierzem, wyobrażać sobie, że nim jest. „Grać rolę, rzecz jasna, to nie to samo co być postacią, którą się odtwarza; ale to poprzez własny byt okazywać się dobrym (...) lub złym aktorem w tej roli, czyli kimś, czyja fizyczność, zachowania, przyzwyczajenia, przebijają przez postać.³²⁰” Można więc odgrywać rolę dobrego (posłusznego) albo złego żołnierza. Można postrzegać siebie jako wyimaginowanego żołnierza³²¹ (rola wyobrażenia jest w tym wypadku bardzo istotna), niemniej będzie on oddzielony od swej roli tak, jak podmiot oddzielony jest od przedmiotu. To, co je rozdziela to „nic”. Sartre podkreślał, że człowiek taki jest żołnierzem na sposób bycia tym, czym nie jest. Nie chodzi tu tylko o odgrywaną społecznie rolę. Człowieka nie można sprowadzić do żadnej z jego postaw

³²⁰ J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 97.

³²¹ Schemat ów został trafnie ukazany m. in. w powieści Ericha Marii Remarque’a, głównie za pośrednictwem opisu zachowań podoficera Himmelstossa.

„- (...) jako listonosz jest z pewnością skromnym człeczyną (...). Skądże się to bierze, że jako podoficer jest takim psem? (...)

- To nie jeden Himmelstoss, takich jest bardzo wielu. Kiedy tylko dostaną naszywki lub szablę, przemieniają się w innych ludzi, jak gdyby nażarli się betonu.” E. M. Remarque, *Na Zachodzie bez zmian*, przeł. S. Napierski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2004, s. 29.

czy zachowań. Konstytuuje się on bowiem jako coś poza swą własną kondycją. Jest zawsze czymś więcej.³²²

W tym kontekście wszelkie odgrywane role jawić się będą jako element historii życia, który tego życia jednak nie wyczerpuje. Nawet gdyby założyć, że zaangażowanie w odgrywanie roli wypełniłoby, w sposób schematyczny, treść historii życia (co jednak zdaje się być niemożliwym), to znaczyłoby, gdyby wszelkie postawy i zachowania wynikały z przyjętej na siebie roli, na przykład, żołnierza, to należałoby postrzegać owego żołnierza (podążając za interpretacją Sartre'a), jako będącego tym, kim nie jest (czyli jako będącego kimś więcej). W konsekwencji jego historia, będąca historią żołnierza, byłaby nią na sposób nie bycia (wyłącznie) jego historią. Samo wcielenie się w rolę wymaga podjęcia decyzji i wiąże się nieuchronnie z negatywnym ujęciem siebie jako człowieka, który mógłby w tę rolę się nie wcielić. Już choćby ten negatywny moment namysłu odrywa człowieka od pełnionej roli i wpisuje się jako pewien punkt w jego historię. Wpisują się weń również wszelkie wyobrażenia, skierowane zarówno na przeszłość, jak i na przyszłość, pozwalające wykroczyć poza odgrywaną rolę, bądź umożliwiające całkowite jej zanegowanie („Jak wyglądałoby moje życie gdybym nie został żołnierzem, tylko kelnerem?”, „Co będzie, jeśli zrezygnuję z bycia wojskowym?”). Tego typu projekcje również współkształtują historię życia jednostki, często w sposób istotny wpływając na jej postawy i zachowania.

Człowiek istnieje więc, według Sartre'a, odgrywając role pewnych postaci, będąc nimi na sposób bycia tym, czym się nie jest. Być kelnerem znaczyłoby móc ukonstytuować siebie jako pewną przypadkową, określoną tożsamość. Nie jest to jednak możliwe, bo przypadkowy byt-w-sobie zawsze człowiekowi umyka. By móc grać rolę, do bytu-dla-siebie musi zostać wprowadzony byt-w-sobie, jako nieustannie umykająca przypadkowość sytuacji, w jakiej się ten znajduje. Powoduje to swoisty rozdźwięk w kondycji ludzkiej. Z jednej strony człowiek ujmuje siebie jako odpowiedzialnego za swój byt (jako tego bytu podstawę), z drugiej jako zupełnie pozbawionego usprawiedliwienia. Konstytuuje siebie jako podstawę sytuacji i nadaje jej znaczenie, niemniej nie wybiera swojego położenia.³²³

³²² Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 98-99.

³²³ W *Cahiers pour une morale* Sartre napisał, że nawet człowiek dotknięty chorobą nie przestaje być wolny i odpowiedzialny. Choroba jest pewną kondycją, do której (tak jak do sytuacji) musi się jakoś odnieść. „Nie jestem wolny, by być albo nie być chorym, choroba przychodzi do mnie z zewnątrz: (...) nie jest moją winą. Ale skoro jestem wolny, jestem zmuszony przez moją wolność, by uczynić ją własną, uczynić ją *moim* horyzontem, *moją* perspektywą.” („Il a à prendre la responsabilité de sa maladie. (...) Je ne suis pas libre d'être

Bez faktyczności (faktycznie zaistniałej sytuacji), jak zauważył Sartre, świadomość mogłaby decydować o swych powiązaniach ze światem. W *Bycie i nicości* podkreślił, że:

byt-dla-siebie zagłębiający się w sobie jako świadomość bycia nigdy nie odkryje czegoś innego niż motywacje (...), to znaczy, będzie stale odnoszony do siebie i swej wiecznej wolności („Jestem po to, by...”, etc.). Lecz ta przypadkowość, przekraczająca (...) owe motywacje (...) – jest faktycznością bytu-dla-siebie.³²⁴

Prezentowane przez Sartre’a ujęcie zdaje się być antynomiczne. Trudno wytłumaczyć jak zrozumieć absolutną wolność człowieka, skoro uwikłany jest w przypadkowe i niezależne od siebie sytuacje. Położenie, w jakim się znajduje, jest odeń niezależne, może więc konstytuować siebie jedynie w odniesieniu do zastanego stanu rzeczy. Pewnym rozwiązaniem paradoksu tak ujętej ludzkiej kondycji może być uwzględnienie uwikłania człowieka w przygodny świat-rzeczy (bytu-w-sobie), na który w ogromnej mierze nie ma on wpływu, i jednocześnie przyjęcie, że jego wolność pozwala mu na dowolną postawę względem zastanego stanu rzeczy. Może go przyjąć, zaakceptować, albo zanegować. „Absolutność” wolności obejmowałaby wówczas samego człowieka i jego nastawienia, nie zaś możliwość dowolnego ingerowania w świat rzeczy. Skrajne ujęcie przez Sartre’a wolności, rozumianej jako nieograniczonej (względem bytów-w-sobie), wydaje się niemożliwe do obrony.

Simone de Beauvoir zwracała mu uwagę, że w praktyce wolność to pewien luksus, istnieje mnóstwo sytuacji, gdy człowiek odczuwa przede wszystkim ograniczenia. (...) Każdy człowiek jest ograniczony sytuacją, jego realna wolność jest wolnością nie abstrakcyjną, lecz w określonej sytuacji. Natomiast wolność zaprzeczenia, negacji jest praktycznie nieograniczona i stanowi podstawę bytu dla-siebie, bytu świadomego (przeciwstawianego bytowi w-sobie).³²⁵

Podobny pogląd zaprezentował Leszek Kołakowski pisząc:

ou de n’être pas malade et la maladie me vient du dehors: (...) elle ne pas ma faute. Mais comme je suis libre, je suis contraint par ma liberté de la faire mienne, de la faire *mon horizon, ma perspective.*”) J. P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, s. 395-396, cyt. za: J. Colombel, *Jean-Paul Sartre...*, tome 2, s. 439.

³²⁴ J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 127.

³²⁵ A. Nasiłowska, *Jean Paul Sartre...*, s. 214.

Wolność egzystencji jest definicyjna, nie empiryczna; jest ona składnikiem bytowania ku sobie zwróconego (...), nie jest jednak nieokreślonym «poczuciem swobody», nie jest bowiem faktem psychologicznym, ale sytuacją niezbywalną bytu (...).³²⁶

Typowy dla złej wiary schemat nakładania na to, co nieprzedmiotowe, kategorii sprzęgniętych ze światem-rzeczy, ujawnia się również na płaszczyźnie rozważań teoretycznych, w tym na gruncie takich dziedzin jak filozofia, czy psychologia. Przykładem tego typu nadużycia może być, analizowane szeroko przez Sartre'a, ujawniające się w rozważaniach filozoficznych na przestrzeni wieków, błędne utożsamianie wyobrażeń z rzeczami. Uprzedmiotowienie wyobrażeń wiąże się z tendencją do uchwytywania podejmowanej problematyki poprzez analogię do świata-rzeczy. Źródłem błędu jest tu zatem odnośnienie się do zasad i sposobu istnienia nieruchomych przedmiotów.³²⁷ Tego typu złą wiarę zaobserwować można również na gruncie teorii psychologicznych zajmujących się problematyką pamięci.

Sartre podkreślał, że zła wiara jest wiarą. Wierzyć na przykład, że ktoś jest przyjacielem, to mieć specyficzną świadomość sensu działań tej osoby. Wierzyć, to według filozofa, mieć zaufanie i zachowywać się, jakby miało się pewność, podczas gdy tej pewności mieć nie można. Człowiek wierzący opiera się bowiem na subiektywnej determinancie, nie zaś na jakimś zewnętrznym korelacie. Człowiek, który wierzy musi wiedzieć, że wierzy – wiedza rozumiana jest w tym wypadku jako uprzytamnianie sobie, intuicyjne uchwycenie tego, że się wierzy. Wiedzieć, że się wierzy, to z kolei już właściwie nie wierzyć. Wierzenie urzeczywistnia się w swej destrukcji, ukazuje się przecząc sobie. Nie sposób do końca wierzyć w to, w co się wierzy. Żadna wiara nie ma w sobie dość wiary, by istnieć jako ideał dobrej wiary, jeśli wziąć pod uwagę, że ów ideał to ideał bytu-w-sobie. Nie sposób wierzyć w to, w co się wierzy, tak jak nie sposób być tym, czym się jest, o ile nie jest się przedmiotem. Dlatego idealna wiara, podobnie jak idealna szczerłość, nie są, według Sartre'a, możliwe.

Konsekwencją uświadomienia sobie, że to człowiek stwarza wartości, a więc, iż to wolność stanowi ich podstawę, jest pragnienie wolności jako takiej, dla niej samej.

³²⁶ L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji...*, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, s. 17.

³²⁷ Por. J. P. Sartre, *Wyobrażenia*, s. 126.

Akceptacja tak rozumianej wolności jest fundamentem dla życia autentycznego, pozbawionego samozakłamania. Autentyczność

realizuje się przez uświadomienie własnej sytuacji jako egzystencji, przez odmowę usprawiedliwień (...). Jest sposobem odnoszenia się do świata jako każdorazowo konstytuowanego co do sensu przez własną decyzję każdej jednostki ludzkiej z oddzielną.³²⁸

Sartre niezbyt precyzyjnie określił, co rozumie przez egzystencję autentyczną. Mówił przede wszystkim czym ona nie jest. Człowiek żyjący nieautentycznie poszukuje (złudnego) poczucia bezpieczeństwa w odgrywaniu narzuconych mu ról i bezkrytycznym kultywowaniu społecznych wartości.³²⁹ Można się zastanawiać: skąd u Sartre'a tak silna gloryfikacja autentyczności? Dlaczego życie człowieka, który sam siebie oszukuje jest przezeń deprecjonowane? Jakie racje przemawiają za tym, by wybierać raczej ścieżkę życia autentycznego niż pełnego złej wiary? Myśliciel nie rozstrzygnął tej kwestii definitywnie:

Jeżeli określimy sytuację człowieka jako wolny wybór bez usprawiedliwień i bez oparcia – to każdy człowiek, który się zasłania swoimi namiętnościami, każdy człowiek, który odwołuje się do determinizmu – jest człowiekiem zakłamanym. Można mieć obiekcje: dlaczego właściwie nie miałby dokonywać wyboru w złej wierze. Odpowiem, że nie osądzam go z punktu widzenia moralności, ale określam jego złą wiarę jako błąd. (...) Zła wiara jest oczywiście zakłamaniem, ponieważ ukrywa całkowitą swobodę zaangażowania się. (...) Kiedy mi mówią: a jeżeli ja chcę pozostawać w złej wierze, odpowiem: nie ma żadnej racji, żeby w niej nie pozostawać (...).³³⁰

Sartre odróżnił złą wiarę od wiary dobrej. Dobra wiara stara się chronić ludzki byt przed wewnętrznym rozpadem ku bytowi-w-sobie. Zła wiara wiąże się z ucieczką przed bytem-w-sobie ku wewnętrznemu rozpadowi ludzkiego bytu. Niemniej, uciekając od bytu-w-sobie, wyrzeka się w pewnym sensie samej siebie. Zaprzecza wspomnianemu rozpadowi i temu, że jest złą wiarą.³³¹

³²⁸ L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji...*, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, s. 20.

³²⁹ Por. S. Z. Charmé, *Vulgarity and Authenticity. Dimensions of Otherness in the World of Jean-Paul Sartre*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1993, s. 7.

³³⁰ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 71-72.

³³¹ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 108-111.

Filozof odniósł się w tym kontekście do swoistej, nicościującej dwuznaczności ekstaz czasowych, które wiążą się z przyjęciem odmiennych perspektyw. Człowiek może dzięki nim uznać, że jest tym, kim był (wzbraniając się przed uwzględnieniem późniejszych zmian, które nastąpiły i niejako „zatrzymując się” na pewnym etapie rozwoju) albo wręcz przeciwnie, uznać iż nie jest tym, kim był (odwołując się do własnej wolności jako do czynnika wymuszającego nieustanną zmianę, nieustanne tworzenie siebie od nowa).³³² Bycie bytu-dla-siebie jest zależne od wspomnianych ekstaz. Byt ów może (i musi) nie być tym, czym jest, być tym, czym nie jest i w tej jedności odsyłać do obu (czyli do bycia tym, czym nie jest i niebycia tym, czym jest). Świadomość istnieje wedle tych ek-statycznych wymiarów. Nawet jeśli *cogito* odkrywa któryś z nich jako pierwszy, nie oznacza to, że świadomość jest w pierwszej kolejności tym właśnie wymiarem. Oznacza to jedynie, że ów wymiar wyraźniej się odsłania. Byt-dla-siebie musi bowiem istnieć jednocześnie w każdym z tych wymiarów.³³³

W ogóle stwierdzenia typu „jest tym, czym jest” noszą w sobie, według Sartre’a, znamiona złej wiary, nie przystają bowiem do rzeczywistości-ludzkiej. Formułowanie takich definicji może być zasadne w odniesieniu do świata rzeczy. Zasada tożsamości [*identité*] (identyczności, bezwzględnej zgodności bytu z samym sobą) jest bowiem właściwa rzeczom, przysługuje bytowi-w-sobie. Nie jest więc powszechnie obowiązującym aksjomatem, ale zasadą, której przysługuje ograniczona tylko do pewnej sfery, pewnej grupy bytów, uniwersalność. Tożsamość jest przez Sartre’a rozumiana jako graniczne pojęcie scalenia. Dlatego byt-w-sobie jest sobą w pełni, nie ma w nim żadnej luki, przez którą mogła by się weń wślizgnąć nicość.³³⁴

Podążając za takim ujęciem należy założyć, że (właściwie rozumiana) historia życia człowieka nie może być rozpatrywana jako swoisty byt-w-sobie. Nie przysługuje jej bowiem tożsamość właściwa rzeczom. Nie stanowi ona zastanej i niezmiennej całości. Gdyby taką była, nie różniłaby się zasadniczo od zwykłej opowieści o losach danej jednostki, byłaby identyczna z treścią (niezwykle rozbudowanej) biografii i jako taka, stanowiłaby raczej coś na kształt dzieła literackiego, wytworu kultury niż element, skorelowanej z człowiekiem,

³³² Por. tamże, s. 96.

³³³ Por. tamże, s. 187-188.

³³⁴ Por. tamże, s. 97, 116.

rzeczywistości-ludzkiej. Założenie to zostanie szerzej przeanalizowane w przedostatnim rozdziale.

3.2. Inny

Według Sartre'a pojęcia *innego* nie powinno się traktować czysto instrumentalnie, nie służy ono wyłącznie zespalaniu pewnych zjawisk, choć zapewne umożliwia określone przewidywania w obrębie własnego systemu przedstawień (dzięki hipotezie, która zakłada istnienie innych ludzi, w oparciu o określony typ ekspresji, można przewidzieć raczej takie, a nie inne zachowanie).³³⁵ Słuszna była, zdaniem Sartre'a, intuicja Georga Hegla, jakoby człowiek był dla siebie za pośrednictwem *innego*, a więc jakoby w swym bycie był uzależniony od *innych*.³³⁶ Heglowi przeciwstawił Sartre myśl Kierkegaarda, na gruncie której rozpatrywane były przede wszystkim aspiracje jednostki³³⁷. Musi ona szukać swojej „prawdy” w samotności i w niepokoju płynącym z akceptacji wolności oraz odpowiedzialności za siebie. Jak pisał Kierkegaard: „jednostka jest wyższa od tego, co ogólne”³³⁸.

Trafnym jest, według francuskiego filozofa, ujęcie jednostki jako domagającej się uznania swego konkretnego bytu. Podkreślał on przy tym, że:

*Uprawnienia, których domagam się od innego, zakładają niewątpliwie ogólność podmiotowości (...), szacunek dla godności osób domaga się uznania mojej osoby jako czegoś ogólnego. Ale w tej ogólności rozgrywa się moje konkretne i jednostkowe istnienie (...).*³³⁹

To, co jednostkowe (szczegółowe), stanowi tu podstawę i nośnik tego, co ogólne. To, co ogólne istnieje zaś przez wzgląd na to, co jednostkowe.

³³⁵ Por. tamże, s. 295.

³³⁶ Por. tamże, s. 307.

³³⁷ Por. M. Gołębiowska, *Powtórzenie w myśli Sørensa Kierkegaarda – opowieść a przypowieść*, „Przestrzenie Teorii”, 8/2007, s. 123-124.

³³⁸ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 74. Swoistą gloryfikację indywidualnego doświadczenia zaprezentował Sartre w monografii poświęconej Genetowi: „Wymknąć się ze świata odpływem ściekowym to w rezultacie to samo, co rozbić sufit jednym uderzeniem skrzydła, to sposób na wymknięcie się z niego, żeby stać się jego (...) świadkiem. (...) Wyższość tej metody (...) polega na tym, że jest przeżywana w bólu i pysze, toteż nie prowadzi do świadomości transcendentnej i uniwersalnej Husserla (...), lecz do jednostkowej, wyjątkowej egzystencji.” J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 129.

³³⁹ J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 310.

Na kształt Sartre'owskiej koncepcji dotyczącej *innego* duży wpływ miała filozofia Heideggera³⁴⁰. To od niego zapożyczył rozwiązania odnoszące się do bycia-w-świecie, „bycia-w”. Rzeczywistość-ludzka jest, wedle Sartre'a, swoim bytem-w-świecie na sposób „bycia-współ-z...”. Jej bytową charakterystyką jest zatem to, iż jest ona swoim bytem z *innymi*. Odnosząc się do, posiadanego przez każdego, przedontologicznego rozumienia samego siebie, z konieczności ujmuje się bycie-z-*innym* jako istotną cechę własnego bytu. Transcendentalne odniesienie do *innego* konstytuuje mój własny byt, podobnie jak byt-w-świecie jest miarą (mojej) rzeczywistości-ludzkiej. Przyczyniając się do ukonstytuowania mojego bytu *inny* nie jest już przygodnym i zbędnym (konkretnym) istnieniem, ale swoistym określeniem o charakterze odśrodkowym, który odsyła od siebie na zewnątrz. Badanie mojego własnego bytu, o ile wyrzuca mnie poza siebie w kierunku struktur, które choć mi się wymykają, to w jakiś sposób mnie określają, jest tym, co źródłowo ukazuje mi *innego*. Relacja między świadomościami nie powinna być ujmowana wyłącznie jako relacja „bycia-dla...” (jak czynił to, wedle Sartre'a, Husserl i Hegel).

Na gruncie takiego podejścia *inny* jawi mi się (a także mnie konstytuuje) o tyle, o ile jest dla mnie lub o ile ja jestem dla niego. Problematyczne wydaje się tu wzajemne uznanie się postawionych naprzeciw siebie świadomości, które ukazują się sobie jako istniejące w świecie, ale i walczące między sobą. Odmiennie rzecz się ma ze sformułowaniem „współ-z...”. Bycie „współ-z...” nakreśla swoistą, ontologiczną solidarność. *Inny* nie jawi mi się już (aż tak nieuchronnie) jako przedmiot bądź narzędzie pośród innych „poręcznych” narzędzi, jakimi są rzeczy w świecie. Relacja z *innym* nie jest zderzeniem, frontálną opozycją, ale współzależnością bycia przy sobie, obok siebie, u boku. *Inny* określa mnie w moim bycie-w-świecie, a być-w-świecie to nawiedzać świat, bywać w nim, nie zaś być przezeń pochłoniętym, czy być doń przyklejonym. Być-w-świecie to zamieszkiwać świat, a nie zawierać się w jego obrębie, czy tkwić w nim na stałe.³⁴¹ W pewnym sensie można powiedzieć, że pozostajemy w obrębie „wspólnie podzielanej samotności”³⁴².

³⁴⁰ Choć Sartre często podkreślał, że jego myśl, zwłaszcza ta wyłożona na łamach *Bytu i nicości*, ukształtowała się w opozycji do myśli tegoż filozofa. Por. J. Gerassi, *Talking with Sartre. Conversations and Debates*, Yale University Press, New Haven & London, 2009, s. 15. Jedną z istotnych różnic w myśli obu filozofów jest problem nicości – dla Sartre'a nicość pojawia się wewnątrz bytu, Heidegger umieścił ją z kolei poza światem. Por. T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...*, s. 468.

³⁴¹ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 316-317.

³⁴² Tamże, s. 319.

Byt-dla-siebie odsyła do bytu-dla-*innego*, a ów stanowi niezbędny warunek (mojego) bytu-dla-siebie. Człowiek potrzebuje *innego*, by móc uchwycić różnorodne struktury swojego bytu. To wobec *innego* (i przeciw niemu) człowiek potwierdza swoje prawo do bycia odrębną jednostką. Niemniej byt-dla-siebie jest niepoznawalny dla *innego* (jako byt-dla-siebie). Przedmiot, który jest przeze mnie ujmowany, a którego określam jako *inny* jawi mi się w radykalnie odmiennej postaci (nie jako byt-dla-siebie). Dla samego siebie ów *inny* nie jest tak, jak mi się jawi. Ja także nie ukazuję się sobie (dla siebie samego) tak, jak jestem dla *innego*. Innymi słowy – wychodząc od *innego* (jako przedmiotu), nie jestem w stanie uchwycić czym on jest dla siebie samego.³⁴³

Doświadczam *innego* za sprawą jego spojrzenia. Na gruncie koncepcji Sartre'a uświadomienie sobie spojrzenia *innego* wzniesca poczucie wstydu³⁴⁴. Struktura wstydu ma charakter intencjonalny, bowiem naznaczone wstydem jest ujęcie czegoś, a tym czymś jestem ja sam. Człowiek wstydzi się tego, czym jest. Dzięki temu poczuciu (a właściwie poprzez nie) odkrywa pewien aspekt swojego bytu, wstyd potwierdza więc swoistą, głęboką relację pomiędzy nim, a jego „Ja”. W swej pierwotnej strukturze wstyd jest wstydem wobec kogoś (wstydzimy się przed kimś). Gdy człowiek wykonuje jakiś wulgarny gest, urzeczywistnia go i w pewnym sensie (w danej chwili) żyje nim w swoistym zespoleniu. Kiedy zostaje spostrzeżony uświadamia sobie wulgarność tego gestu i czuje się zawstydzony. Jego wstyd nie jest refleksyjny, ponieważ obecność *innego* dla jego świadomości jest niemożliwa do pogodzenia z postawą samoodnoszącą (czyli refleksyjną), nawet jeśli *inny* występuje wyłącznie w roli pewnego katalizatora. *Inny* jest tu więc pośrednikiem pomiędzy człowiekiem i jego „Ja” (człowiek ów wstydzi się siebie takim, jakim ukazał się *innemu*). Pojawienie się *innego* pozwoliło mu ocenić siebie tak, jakby odnosił się do jakiegoś przedmiotu. Było to możliwe, gdyż *innemu* jawił się on właśnie jako przedmiot. Niemniej ów „przedmiot”, który ukazuje się *innemu* nie jest jakimś obrazem w umyśle, jako taki nie mógłby bowiem w żaden sposób tego człowieka „dosięgnąć”. Mógłby wzbudzić jego gniew (tak jak nieudany portret czy nieadekwatny opis), ale nie przeniknąłby do jego głębi. Tymczasem wstyd wiąże się z uznaniem, iż jestem takim, jakim widzi mnie *inny*. Sartre podkreślał, że nie można być wulgarnym (objawiać swej wulgarności za pomocą

³⁴³ Por. tamże, s. 313.

³⁴⁴ W monografii poświęconej Genetowi Sartre napisał, że wstyd (podobnie jak pycha, będąca odwrotną stroną wstydu) izoluje, nie pozwala na wzajemność relacji międzyludzkich. Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 612.

określonych gestów) w samotności. *Inny* nie tylko odsłania mi kim jestem, ale charakteryzuje mnie przy pomocy nowych określeń, konstytuuje mnie jako nowy rodzaj bytu. Ów nowy byt nie jest jednak czymś, co zawiera się w *innym* (choć to dla niego się ujawnia). Wstydzę się za siebie, ale wobec *innego*. Wstyd jest zatem syntetycznym (i zespolonym) ujęciem trzech wymiarów (bowiem to *ja* wstydzę się przed *innym* za *siebie*).³⁴⁵

Wstyd (podobnie jak duma czy lęk) to uczucie, które stanowi sposób emocjonalnego doświadczania własnego bycia-dla-*innego*. Lęk pojawia się przez wzgląd na to, że jawię się sobie jako zagrożony z powodu własnej obecności w świecie. Jestem przedmiotem, który ze względu na otaczający mnie świat jest w niebezpieczeństwie. Z powodu nierozzerwalnej więzi z tym moim (przedmiotowym) bytem, zniszczenie mnie pociągnąć za sobą może ruinę bytu-dla-siebie, którym mam być. Odkrycie własnej przedmiotowości napawa więc trwogą i jest źródłem lęku³⁴⁶.

Podobnie jest w przypadku wstydu, który stanowi pierwotne odczucie, że mam swój byt niejako na zewnątrz. Mój byt jest bowiem uwikłany w jakiś inny byt i jako taki jest bezbronny. Wstyd to odczucie pierwotnego upadku związane z rozpoznaniem i uznaniem samego siebie w jakimś zastygłym, zależnym i zdegradowanym bycie, którym jawię się dla *innego*. Wstydlivość i lęk przed byciem zobaczonym nagim, stanowi tu symbol trafnie odzwierciedlający to odczucie.

Ciało symbolizuje bezbronną przedmiotowość, a ubieranie się próbę jej ukrycia (a więc domagania się, by patrzono na mnie tak, bym nie był widzianym, a więc domagania się prawa do bycia podmiotem). Sartre podkreślał, że gdy *inny* ukazuje się jako przedmiot, jego podmiotowość przekształca się w jakąś zwykłą cechę rozpatrywanego przedmiotu. W tym sensie *inny* „ma” podmiotowość. Jego podmiotowość zdegradowana zostaje do jakiejś wewnętrzności, jego możliwości zaś zredukowane do zwykłych cech. Dzięki takiemu ujęciu odzyskuję siebie samego, własną podmiotowość – nie mogę być bowiem przedmiotem dla jakiegoś przedmiotu. Wstyd z powodu bycia przedmiotem wpływa także na kształtowanie się dumy. Aby być dumnym z bycia kimś trzeba najpierw zaakceptować fakt bycia tym i (tylko tym) kimś. Taka reakcja na wstyd jest, zdaniem Sartre’a reakcją ucieczkową, naznaczoną złą wiarą. Za autentyczne uznał on w tym kontekście dwie postawy:

³⁴⁵ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 287-289.

³⁴⁶ W *Drogach wolności* Sartre napisał: „Widzi mnie. (...) Za tymi oczami jest bezwzględne (...) spojrzenie. Widzi mnie, jak ja widzę stół (...)” J. P. Sartre, *Drogi wolności*, s. 485.

wstyd, czyli uznanie *innego* za podmiot, za pośrednictwem którego zyskuję przedmiotowy charakter oraz dumę, czyli afirmację własnej wolności w odniesieniu do *innego* jako przedmiotu. Tak rozumiana duma skorelowana jest z postrzeganiem siebie jako nieuwarunkowanego, swobodnego projektu. Wstyd, lęk i duma stanowią zatem odmienne sposoby uchwycenia *innego* jako podmiotu pozostającego dla mnie „poza zasięgiem”.³⁴⁷

Przedmiotowość stanowi jedną z modalności, w jakich *inny* może być dla mnie obecny. Postrzeganie *innego* jako przedmiotu odsyła do bardziej podstawowego ujęcia go jako swoistej obecności „we własnej osobie”. Każdy z nas może jednak pojmować *innego* trochę inaczej, przypisywać mu odmienne cechy i intencje (na przykład uchwytować spojrzenie *innego* jako życzliwe i konstytuujące bądź wrogie i deprecjonujące).

Nasza świadomość "inności" *innych* jest filtrowana przez [kreatywność] i zniekształcenia naszej własnej świadomości. Nazywam te obrazy «mitycznymi», aby wskazać, że podstawowe kategorie, poprzez które definiujemy siebie i *innego*, a także granice, które między nimi wytyczamy, składają się z delikatnej sieci naszych najbardziej pierwotnych założeń dotyczących tego, co jest realne i wartościowe. To mityczność w pierwotnym, religijnym znaczeniu, określająca mity jako historie, które konstruują i determinują znaczenie świata.³⁴⁸

Postrzeganie *innego* jako odrębnej świadomości wiąże się nie tylko z posiadanym już, pierwotnym systemem odniesień, ale i z uchwyceniem jego (aktualnej) relacji z otoczeniem. Dostrzegam organizowanie się rzeczy z mojego świata wokół *innego*, który jawi mi się jako uprzywilejowany. Pomiędzy nim, a rzeczami wchodzącymi w obręb mojego świata, rozpościera się jednoznaczna i jednorodna relacja. Relacja ta dana jest od razu w całości, a w jej obrębie rozpościera się przestrzeń, która nie jest moją przestrzennością – przedmioty nie grupują się „ku mnie”, ich ukierunkowanie wymyka mi się. Relacja ta dotyczy człowieka i rzeczy w świecie, nie jest więc pierwotną relacją między mną i *innym*.

³⁴⁷ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 370-374.

³⁴⁸ "Our awareness of the Other's "otherness" is filtered through the creations and distortions of our own consciousness. I call this images "mythic" to indicate that the essential qualities by which we define self and other, as well as the boundaries we trace between them, consist of a delicate web of our most primordial assumptions about what is real and value. It is mythic in the original religious sense that sees myths as the stories that both construct and determine the meaning of the world inhabit." S. Z. Charmé, *Vulgarity and Authenticity...*, s. 5.

Pojawienie się jakiegoś „obcego” w moim świecie to równocześnie pojawienie się czynnika warunkującego rozpad tego świata. Tworząca się wokół *innego* przestrzeń konstytuuje się wraz z moją przestrzenią powodując przegrupowanie wszystkich przedmiotów „zamieszkujących” mój świat. I choć dzieje się to „na moich oczach”, w mojej obecności – owo przegrupowanie z konieczności mi się wymyka. Jakości przedmiotów mojego świata znajdują się w bezpośredniej relacji z *innym*, ja zaś nie mogę uchwycić ich tak, jak jawią się one *innemu*. *Inny* niejako „ukradł mi” świat. Jest on powodem osuwania się mojego świata, wyslizgiwania się go. Wszystko jest na swoim miejscu, a jednak pojawia się pewne przesunięcie, jakbym to już nie ja dokonywał jego ześrodkowania.³⁴⁹

Moja więź z *innym* jako podmiotem wiąże się, według Sartre’a, ze stałą możliwością bycia przez niego widzianym. Za pośrednictwem odsłaniania się dla *innego* mojego bytu-jako-przedmiotu jego obecność jako bytu-jako-podmiotu staje się dla mnie uchwytana. Nie mogę być przedmiotem dla przedmiotu, dlatego konieczne jest radykalne odwrócenie statusu *innego*. „Ja jestem tym, przez kogo *jest dany* jakiś świat; a zatem jestem tym, kto z samej zasady nie może być przedmiotem dla samego siebie.”³⁵⁰ Konkretny *inny* jest przedmiotem należącym do świata i jednocześnie tym, który przesądza o tego świata „wyciekaniu”, zapadaniu się. Jest też odsłaniającym się przede mną podmiotem. Jednostkowy człowiek jest zatem określany w relacji do świata i do mnie. Pierwotna relacja między mną a *innym* jest powszednia i konkretna. Doświadczam jej w każdej chwili, bowiem *inny* cały czas na mnie spogląda. Niemniej spojrzenie nie jest, według Sartre’a, związane z pojawieniem się w polu postrzegania jakiejś konkretnej, zmysłowej formy, jak para oczu czy coś, co pośrednio na nie wskazuje bądź je skrywa (jak krzew, budynek, czy dziurka od klucza, za którymi spodziewamy się obecności obserwującego). Postrzeganie zwróconego na mnie spojrzenia ukazuje się niejako „na tle” zniknięcia oczu, które mnie obserwują. Tak długo jak postrzegam oczy nie dostrzegam spojrzenia, gdy spostrzegam spojrzenie, przestaję już widzieć oczy. Podobnie jest w przypadku percepcji i wyobrażania sobie czegoś – nie mogą one zachodzić równocześnie.³⁵¹

Sartre twierdził, że nie ma znaczenia, czy za wspomnianymi obiektami faktycznie kryło się czyjeś spojrzenie lub czy oczy zwrócone w moim kierunku dostrzegły moją

³⁴⁹ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 326-329.

³⁵⁰ Tamże, s. 330.

³⁵¹ Por. tamże, s. 330-333.

obecność. Pewność bycia oglądanym zainicjowała wstyd i nawet jeśli owa pewność była bezpodstawną (bo nikt na mnie nie patrzył), to ów wstyd nie staje się wstydem fałszywym. Spojrzenie ukazuje się na tle unicestwienia przedmiotu, który je ujawnia (gdy dostrzegam spojrzenie przestaję widzieć oczy, to nie oczy patrzą, ale *inny* jako podmiot). Byt-ujrzany nie zależy więc od jakiegoś przedmiotu. Pewnym jest to, że jestem widziany. To, że spojrzenie związane jest z jakąś wewnątrzświatową obecnością jest tylko przygodne. Człowiek, który podgląda przez dziurkę od klucza i nagle słyszy kroki doznaje wstydu na myśl, że ktoś go widział³⁵². Jest w położeniu bycia ujrzanym i nie ma tu znaczenia, czy słyszane kroki okażą się fałszywym alarmem czy nie.³⁵³

Co istotne, wedle Sartre'a, człowiek nie przelicza spojrzeń. Występując przed licznym audytorium ma poczucie bycia widzianym, nie ma tu jednak znaczenia ile spojrzeń jest nań skierowanych, słowem nie postrzega spojrzeń zwielokrotnionego. Niemniej spojrzenie wielu osób nie jest też scalane czy ujednoczone – stojąc wobec grupy osób człowiek nie uprzytamnia sobie jakiegoś jednostkowego, konkretnego bytu posiadającego coś na kształt świadomości kolektywnej. Co więcej to, co odróżnia mnie od *innego*, to nie odrębność numeryczna, czy jakieś określenie liczbowe. W tym sensie nie można mówić o dwóch (albo więcej) świadomościach. Tego typu wyliczanie zakładałoby jakiegoś zewnętrznego świadka. Wobec danej świadomości *inny* istnieje jedynie w spontanicznej negacji (jako sobość nieuznana, odrzucona), a ta poprzedza akt liczenia. *Inny* może być dla mnie sobością odrzuconą tylko jeśli sam jest sobością, która mnie odrzuca. Byt-dla-siebie nie potrafi uchwycić świadomości, która by go wcale nie dostrzegała.³⁵⁴

Dopóki ujmuje się byt-dla-siebie w jego samotności (to znaczy w oderwaniu od relacji z *innym*) można uznać, że „Ja” (mojość) może być rozpatrywane jako przedmiot jedynie przez świadomość refleksyjną. Przez wzgląd na relację z *innym* „Ja” nawiedza świadomość niepoddaną refleksji. Świadomość niepoddana refleksji (świadomość świata) nie ujmuje osoby bezpośrednio, nie ujmuje jej także jako swego własnego przedmiotu. Osoba uobecnia się jej na tyle, na ile jest przedmiotem dla *innego*. W tym sensie mogę powiedzieć, że swoją podstawę mam poza sobą i mam świadomość siebie o tyle, o ile się sobie

³⁵² Zawstydzienie jest korelatem uprzytomnienia sobie, że moje własne działania nie są podejmowane „w próżni”. Mogę zostać w każdej chwili przyłapany. Por. P. S. Morris, *Sartre's Concept of a Person...*, s. 139.

³⁵³ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 354-356.

³⁵⁴ Por. tamże, s. 362, 365.

wymykam. Dla samego siebie jestem odsyłaniem do *innego*. Postrzegam swoje „Ja” (które oddzielone jest ode mnie nicością) o tyle, o ile istnieje dla *innego*. Choć nie poznaję tego „Ja”, to go nie odtrącam jako nieadekwatnego wyobrażenia. Odkrywam to „Ja” w doświadczeniu wstydu (albo dumy). Jestem tym „Ja”, które poznaje *inny* i jestem nim w świecie, który ów *inny* uczynił dla mnie obcym. Spojrzenie *innego* obejmuje bowiem nie tylko mnie, ale i wszystkie rzeczy-narzędzia, pośród których jestem. Wraz ze spojrzeniem *innego* na uporządkowaniu pierwotnym (czyli sytuacji) odciska się nowe uporządkowanie całego układu. Z bytem odsłanianym mi przez wstyd albo dumę, bytem odsłanianym mi przez *innego*, utrzymuję relację bytową. Ów byt to granica mojej wolności, jej odwrotna strona (jest więc niczym rewers monety). Dany jest mi on jako swoiste brzemień, które niosę, ale ku któremu nie mogę się zwrócić, by go poznać. Mój byt ukazuje mi się w wolności *innego* (poprzez jego wolność). Ta nieprzewidywalna wolność *innego* stanowi więc o jego treści. Jako byt-dla-siebie pozostanę świadomością, ale jako byt-dla-*innego*, pod ciężarem jego spojrzenia, staję się tym, kim jestem jako byt-w-sobie.³⁵⁵ „To nie jest tak, że czuję, bym tracił wolność, aby stać się *rzeczą*; lecz poza moją doświadczaną wolnością dana jest natura jako określony atrybut tego bytu, jakim jestem dla *innego*.³⁵⁶”

Sartre pisał, że „*inny* to skryta śmierć moich możliwości³⁵⁷.” Bycie widzianym prowadzi do wyobcowania „Ja” i porządkowanego przezeń świata. Moje możliwości wciąż istnieją, zauważam je, aczkolwiek za sprawą lęku, w który wprawia mnie spojrzenie *innego*, znajdują się raczej w *innym* niż we mnie. O tym jakie są moje możliwości dowiaduję się niejako z zewnątrz, właśnie za sprawą *innego*. To, co dostrzegam, to unicestwienie moich możliwości. Moja możliwość staje się tym, poza co *inny* może wykroczyć ku swoim własnym możliwościom. Moja możliwość jest dlań pewną przeszkodą, albo środkiem. Moje działania podejmowane przeciw *innemu* mogą stanowić dlań narzędzie przeciwko mnie. Dlatego ujmuję go w lęku, przez który przeżywam własne możliwości jako niejednoznaczne. Wraz z pojawieniem się *innego* sytuacja mi się wymyka. Według Sartre’a tego typu nieprzewidywalność została wyraziście ukazana między innymi przez Franza Kafkę.

³⁵⁵ Por. tamże, s. 335-339.

³⁵⁶ Tamże, s. 338.

³⁵⁷ Tamże, s. 340.

Przedstawiona w *Procesie* nieuchwytna, przygnębiająca atmosfera, niewiedza i nieprzejrzystość to trafny opis bycia-wewnątrz-świata-dla-*innego*.³⁵⁸

W tekście *Cahiers pour une morale* Sartre przedstawił trzy rodzaje spotkania z *innym* – prośbę, wymaganie i apel. Prośbę i wymaganie uznał za rodzaj relacji znamionującej pana i niewolnika. Prośba to, według niego, podporządkowanie się panu z nadzieją na jego łaskę, natomiast wymaganie to żądanie podporządkowania się niewolnika (i jednocześnie uprzedmiotowienie jego wolności). Apel miał odsłaniać z kolei dwie ludzkie wolności. Stanowił jednocześnie wezwanie do (solidarnego, wolnego) działania, jak i dar. Tak rozumiany apel to wzajemne pobudzanie wolności.³⁵⁹

Spojrzenie *innego* sytuuje w przestrzeni i uczasawia. Dla pojedynczego bytu-dla-siebie świat może zawierać jakąś współobecność, ale niedostępne jest dlań przeżycie równoczesności. Równoczesność zakłada czasową więź między bytami. Doświadczenie równoczesności jest więc możliwe dzięki obecności *innego*, który uczasawia się w obliczu mojego własnego uczasowienia. Spojrzenie *innego* (to, które zauważam) nadaje mojemu czasowi nowy wymiar. Z powodu bycia widzianym jestem wystawiony na sądy *innego*, przede wszystkim zaś na sądy wartościujące. Bycie widzianym konstytuuje mnie jako bezbronny względem wolności *innego* – w tym sensie (tak długo, jak jawię się *innemu*) mogę siebie rozpatrywać jako niewolnika. Jestem przedmiotem jakoś kwalifikujących mnie wartościowań. Nie mogę wpłynąć na te kwalifikacje, nie mogę ich też poznać (nawet jeśli zostaną mi werbalnie przekazane, nie mogę być pewien szczerości *innego*³⁶⁰). Jestem w niebezpieczeństwie, bowiem *inny* postrzega mnie jako narzędzie, środek do nieznanym mi celów. Choć niebezpieczeństwo jest czymś przygodnym to pozostaje stałą strukturą mojego bytu-dla-*innego*. Sartre podkreślał, że lęk, duma, wstyd czy poczucie bycia zniewolonym to (subiektywne) reakcje na spojrzenie *innego*. To za sprawą tego spojrzenia człowiek przeżywa siebie jako zastygłego wewnątrz świata i zagrożonego, a także jako niedającego się uratować ani naprawić. Dlatego uprzedmiotowienie *innego* jest w gruncie rzeczy obroną mojego bytu, która uwalnia mnie od mojego bytu-dla-*innego* (dzięki przypisaniu mu jakiegoś bytu-dla-mnie). Niemniej w fenomenie spojrzenia *innego* jest tym, kto

³⁵⁸ Por. tamże, s. 339-342.

³⁵⁹ Por. T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...*, s. 479-480.

³⁶⁰ Fenomen kłamstwa (będącego zachowaniem transcendującym) ukazuje, że świadomość istnieje jako skryta przed *innym*. Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 85.

nie może być przedmiotem. Uprzedmiotowanie *innego* byłoby zniweczeniem jego bytu rozumianego jako spojrzenie. Konkretny i jednostkowy *inny* transcenduje mój świat, nie jest więc jakąś częścią składową tegoż świata. Sartre wyraził tę myśl w jednym ze swych tekstów literackich pisząc: „Gdy się człowiek znajduje pośród ludzi, o wiele trudniej uważać ich w dalszym ciągu za mrówki: dotykają nas ciągle.³⁶¹” *Inny* stanowi zatem warunek mojego bytu-niewyjawionego. To *inny* odsłania przede mną możliwość bycia przedmiotem, mogę nim być bowiem tylko dla innej wolności. „Świadomość zostaje wrzucona w świat przedmiotów za sprawą spojrzenia innego.³⁶²” Doświadczając jego nieskończonej wolności doświadczam ograniczenia moich możliwości. To specyficzne zniewolenie ujawnia mi się między innymi za sprawą nakazów i zakazów.³⁶³ „Piekło to są inni³⁶⁴” – pisał Sartre.

Filozof podkreślał, że poczucie, iż jest się na przykład złośliwym nie wynika z odniesienia do tego, czym jakaś osoba jest sama dla siebie. Dla samego siebie człowiek nie może być złośliwy. Kwalifikacja „złośliwy” charakteryzuje go jako byt-w-sobie. To *inny* dokonuje opisu mojego charakteru, konstytuuje mnie jako przedmiot. Jestem przedmiotem dla niego, choć nie jestem nim dla siebie. Dla mnie moja własna złośliwość pozostanie jedynie ulotnym wyobrażeniem, czymś nieustannie mi się wymykającym. Mimo wszystko będę czuć, że jestem człowiekiem złośliwym, będę nim niejako „na odległość” poprzez wstyd albo lęk. Moje „Ja” jako przedmiot jest więc dla mnie czymś niepokojącym i kłopotliwym. *Inny* (i obecność jego wolności) stanowi fakt, który dosięga mnie głęboko w moim wnętrzu.³⁶⁵

Moja pewność dotycząca istnienia *innego* jest niezależna od mojego konkretnego doświadczania jego obecności. „Egzystencji innych nie trzeba wcale dowodzić, jest bezpośrednio dana w fenomenie wstydu.³⁶⁶” Zmuszam samego siebie do dostrzeżenia swojego bycia-ujrzany niejako przy okazji pewnych zachowań i postaw prezentowanych przez *innego*.

³⁶¹ J. P. Sartre, *Herostates*, [w:] tegoż, *Mur*, przeł. J. Lisowski, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 73-74.

³⁶² „Consciousness finds itself tossed into the world of objects through the look of the other (...)” M. Abouafia, *The Mediating Self...*, s. 39. (tłumaczenie własne)

³⁶³ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 343-348.

³⁶⁴ J. P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych...*, [w:] tegoż, *Dramaty...*, s. 176. Sartre podkreślał, że słowa te były często źle rozumiane. Przypominał, że *inny* staje się piekłem wtedy, gdy relacje ulegają wypaczeniu bądź zniszczeniu. *Inni* są bowiem niezmiernie ważni dla naszego samopoznania. Por. T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...*, s. 477.

³⁶⁵ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 351-353.

³⁶⁶ T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...*, s. 477.

Jako przedmiot dla *wszystkich* innych żyjących ludzi, rzucony na arenę i wystawiony na miliony spojrzeń, a przy tym miliony razy wymykający się samemu sobie, konkretnie urzeczywistniam doświadczenie swojej ludzkiej kondycji.³⁶⁷

Rzeczywistość-ludzka, można by rzec, „domaga się”, by człowiek był równocześnie bytem-dla-siebie i bytem-dla-*innego*. Możliwe, że nie da się pomyśleć bytu-dla-siebie całkowicie wolnego od bycia-dla-*innego*. Sartre podkreślał, że „wszelka świadomość konstytuując siebie samą jako świadomość, kształtuje się zarazem i w tym samym czasie jako świadomość *innego* i dla *innego*.”³⁶⁸ *Inny* jest źródłowo jakimś (rozumianym przedmiotowo) „nie-ja”. Mój-byt-dla-*innego* jest przy tym jak najbardziej realny, jest moim bytem-na-zewnątrz. Nie jest jakimś bytem narzuconym, stanowi zewnętrżność, którą przyjąłem i uznałem za własną. Człowiek jest całością niedookreśloną, słowem pozbawioną całościowego charakteru (dla fenomenu sobości granica jest czymś podobnym do granicy ciągu matematycznego, który choć ku niej zmierza, nigdy jej nie osiąga). Tylko *inny* może mnie ograniczać. Jest on tym, kto w sposób wolny projektuje siebie ku własnym możliwościom pozbawiając mnie transcendencji, niejako „wyłączając mnie z gry”. Sartre wyróżnił w tym kontekście dwie negacje: tę, za którą nie jestem odpowiedzialny, i która dosięga mnie za sprawą *innego* i tę, która zwraca się ku *innemu* i ma swe źródło we mnie.³⁶⁹

Człowiek nie ujmuje samego siebie w sposób abstrakcyjny, zyskuje swą świadomość bycia jako konkretnie zaangażowany. Dlatego ujmuje *innego* jako przedmiot wyłącznie w zaangażowanym i konkretnym przekraczaniu własnej transcendencji. Transcendencja *innego* ukazuje mi się jako swoiste wykraczanie poza użyteczne środki i narzędzia w kierunku jakiś celów. Zaangażowanie *innego* jawi się jako zakorzenione i rzeczywiste. To za moją sprawą przedmiotowość dosięga *innego* jako rzeczywista właściwość. To ja przyporządkowuję go do świata. Postrzegam *innego* przez pryzmat obrazu świata, staje się on wówczas narzędziem określającym się w odniesieniu do innych narzędzi. Należy jednak pamiętać, że *inny*-jako-przedmiot jest swoistą całością równą zakresowo całości podmiotowej. Różnica pomiędzy *innym*-jako-podmiotem i *innym*-jako-przedmiotem bierze

³⁶⁷ J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 361.

³⁶⁸ J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei...*, s. 51.

³⁶⁹ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 363, 366-369.

się stąd, że *inny*-jako-podmiot nie może być w żaden sposób poznany, nie może być nawet pomyślany jako taki.³⁷⁰

Inny jest dla mnie przedmiotem, którego cechą jest nie tylko wolność. Może on być również radosny, skąpy, porywczy albo rozgniewany. Gniew *innego* ukazuje mi się poprzez jego zachowania i gesty (na przykład krzyki i wygrażanie), niemniej zachowania te nie są „znakami” jakiegoś ukrytego w jego wnętrzu gniewu. Jest on niejako tym gniewem (choć przez pewien czas). *Innego* określa również jego ciało, rzeczy wokół i okoliczności, takie jak dowód tożsamości, obrączka, listy, opowieści czy kierunek, w którym podąża wybrany przezeń pociąg. Wszystkie one określają go nie jako znaki tego, czym jest, ale jako rzeczywiste cechy jego bytu. *Inny* jest przedmiotem, który może być zrozumiany na podstawie jego celu. Podobnie młotek ujmowany jest poprzez swą funkcję – jest to możliwe, bo stanowi on fakt ludzki (jako element ludzkiej rzeczywistości). Podobnie jeśli *innego* przyrównać można do jakiejś maszyny, to tylko z tego powodu, iż stanowi ona ludzki fakt.³⁷¹

O rodzaju uprzedmiotowienia *innego* i o jego cechach decyduje moja sytuacja w świecie, a zarazem jego sytuacja, co znaczy, że decydują o tym zorganizowane przez każdego z nas zespoły narzędzi czy też użytecznych środków.³⁷²

Ciekawe jest porównanie, kiedy to Sartre odnosi *innego* do materiału wybuchowego. Obchodzę się z nim z ostrożnością oraz obawą, bowiem istnieje nieustanna możliwość, że wybuchnie, a przez ów wybuch doświadczę ucieczki mojego świata na zewnątrz i mój byt ulegnie alienacji. Staram się zatem zatrzymać *innego* w granicach jego przedmiotowości (moja relacja z nim pełna jest więc podstępów i wybiegów). Wiem jednak, że jedno spojrzenie *innego* może sprawić, bym doświadczył jego ponownego przeobrażenia w podmiot. Można więc powiedzieć, że poruszam się względem niego ruchem wahadłowym – jestem nieustannie odsyłany od degradacji podmiotu do przeobrażenia weń. Nie potrafię wypracować całościowego oglądu tych dwóch odmiennych sposobów bycia *innego* (tak jak nie jestem w stanie równocześnie patrzeć na awers i rewers monety). Nie mogę także nieustannie „trzymać się” wyłącznie jednego z nich. Oba są bowiem nietrwałe i chwiejne,

³⁷⁰ Por. M. Aboulafia, *The Mediating Self...*, s. 40-41.

³⁷¹ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 374-378.

³⁷² Tamże, s. 380.

każdy z nich się rozpada. Tylko zmarli mogą pozostać na zawsze przedmiotami, nie mogąc stać się (nigdy więcej) podmiotami. Umrzeć to utracić możliwość ukazywania siebie *innemu* jako podmiot.³⁷³

Sartre twierdził, że *byt-dla-innego* określić można jako trzecią ek-stazę bytu-dla-siebie. Pierwszą stanowi trójwymiarowe rzutowanie bytu-dla-siebie w kierunku bytu, którym ów powinien być na sposób niebycia nim (ku nicości). To pierwsze „pęknięcie” to nicościowanie, oderwanie tegoż bytu od tego, czym jest (i jako takie jest ono konstytutywne dla jego bycia). „Pierwsza ekstaza to (...) wolność. (...) Wyraża się ona (...) w projektach samorealizacji, urzeczywistnienia w swej egzystencji tego, kim jeszcze nie jesteśmy.”³⁷⁴ Drugą ek-stazą jest ekstaza refleksyjna. Można ją określić jako oderwanie się od wyżej wskazanego oderwania. Refleksyjne rozdwojenie będące staraniem, by zająć pewne stanowisko względem nicościowania, którym ma być *byt-dla-siebie*, stanowi jednak daremny wysiłek. Niemniej druga ek-staza znajduje się niejako „na drodze” do trzeciej, bardziej radykalnej ek-stazy, czyli do *bytu-dla-innego*. Ostatecznym kresem nicościowania powinna być bowiem negacja zewnętrzna. Trzy ek-stazy (ułożone w przytoczonym porządku) nie mogą jednak dojść do tej negacji, z samej zasady pozostaje ona bowiem czymś idealnym i nieosiągalnym.³⁷⁵

Inny może dla nas istnieć w dwóch postaciach: jeśli w oczywisty sposób go doświadczam, to nie jestem w stanie go poznać; jeśli zaś go poznaję, jeśli oddziałuję na niego, to dosięgam jedynie jego bytu-jako-przedmiotu i jego prawdopodobnego istnienia wewnątrz świata.³⁷⁶

Inny jest nieodzowny zarówno dla mojego istnienia, jak i poznania samego siebie. „Odkrycie” drugiego człowieka to odkrycie wolności postawionej naprzeciw mnie. Wolności, która może mnie aprobować lub mi się przeciwstawić. Wolności, która może mnie określać i która jest mi dana w obrębie intersubiektywnego świata. Sartre podkreślał, że „aby

³⁷³ Por. tamże, s. 381.

³⁷⁴ T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...*, s. 476.

³⁷⁵ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 382-383. Istnieją interpretacje, które odmiennie przyporządkowują Sartre’owskie trzy ek-stazy. Pierwsza zwracać się ma ku nicości, druga – ku *innemu*, trzecia – ku bytowi. Por. T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...*, s. 476-478. Przytoczone w niniejszej pracy rozróżnienie oparte jest na rozważaniach zawartych w *Bycie i nicości*, na łamach którego Sartre pisał, iż: „*byt-dla-innego* stanowi trzecią ek-stazę bytu-dla-siebie.” J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 382.

³⁷⁶ Tamże, s. 388.

znaleźć jakąkolwiek prawdę o sobie, konieczne jest, abym przeszedł przez pojęcie drugiego człowieka.³⁷⁷” Gdzie indziej pisał również: „Odnaleźć siebie możemy nie w (...) odosobnieniu, lecz na drodze, w mieście, w tłumie – rzecz pośród rzeczy, człowiek pośród ludzi.³⁷⁸”

³⁷⁷ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 61.

³⁷⁸ J. P. Sartre, *Intencjonalność...*, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna...*, s. 317.

3.3. Czas

Według Sartre'a jedyną właściwą metodą badania czasowości jest ujęcie jej jako pewnej całości. Czasowość jest strukturą zorganizowaną, niemniej trzy wyodrębnione w jej obrębie „elementy”, jakimi są przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, nie powinny być rozpatrywane jako zbiór danych, który należy sumować. W przeciwnym razie pojawia się paradoks – przeszłość jawi się jako coś, czego już nie ma, przyszłość, jako coś, czego jeszcze nie ma a teraźniejszość jako nieuchwytna granica, swoisty punkt bez „wielkości”. Na gruncie koncepcji Sartre'a źródłem czasu jest nicość oddzielająca rzeczywistość-ludzką od niej samej. „W czasie” to, co określa się mianem „moich możliwości” może być ujmowane jako moje. To „w czasie” byt-dla-siebie jest swymi czystymi możliwościami na sposób nie bycia nimi.³⁷⁹

Czasowość ujmowana jest często jako niedefiniowalna, niemniej Sartre podkreślał, że oczywistym wydaje się, iż czasowość znajduje się przed jakąś serią założeń. Następstwo to, ów swoisty porządek, opiera się na relacji tego, co przed do tego, co po. Filozof wyróżnił statyczność czasową (skorelowaną z mnogością czasową nadbudowaną nad wspomnianą już relacją „przed-po” [*la relation avant-après*]) i dynamikę czasowości (która stanowić ma fundament istoty statycznej konstytucji czasu). Czasowość rozpatrywać można w kontekście postępu, bowiem jakieś „po” staje się „przed” tak, jak przyszłość staje się przyszłością dokonaną, a teraźniejszość – przeszłością. „Teraz” przemienia się w „kiedyś” w sposób nieodwracalny. „Czas trawi, (...) oddziela, upływa.”³⁸⁰ Można więc mówić o rozdzielającej jakości czasu, czego następstwem jest dystans pomiędzy marzeniem (projekcją) a działaniem, rozziw pomiędzy człowiekiem a nim samym. Z powodu tego oddzielenia mówi się o tym, że czas leczy rany („oddala” od smutku czy cierpienia). Rozpatrywanie świata (a więc i człowieka) z perspektywy czasowości wiąże się z rozumieniem go jako nieskończonej „mgławicy” chwil, słowem jako rozproszenia stanów „przed” i „po”. Sartre podkreślał jednak, że czasowość nie jest wyłącznie oddzieleniem. „Przed” i „po” są względem siebie w pewnej relacji, można więc przyjąć jakąś jednolitość łączącego je porządku. Czas byłby więc specyficznym podziałem, który łączy. Uprzedniość jakiejś

³⁷⁹ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 149-153.

³⁸⁰ Tamże, s. 179.

chwili „przed” względem chwili „po” zakłada niekompletność pierwszej (ta niekompletność wskazuje zaś na ową chwilę „po”). „Przed” będzie mieć więc w swym własnym bycie jakieś „po” w postaci własnej przyszłości, a „po” (jako późniejsze) będzie niejako „wlec” za sobą „przed” (bez którego nie mogłoby być rozpatrywane jako późniejsze). „Przed” i „po” są intelligibilne tylko jako wewnętrznie sprzężone.³⁸¹

Według Sartre’a czas, jako trwająca ciągłość przeływów, nie może być rozpatrywany jako suma elementów (chwil) rozumianych jako składniki w-sobie (jedynie byt-w-sobie mógłby istnieć w ten sposób jako jedność siebie). Ciągłość porządku chronologicznego nie jest porządkiem tożsamości, ciągłość nie współgra bowiem z identycznością. Czasowość trzeba więc pojmować jako jedność, która się pomnaża. Opisuje ona sposób bycia bytu, który jest sobą poza sobą (to w „po” określa się „przed” i odwrotnie). „Czasowość *nie jest*. (...) Byt-dla-siebie posiada ontologiczne pierwszeństwo w zjawisku czasowości.³⁸²” Istnieje ona zatem jako wewnętrzna struktura bytu-dla-siebie. Byt-dla-siebie „uczasawia się” w istnieniu (nie może być inaczej jak pod postacią uczasowioną).³⁸³

Byt-dla-siebie odkrywa czasowość na zewnątrz siebie, w bycie, stąd czasowość uniwersalna może być rozpatrywana jako obiektywna. Niemniej, według Sartre’a, zwartość czasu jest jedynie iluzją. Owa (pozorna) zwartość jest zaledwie odbiciem ek-statycznego projektu bytu-dla-siebie w stronę siebie samego.³⁸⁴

Myśliciel podkreślał, że czasowość bytu-dla-siebie jest fundamentem zmiany (nie odwrotnie). Ta jest czymś charakterystycznym dla bytu-dla-siebie, ponieważ ów jest bytem spontanicznym. Byt ten przechodzi metamorfozy jako całość, jednocześnie (ze względu na formę i treść). Zapada się w przeszłość i wyłania się natychmiastowo ku przyszłości. Można tu więc mówić o jednym fenomenie stawania się czymś czasowym, o wyłanianiu się nowej terażniejszości „przeszłościującej” terażniejszość. Ta całkowita

³⁸¹ Por. tamże, s. 179-182. Sartre podkreślał, że nasze działania charakteryzuje pewna ciągłość wiążąca przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Rozważając specyfikę ruchu (i składających się nań poszczególnych pozycji ciała złączonych przez syntetyczne akty umysłu) odwoływał się do Husserla. „Husserl znakomicie opisał te szczególne intencje, które biorą za punkt wyjścia jakieś (...) konkretne «teraz», kierują się ku bezpośredniej przeszłości po to, by ją powstrzymać, i ku bezpośredniej przyszłości po to, by ją uchwycić. Nazywa je «retencjami» i «protencjami»”. J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 143. Retencje i protencje konstytuują sens aktualnych wrażeń wzrokowych.

³⁸² J. P. Sartre, *Byt i nicność...*, s. 186.

³⁸³ Por. tamże, s. 184-186.

³⁸⁴ Por. tamże, s. 266, 279.

modyfikacja nie „dotyka” jedynie teraźniejszości – przeszłość i przyszłość są nią również „zabarwione”, są przezeń „uformowane”.³⁸⁵

Sartre odróżnił czasowość źródłową (pierwotną) od czasowości psychicznej. Inny francuski filozof, Jean-Marie Guyau, doszedł do podobnych wniosków zwracając uwagę na to, że istnieją czynniki, które mają wpływ na wewnętrzną optykę czasu psychologicznego. Należą do nich, między innymi, intensywność doznań i wyobrażeń, ich liczba, różnorodność oraz tempo w jakich po sobie następują. Istotna jest także poświęcana im przez nas uwaga, towarzyszące nam emocje i skojarzenia, jakie doświadczenia w nas budzą. Dlatego pełne napięcia oczekiwanie zdaje się trwać niezmiernie długo, a wydarzenia, na które czekaliśmy przemijają w naszym odczuciu błyskawicznie. Specyficzne, indywidualne doświadczenie czasu przekłada się na sposób, w jaki pamiętamy zdarzenia z własnego życia (choć ocena subiektywnego tempa upływu czasu w aktualności może się różnić od oceny długości tego samego interwału w retrospekcji). Tak ujęta czasowość kształtuje też sposób narracji, gdy staramy się zdać relację z własnej historii życia. Widać to na przykład w dziełach Marcela Prousta i Thomasa Manna. Swoisty rytm ich utworów ukształtowany jest za sprawą czasowości, która przyspiesza lub zwalnia, kurczy się bądź rozciąga (przybierając na przykład kształt długich opisów).³⁸⁶ Sartre był świadom tej tendencji, pisał, że człowiek, który opisuje swoje życie „zatrzymuje się na scenach bez związku z tokiem narracji, pomija zasadnicze wydarzenia, cofa się, przeskakuje całe lata, przez sto stron opisuje jedną godzinę, w dziesięciu liniijkach streszcza miesiąc akcji.”³⁸⁷ Ta nieproporcjonalność i pozorna niespójność nie koliduje jednak z poczuciem, iż historia stanowi pewną jednolitą całość.

Według Sartre’a człowiek ujmuje samego siebie jako swoistą „jedność następstw”, którymi jest. Ma świadomość swego trwania („odczuwa czas, który płynie”). Świadomość ta skorelowana jest z posiadaniem zintegrowanych wspomnień, które dają człowiekowi poczucie tożsamości osobowej³⁸⁸ – jedności i stabilności utrzymującej się pomimo upływu

³⁸⁵ Por. tamże, s. 195-200.

³⁸⁶ Por. D. Draaisma, *Dlaczego życie płynie szybciej...*, s. 253-260.

³⁸⁷ J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 455.

³⁸⁸ Tożsamość, rozumiana jako identyczność, przysługuje według Sartre’a rzeczom. W odniesieniu do człowieka mówi się jednak o tożsamości osobowej. Tożsamość osobowa nie jest stosunkiem identyczności, jest swoistym poczuciem bycia tą samą osobą, bez względu na zachodzące zmiany (fizyczne, mentalne, światopoglądowe, itd.). Człowiek nieustannie się zmienia, jest wciąż aktualizującym się projektem. Można więc w jego przypadku mówić o byciu tą samą, ale nie taką samą osobą.

czasu i pomimo zachodzących zmian³⁸⁹. Świadomość własnego trwania przypomina poznanie. To w refleksji, według Sartre'a, czasowość ujawnia się pod postacią trwania psychicznego. Tam, gdzie refleksja jest poznaniem to, co poddane refleksji powinno być przedmiotem dla tego, co refleksyjne. W przypadku bytu-dla-siebie to, co refleksyjne winno jednocześnie być i nie być tym, co poddane refleksji. Zakłada się tu więc swoiste bytowe rozdzielanie. Bycie-refleksją powinno więc być wobec samego siebie byciem w charakterze przedmiotu-w-sobie. Chodzi zatem o przekroczenie bytu, który mija i „przepływa” (który jest swoim własnym mijaniem oraz „przepływaniem”) i o wymknięcie się z dziedziny nieustannego odsyłania. Motywem refleksji jest tu zdwojona i jednoczesna próba obiektywizacji i interioryzacji. Wysiłek, by być swym własnym fundamentem, by być swą własną ucieczką w wewnętrżność, a jednocześnie uchwycić i zdominować tę swoją ucieczkę, skazany jest na porażkę. Według Sartre'a refleksja jest właśnie tą porażką.

Filozof wyróżnił dwa typy refleksji (przez wzgląd na ich relację z czasowością) – refleksję czystą i nieczystą. Pierwsza jest pierwotną i idealną formą refleksji, dojść do niej można dzięki swoistemu *katharsis*, nigdy bowiem nie jest dana „najpierw”. To dzięki niej ujawnia się refleksja nieczysta (współwinna), która tę pierwszą przekracza, sięga bowiem dalej swymi roszczeniami. Refleksja (jako poznawanie) ma charakter pozycyjny. Każde wystosowane przezeń potwierdzenie skorelowane jest jednak z negacją. Potwierdzić dany przedmiot to przyznać jednocześnie, że ja nim nie jestem. W przypadku poznania jakiegoś transcendentnego przedmiotu zachodzi jego odkrycie. Przedmiot ów może rozczarować albo zaskoczyć. W przypadku refleksji należałoby mówić raczej o rozpoznawaniu, implikuje ona bowiem przedrefleksyjne rozumienie tego, co (roz)poznawane. Jeśli to, co refleksyjne, jest tym, co poddane refleksji, należy założyć, że jest ono swą przeszłością i przyszłością. Refleksja, jako rodzaj bycia bytu-dla-siebie musi więc mieć charakter czasowy. Czerpiąc swe znaczenie z przeszłości i przyszłości, refleksja (jako terażniejszość) zanika w ucieczce, jest więc zjawiskiem diasporycznym, uobecnia się we wszystkich wymiarach ek-statycznej natury. Dlatego byt-dla-siebie czerpie swój sens z własnej przyszłości, z własnych możliwości. Refleksja (jako nietetyczna świadomość upływu i tetyczna świadomość trwania), odkrywa możliwości jako pozbawione ukierunkowania, ponieważ byt-dla-siebie jest wolny. Ponadto odkrywa terażniejszość jako transcendencję. Ujmuje byt-dla-siebie jako

³⁸⁹ Por. J. Kotre, *White Gloves...*, s. 150.

całość (choć pozbawioną całościowego charakteru) i indywidualność. Pochodna, psychiczna czasowość (która nie wywodzi się bezpośrednio z czasowości pierwotnej) ujawnia się w refleksji. To refleksja ją uprawomocnia (jest ona bowiem jedynie porządkiem następujących po sobie faktów).³⁹⁰ Sartre podkreślał jednak, że byt świadomości jest wykluczeniem wszelkiej przedmiotowości, dlatego człowiek nie może być przedmiotem dla samego siebie. Człowiek nie może nawet pomyśleć swego istnienia w formie przedmiotowej. Jest to możliwe jedynie na płaszczyźnie swoistego, podwójnego rozdwojenia umożliwionego przez refleksję. Refleksja jest wtedy „dramatem” bytu, który nie może być przedmiotem dla siebie samego.³⁹¹

Przeszłość³⁹²

Założenia dotyczące przeszłości stanowią fundament każdej teorii pamięci. Istnieją dwie podstawowe koncepcje dotyczące przeszłości. Na gruncie pierwszej ujmuje się ją jako coś, czego już nie ma (bytowi przypisując wyłącznie terażniejszość). Takie ujęcie jest charakterystyczne dla teorii zakładających, że wspomnienia (tak, jak i wszystko inne) obecne są w terażniejszości, w aktualności, na przykład pod postacią jakichś śladów odcisniętych na komórkach mózgowych. Umieszczenie wszystkiego w terażniejszości uniemożliwia wyjaśnienie „przeszłościowości” wspomnienia. Przeszłościowy charakter wspomnień wiązałby się tu ze swoistą intencją świadomości, która coś sobie przypomina, a więc transcenduje terażniejszość i nakierowuje się na zdarzenie, które niegdyś zaistniało. Pominięcie tej zasadniczej cechy wspomnienia uniemożliwiłoby z kolei odróżnienie go od wyobrażenia. To, co wyimaginowane posiadałoby te same cechy co to, co przypominane – niepełność, „wyblakłość”, „niedoskonałość”, brak wyrazistości, czy „mojość” (oraz jakiegokolwiek inne „terażniejsze” jakości (często błędnie) przypisywane wspomnieniu) nie pozwoliłyby na ich rozróżnienie.

Na gruncie drugiego twierdzenia przeszłość posiada jakiś szczególny rodzaj istnienia. Minione zdarzenia stają się czymś na kształt „emerytowanych” faktów, tracą swą

³⁹⁰ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 202-213.

³⁹¹ Por. tamże, s. 312.

³⁹² Podstawą czynionych w obrębie niniejszego podrozdziału analiz jest fragment *Bytu i nicości...* Sartre'a poświęcony zagadnieniu przeszłości. Por. tamże, s. 153-168. Odwołania do pozostałych fragmentów tego dzieła, jak i innych tekstów zostaną stosownie oznaczone.

„skuteczność”, nie tracąc jednak bytu. Według Sartre’a reprezentantem tego typu koncepcji był Bergson, wedle którego wydarzenia, które przechodzą w przeszłość przestają oddziaływać, ale nie przestają być. Jako takie, owe wydarzenia, wydają się „zastygać w bezruchu” na wieczność. Tak ujęta przeszłość zdaje się być dla świadomości nieuchwytna. Nieświadoma i nieaktywna przeszłość nie mogłaby wejść w obręb aktualnej świadomości. Według Sartre’a ujęcie to jest błędne, bowiem przeszłość nieustannie wchodzi we wzajemne związki z terażniejszością. Trwanie jest wielością wzajemnych przenikań. Przeszłość, istniejąca dla człowieka i, jako taka, go nawiedzająca, może się więc „odradzać”. Sartre podkreślał, że przeszłość nie może być jednak terażniejszością (choć może ją nawiedzać). Opisanie powyżej dwa ujęcia przeszłości są błędne, zakładają bowiem diametralne oddzielenie przeszłości od terażniejszości, ponadto przedstawiają przeszłość jako będącą tym, czym jest, słowem jako byt-w-sobie. „Czy przeszłość *jest*, jak sądzą Bergson i Husserl, czy już jej *nie ma*, jak twierdzi Kartezjusz, wcale nie jest istotne, jeśli (...) rozpoczęliśmy od spalenia mostów między przeszłością a naszą terażniejszością.”³⁹³

„Moja” przeszłość istnieje w nierozzerwalnym związku ze mną, jako pewnym bytem, jest więc najpierw (i przede wszystkim) „moją” przeszłością. Za sprawą tej „mojowości” przeszłość przynależy do tego samego źródła, co terażniejszość i przyszłość. Ta „mojowość” to ontologiczny fundament, który je łączy, nie zaś jakiś ich subiektywny „odcień”. Przeszłość jest źródłowo przeszłością tej (określonej, „mojej”) terażniejszości. Synteza rozpoznawcza (charakterystyczna dla przypomnienia), która pochodzi z terażniejszości i pozwala utrzymać kontakt z przeszłością, byłaby pojęciowo niemożliwa gdyby nie była skorelowana ze źródłowym sposobem bycia.

Zakładanie istnienia wielości „Ja” [*Moi*] (jak czynił to, według Sartre’a, Proust³⁹⁴), jeśli jest rozumiane dosłownie, powoduje niemożliwą do przewyciężenia trudność. Rozwiązaniem może być tu hipoteza istnienia jakiejś stałości w zmienności. Zakładanie takiej stałości musi się jednak opierać na istnieniu przeszłości i kogoś, kto tą przeszłością był. Musi pojawić się więc coś, co skierowałoby przepływ terażniejszej chwili w drugą

³⁹³ Tamże, s. 156.

³⁹⁴ Proust zastanawiał się jak to możliwe, że jego „Ja” przechodzi z jednego stanu istnienia w inne i jednocześnie „odnajduje”, rozpoznaje siebie (swoje, a nie jakiegokolwiek inne „Ja”). Por. tamże, s. 180. Sartre cenił Prousta za to, że ów adekwatnie ukazał „przepaść dzielącą świat wyobrażeń od rzeczywistości (...) i to, że rzeczywistości zawsze towarzyszy walenie się świata wyobrażeń, (...) gdyż nieprzystawalność wynika z ich natury.” J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 267.

stronę. Moja przeszłość jest transcendencją wstecz w stosunku do mojej terażniejszości. „Poszczególne czasowości dokonane (...) wskazują na byty, które istnieją rzeczywiście chociaż na różne sposoby, ale z których jeden *jest* tym, a równocześnie *był* innym.³⁹⁵” Tak jest w przypadku podmiotu, który był i nadal jest. Warto jednak rozważyć co się dzieje, gdy nie ma już podmiotu. Czyją przeszłością jest wówczas przeszłość tego podmiotu? Z pewnością określone cechy i zdarzenia, w których ów uczestniczył nadal charakteryzują ten (nieistniejący już) podmiot. Według Sartre’a „śmierć sprowadza byt-dla-siebie-dla-innych do prostego stanu bytu-dla-innego.³⁹⁶” Przeszłość nieistniejącego podmiotu zostaje (na zawsze) „rozproszona”, a podmiot, jako część jakiejś konkretnej przeszłości bytu pozostającego przy życiu (czyli jako przeszłość obecności żyjącego bytu, o ile dzieliły one wcześniej jakąś część terażniejszości), pozostaje przeszły tylko pozornie. Dlatego o „umarłych, (...) którzy zostali przeniesieni do konkretnej przeszłości tego, kto pozostał przy życiu, nie powiemy, że są czymś przeszłym, ale tak samo jak ich przeszłość – są na zawsze unicestwieni.³⁹⁷”

Według Sartre’a istnieją byty, które posiadają przeszłość. Wyrażenie „posiadać” może tu być mylące, określa bowiem zazwyczaj jakąś zewnętrzną relację posiadającego do posiadanego. Przeszłości natomiast nie można posiadać (czy mieć) tak, jak posiada się samochód.

Byt życia, jak podkreślał Sartre, „pociąga” za sobą uprzytamnianą przeszłość, i jako taki nie jest systemem, który mógłby być rozpatrywany w kategoriach fizyczno-chemicznych. Przeszłość nie jest tym, co ustanawia źródłowość życia (nie można wyjaśniać tego, co wcześniejsze przez to, co późniejsze). Przeszłość pojawia się w świecie za sprawą bytu-dla-siebie, obecny byt jest więc podstawą swej własnej przeszłości (będąc jednocześnie tą przeszłością). Słowo „był” niejako pośredniczy między terażniejszością a przeszłością, stanowi źródłową syntezę obu sposobów istnienia czasowości. Bycie swoją własną przeszłością wiąże się z byciem solidarnym z nią (nie można nie być swoją własną przeszłością). Moja przeszłość głęboko mnie dotyka, nawet wyparcie się tej solidarności (które jest wtórną reakcją względem przeszłości i może wiązać się z uznaniem, iż „nie jestem już tym, czym byłem”) stanowi jej potwierdzenie (nie można podjąć decyzji o odcięciu się

³⁹⁵ J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 158.

³⁹⁶ Tamże, s. 158.

³⁹⁷ Tamże, s. 159.

od czegoś, co nas w żaden sposób nie poruszyło). Gdyby człowiek nie był własną przeszłością, jego przeszłość nie istniałaby dla niego (ani dla nikogo innego) i jej bycie byłoby niezauważalne. To dzięki mnie moja przeszłość pojawia się w świecie, choć to nie ja nadaję jej byt.

Przeszłość to nieustannie powiększająca się totalność tego, co w-sobie. Niemniej dopóki człowiek żyje nie może być tym (przeszłym) w-sobie w sensie bycia z nim tożsamym. Dopiero śmierć przekształca byt-dla-siebie w byt-w-sobie. Byt-dla-siebie „prześlizguje się” wówczas w swą przeszłość, zastyga w niej, nieruchomieje i nieodwracalnie krzepnie. Dopóki żyje jest jednak za swą przeszłość (do której nieustannie „wraca” i którą podtrzymuje w istnieniu) odpowiedzialny. Według Sartre’a przeszłość pozbawiona jest możliwości (jest czymś, co wszystkie swoje możliwości „zużyło”). Nie można zmniejszyć ani powiększyć jej treści, choć możliwa jest zmiana jej znaczenia. Przeszłość, jako byt-w-sobie, jest czymś niezmiennym. Można się jednak zastanawiać, czy uznanie jej treści za niemodyfikowalną jest tu zasadne. Jeśli za treść przeszłości uzna się zespół zaistniałych faktów, to owszem. Stany emocjonalne i zaistniałe wówczas interpretacje też niejako zastygają jako przeszłe. Niemniej, jeśli za treść uznać to, co jawi się jako dostępne dla bytu-dla-siebie jako przeszłe, to rzecz staje się bardziej złożona i niejednoznaczna. Dodatkowe elementy, które mogą wejść w skład treści postrzeganych przez podmiot jako przeszłość, nie są tylko interpretacjami. Mogą to być również detale, a wręcz całe zdarzenia (sceny), które przybierają kształt realnie zaistniałych i jako takie stają się dla podmiotu nieodróżnialne od innych. Uznanie tych elementów za (niesprowadzalne do wspomnień) wyobrażenia nie rozwiązuje trudności, bo wydaje się, że treści wyobrażeń również mogą „zastygać” w przeszłości jako niezmiennie byty-w-sobie, na które jako już ukształtowane, nie można mieć wpływu. Dla Sartre’a faktyczność i przeszłość to słowa równoznaczne. Jedno i drugie stanowi nienaruszalną przypadkowość bytu-w-sobie.

Człowiek jest, a zarazem nie jest (już) swą przeszłością. Jest tym, czym był w jedności nicościującej się syntezy, inaczej byłby pozbawiony związku z tym, czym już nie jest. Słowem człowiek nie jest tym, czym był nie dlatego, że się zmienił (sformułowania odnośnie tego, że nie jest się już tym, czym się było, w duchu eleackiego rozumienia ruchu są, według Sartre’a, fałszywe), ale dlatego, że pozostaje w związku ze swoim byciem na sposób wewnętrznego związku niebycia. Człowiek jest tym-czym-jest (na przykład

urzędnikiem) i jako taki może być opisywany tylko w odniesieniu do swej przeszłości. Byt-dla-siebie może uchwycić ów przeszły byt (którym jest na sposób nie bycia nim) jako oddalający się odeń. „Przeszłość to w-sobie, którym jestem jako *przekroczony*.³⁹⁸” Przeszłość to coś, czym człowiek jest nie mogąc tym być. Jako będąca w-sobie jest czymś, do czego człowiek nie może powrócić, dlatego nigdy nie będzie urzędnikiem, choć może odgrywać jego rolę. Podobnie aktualnie przeżywany ból nie będzie tym, czym jest, dopiero jako przeszły stanie się czymś stałym, trwałym, niezmiennym i uchwytym, stanie się czymś-w-sobie.

Wspomnienie przedstawia nam byt, którym byliśmy w pełni bycia, a więc naznacza go czymś poetyckim. Ten ból, który *odczuwaliliśmy*, zastygając w przeszłości, ciągle ujawnia sens jakiegoś dla-siebie, a jednak istnieje w sobie samym (...).³⁹⁹

To, co określa się mianem „istoty” człowieka pozostaje w przeszłości i może być rozpatrywane jedynie retrospektywnie. Fakt, że przeszłość może być przedmiotem badania (oraz, że może być tematyzowana) potwierdza, że byt-dla-siebie nie jest swą przeszłością (skoro znam swoją przeszłość, to już nią nie jestem). Tak ujmowana przeszłość jawi się bytowi-dla-siebie jako coś, czym ów był i jako coś, co nie może (już) podlegać żadnej ingerencji.⁴⁰⁰

Byt-dla-siebie nie może istnieć inaczej niż jako nicościujące przekroczenie. Przekroczenie to implikuje z kolei to, co przekroczone, dlatego przeszłość stanowi konieczną strukturę tegoż bytu. Przeszłość jest więc przekroczoną faktycznością. Byt-dla-siebie pojawia się w świecie wraz ze swą przeszłością⁴⁰¹. To byt-dla-siebie jest czymś źródłowym, dlatego dopiero po jego narodzinach odsłania się świat i czas uniwersalny.⁴⁰²

³⁹⁸ Tamże, s. 165.

³⁹⁹ Tamże, s. 167.

⁴⁰⁰ Por. tamże, s. 192.

⁴⁰¹ W tym kontekście problematycznym jest zagadnienie narodzin i braku świadomości formującego się dopiero życia. Sartre określił narodziny jako „stosunek ek-statycznego bytu do bytu-w-sobie, który nim nie jest, i jako konstytutywny stan *a priori* tego, co nazywamy przeszłościowością [*passéité*], (...) prawem bycia bytu-dla-siebie. (...) Ponieważ ostatecznie ten plód *był* mną, obrazuje granicę faktu mojej pamięci, ale nie granicę prawa do mojej przeszłości.” Tamże, s. 188-189. Na gruncie tej koncepcji nie ma, wedle Sartre’a, miejsca na pytania metafizyczne odnośnie tego jak istniał byt-w-sobie, z którego narodził się byt-dla-siebie czy dlaczego i w jaki sposób wyłonił się on z tego, a nie innego bytu-w-sobie. Kwestia ta nie będzie tu szerzej rozpatrywana.

⁴⁰² Por. tamże, s. 188-191.

Sartre podkreślał, że „przeszłość terażniejszości, która zniosła modyfikację przeszłościowości (...) staje się przeszłością czasu przeszłego albo zaprzeszłego.⁴⁰³” Można więc mówić o jakiejś „seryjności” przeszłości, a wręcz o pewnej różnorodności w jej obrębie. To byt-dla-siebie podtrzymuje ów ciąg czasu przeszłego i czasów zaprzeszłych jako jeden, zespolony blok.⁴⁰⁴ Anaïs Nin zauważyła, że przeszłość artysty może się jawić jako jakościowo odmienna od przeszłości innych osób przez wzgląd na specyficzną formę jej utrwalenia w dziele sztuki. „Staje się ona pomnikiem. (...) Jeśli przyjrzymy się przeszłości artysty, znajdziemy pomniki jego wieczności, książkę, posąg, obraz, symfonię, wiersz.⁴⁰⁵”

Przeszłość niekoniecznie musi się jawić jako bardziej odległa niż terażniejszość czy przyszłość. „Bardziej liczy się sposób podejścia do niej niż jej oddalenie w czasie⁴⁰⁶” – podkreślał Sartre analizując postawę Flauberta. Introwertywny, retrospekcyjny sposób myślenia odrywa od terażniejszości i przyszłości, skierowując uwagę w głąb pamięci. Nastawienie i subiektywne ujęcie czasowości współkształtuje indywidualną perspektywę.

Nieustanna „ucieczka”, czyli nicościowanie się bytu-dla-siebie jako terażniejszego i jako będącego swą przeszłością, którą przekracza świadczy o dynamicznej strukturze tegoż bytu. W przeszłości świat „obejmował” byt-dla-siebie, ów byt zatracił się w nim jako ukonstytuowany i określony (dlatego człowiek może powiedzieć, że jest melancholijny, podekscytowany, że ma kompleks niższości, jest żołnierzem albo kimś pozbawionym nogi, ale osąd ten odnosił się będzie do przeszłości i w tejże przeszłości pozostanie ów człowiek takim na zawsze), niemniej transcenduje on własną przeszłość ku przyszłości.⁴⁰⁷ Człowiek przynależy do uniwersalnej czasowości dzięki przeszłości, ale za sprawą terażniejszości i przyszłości ucieka od niej. W przeszłości byt-dla-siebie (który stał się bytem-w-sobie) ukazany zostaje jako byt-w-środku-świata, traci tym samym swą transcendencję. Przeszłość świata, który niegdyś był współobecny temu bytowi, uformowana jest z jednorodnych chwil, połączonych czysto zewnętrzną relacją. W tym sensie można powiedzieć, że jest tylko jedna przeszłość obiektywna – świata i bytu-dla-siebie, który w nim był.⁴⁰⁸

⁴⁰³ Tamże, s. 196.

⁴⁰⁴ Por. tamże.

⁴⁰⁵ A. Nin, *Dziennik 1934-1939*, tom 2, przeł. B. Cendrowska, Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 202-203.

⁴⁰⁶ J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 45.

⁴⁰⁷ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 199.

⁴⁰⁸ Por. tamże, s. 271.

Teraźniejszość⁴⁰⁹

Według Sartre'a teraźniejszość jest dla-siebie (w przeciwieństwie do przeszłości, która jest w-sobie). Naznaczona jest swoistą antynomią. Z jednej strony pojawia się tendencja do określania jej jako aktualności (tego, czym jest), z drugiej rozpatrywania jej jako tego, czym nie jest (czyli jako przeciwstawionej przeszłości i przyszłości). To drugie ujęcie prowadzi do określenia jej jako idealnej granicy, a w efekcie jako nicości. Ta nierozłączna para – byt i nicość – są typowe dla rzeczywistości-ludzkiej.

Istnienie w teraźniejszości cechuje się obecnością (przeciwstawioną temu, co nieobecne i minione). Obecny jest się w stosunku do czegoś. Teraźniejszość jest obecnością jakiegoś bytu-dla-siebie w stosunku do bytu-w-sobie. Ta obecność stanowi ontologiczną strukturę bytu-dla-siebie. Sartre podkreślał, że „obecność czemuś jest wewnętrznym zjawiskiem bytu, który jest obecny w stosunku do innych bytów, którym jest obecny.⁴¹⁰” Nie chodzi tu więc o relację opartą na zewnętrznej styczności. Byt-w-sobie nie może być czemuś obecny (podobnie jak nie może być przeszły), bo po prostu jest.

Faktyczność egzystencji danego bytu-dla-siebie powoduje, że jest on tu (a nie gdzie indziej). Bycie-tu określa perspektywę, wedle której obecność się realizuje. Byty-w-sobie „odkrywają się” przed bytem-dla-siebie jako współobecne w świecie. To on „wiąże” je ze sobą – gdyby nie on nie można by w ogóle mówić, że łączą je jakieś wzajemne zależności i relacje (na przykład, że istnieją razem, albo oddzielnie). Byty są współobecne w świecie, ponieważ istnieje jakieś dla-siebie, które jest im wszystkim obecne. Byt-dla-siebie istnieje pod postacią świadka. Teraźniejszość jest nieustanną ucieczką dla-siebie od bytu, unikaniem bytu jako bytu. W tym sensie byt-dla-siebie może być obecny wobec zegara, który wskazuje godzinę dziewiątą, ale stwierdzenie, że dla bytu-dla-siebie jest godzina dziewiąta jest czymś absurdalnym. Byt, dla którego teraźniejszość jest obecna, fałszywie określa się mianem teraźniejszości zapominając, że teraźniejszość uobecnia się jedynie w formie nieustannej ucieczki (nie pod postacią uchwyconego momentu) i jako taka nie istnieje. Teraźniejszość nie jest tym, czym jest (swoją przeszłością) i jest tym, czym nie jest (swoją przyszłością).

⁴⁰⁹ Podstawą czynionych w obrębie niniejszego podrozdziału analiz jest fragment *Bytu i nicości...* Sartre'a poświęcony zagadnieniu teraźniejszości. Por. tamże, s. 168-171. Odwołania do pozostałych fragmentów tego dzieła, jak i innych tekstów zostaną stosownie oznaczone.

⁴¹⁰ Tamże, s. 168.

Jako byt-dla-siebie ma swój byt poza sobą – z przodu (bowiem będzie swą przyszłością) oraz z tyłu (ponieważ była swą przeszłością). Analogicznie można przedstawić specyfikę historii życia (rozumianą jako korelat bytu-dla-siebie) jako trwającą, a jednak wykraczającą poza swoją aktualność w stronę tego, co minione (za sprawą pamięci) oraz tego, co przyszłe (za sprawą projekcji, wyobrażeń).

Byt-dla-siebie jest w terażniejszości obecnością względem bytu. Co więcej, terażniejszość bytu-dla-siebie jest odkrywaniem bytu. Ów specyficzny wymiar czasu uniwersalnego, jakim jest terażniejszość, byłby niezrozumiały gdyby nie było ruchu. Ruch koresponduje z terażniejszością bytu-dla-siebie, ujawnia się bowiem jako „migotliwie” terażniejszy. W przeszłości jest zaledwie śladem, ginącą linią, która się urywa. Nie ma go natomiast w przyszłości, ponieważ nie może być swym własnym projektem. Ruch jest niczym nieustanne posuwanie się rysy po murze. Podobnie jest z terażniejszością. Sartre podkreślał, że terażniejszość jest czystym „prześlizgiwaniem się” poprzez byt i jako taka jest czystą nicością.⁴¹¹

Przyszłość⁴¹²

Sartre twierdził, że w-sobie nie może zawierać żadnej części przyszłości, nie może też przyszłością być. Patrząc na niepełny księżyc można dostrzec jego przyszłą pełnię jedynie za sprawą specyficznej rzeczywistości-ludzkiej. Przyszłość „rysuje się” na horyzoncie świata dzięki bytowi-dla-siebie, który jest swoją własną przyszłością. Sartre odrzucił ideę jakoby przyszłość miała być jakimś przedstawieniem. Kiedy przyszłość jest „przedstawiana” staje się przedmiotem czyjś przedstawienia, a więc czymś, czego nie można już określić jako „moja przyszłość”. Przyszłość nie jest bytem prostego *percipi*. Dla-siebie może być rozpatrywany jako swoiste oczekiwanie przyszłości dzięki ich relacji źródłowej. Dla-siebie ma swój byt w przyszłości, poza sobą. Staje się więc sobą wychodząc od jakiejś przyszłości. Każda chwila w ludzkiej świadomości jest określona przez wewnętrzny związek względem przyszłości. Poszczególne etapy zachodzących zmian mają

⁴¹¹ Por. tamże, s. 271, 277.

⁴¹² Podstawą czynionych w obrębie niniejszego podrozdziału analiz jest fragment *Bytu i nicości...* Sartre’a poświęcony zagadnieniu przyszłości. Por. tamże, s. 171-178. Odwołania do pozostałych fragmentów tego dzieła, jak i innych tekstów zostaną stosownie oznaczone.

sens wobec jakiegoś przyszłego stanu. Cokolwiek człowiek czyni, sens jego aktów świadomości jest gdzieś na zewnątrz, jest czymś „na odległość”. Byt-dla-siebie byłby czymś mniej gdyby był ograniczony jedynie do swej terażniejszości. Przyszłości nie sposób uchwycić za pośrednictwem jakiegoś „teraz”, którego jeszcze nie ma. „Przyszłość jest *tym, czym mam być*, jako coś, czym mogę nie być.”⁴¹³ Obecność bytu-dla-siebie jest, na gruncie koncepcji Sartre’a, podwójną ucieczką. Z jednej strony dla-siebie uobecnia się będąc wcześniej swym bytem w przeszłości, z drugiej uobecnia się przed bytem, jako nie będący tym bytem. Dla-siebie ucieka więc przed bytem, którym był i przed bytem, którym nie jest. Relacja bytu-dla-siebie do swej przyszłości nie jest czymś danym ani statycznym, ponieważ byt ów projektuje się w stronę swego braku (na który się nie zgadza)⁴¹⁴.

Wedle Sartre’a przyszłość istnieje, ponieważ byt-dla-siebie ma być swym bytem (a nie tylko być). Bytu, którym byt-dla-siebie ma być, nie można jednak ujmować jako jakiegoś w pełni określonego stanu, któremu brak terażniejszości, to znaczy obecności. Byt-dla-siebie sam siebie stale czyni, ujmując siebie jako coś nieustannie nieukończonego w stosunku do siebie. Przyszłość objawia się bytowi-dla-siebie w postaci tego, czym ów jeszcze nie jest. Byt-dla-siebie tworzy się jako projekt samego siebie nieustannie przekraczając terażniejszość w stronę tego, czym jeszcze nie jest, w stronę pewnego „jeszcze-nie”. Jest on więc nieustannym zapytywaniem o siebie, jest dla siebie samego swoistym objawieniem. Istnieje w perspektywie wspomnianego „jeszcze-nie”, ujmuje więc siebie jako nicość. Jest bytem, „którego dopełnienie bytu jest w dystansie w stosunku do samego siebie.”⁴¹⁵ Przyszłość to wszystko to, czym byt-dla-siebie jest poza bytem. W pewnym sensie jest obecna w terażniejszości bytu-dla-siebie, którego jest przyszłością. Jako to, co odsłoni się w przyszłym bycie-dla-siebie może być ujmowana jako byt współ-przyszły [*l'être cofutur*]. Przyszłość jest sensem bytu-dla-siebie.

Według Sartre’a o „świecie przyszłym” można sensownie mówić tylko wówczas, gdy byt-dla-siebie jest w nim obecny jako „inny”, jako ten, którym dopiero będzie. Jako będący w odmiennej postaci fizycznej, społecznej, czy uczuciowej. Człowiek wyobraża sobie przyszłość jako swoisty stan świata i siebie jako stojącego u jego podstawy (podczas gdy świat stanowi podstawę jego terażniejszego bytu-dla-siebie). Byt-dla-siebie projektuje

⁴¹³ Tamże, s. 173.

⁴¹⁴ Por. tamże, s. 259.

⁴¹⁵ Tamże, s. 175.

się w stronę przyszłości, którą ma być, by się w niej zatopić wespół z tym, czego mu jeszcze brak. Byt-dla-siebie nie stanie się jednak nigdy, w żadnej terażniejszości tym, czym miał być w przyszłości – nie w swej istocie. Przyszłość terażniejszego bytu-dla-siebie zapada się w przeszłość jako przyszłość miniona [*futur passé*] albo przyszłość poprzedzająca [*futur antérieur*] i, jako taka, nie dokonuje się⁴¹⁶. Dokonuje się jedynie byt-dla-siebie w pewien sposób przez tę przyszłość określony. Byt ów ustanawia się w swoistym zespoleniu z tak rozumianą przyszłością. Przyszłość nie „przyłącza się” do bytu-dla-siebie, dlatego byt-dla-siebie nieustannie odkrywa siebie jako byt, któremu brak nowej przyszłości. Otwarcie się bytu-dla-siebie na przyszłość naznaczone jest więc nieuchronnym rozczarowaniem.

Dla Sartre’a przyszłość człowieka jest jego możliwością terażniejszości w bycie poza bytem i, jako taka, ustanawia sens jego terażniejszego bytu jako projektu swych możliwości. Człowiek jest swą przyszłością w stałej perspektywie możliwości nie bycia nią. Przyszłość wyznacza zaledwie wstępny zarys tego, czym byt-dla-siebie stanie się jako uobecniająca ucieczka w stronę odmiennej przyszłości. Byt-dla-siebie jest oddzielony od swej przyszłości nicością i choćby chciał mocno związać się ze swą możliwością siebie, to jego bycie swą przyszłością pozostanie problematyczne. O przyszłości nie sposób powiedzieć, że jest. Ona czyni się możliwą. Jest więc stałym umożliwianiem możliwości, jest sensem bytu-dla-siebie, który jednak nieuchronnie się mu wymyka. Sens bytu-dla-siebie nie jest zdolny utrzymać się w jednej formule, gdyż jest zbyt złożony. Dlatego też człowiek jest nieskończonością możliwości. W serii ludzkich możliwości znajdują się, według Sartre’a, swoiste „dziury”:

Zostaną one wypełnione, w porządku wiedzy, przez ukonstytuowanie się jednorodnego (...) czasu i bez żadnych przerw – w porządku ruchu działania (...), przez wolę (...), to znaczy przez racjonalny i tematyzujący (...) wybór w zależności od moich możliwości (...), które nie są i nigdy nie będą moimi możliwościami, a które urzeczywistnię (...), aby ponownie scalić możliwość, którą sam jestem.⁴¹⁷

Analogiczny opis można by zastosować względem historii życia. Jest ona nieustannie wypełniana (uzupełniana) i porządkowana. Konstytuuje się jako jednolita i jednorodna, jej elementy płynnie w siebie przechodzą. Urzeczywistnia się scalając zrealizowane

⁴¹⁶ Emil Cioran trafnie oddał tę specyfikę przyszłości w swych osobistych rozważaniach zaprezentowanych w *Zeszytach*. Napisał: „Ileż moja przeszłość zawiera w sobie niezrealizowanej przyszłości!” E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 374.

⁴¹⁷ J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 178.

i niezrealizowane możliwości (choć te współkształtują ją w odmienny sposób – negatywny i pozytywny). Zostaje wtórnie stematyzowana, a czasowość, skorelowana z pierwszoosobową narracją, przyjmuje w jej obrębie specyficzną postać.⁴¹⁸

Sartre odróżnił przyszłość natychmiastową (najbliższą) od przyszłości odległej ze względu na ich relację z terażniejszością. Podkreślał również, że pozostaje ona niejako „poza” (tudzież przed, ponad) bytem-dla-siebie stając się przyszłością dokonaną albo przyszłością przeszłości. Przyszłość oddalona traci swój charakter możliwości, jeśli terażniejszość nie ukonstytuuje się jako brak tej przyszłości. Dokonana staje się „obojętna” względem nowej terażniejszości, nie jest jednak obojętna w stosunku do swej możliwości. Niegdyś było możliwym, że (w przyszłości) zostanę studentką filozofii albo malarstwa. Finalnie zostałam studentką filozofii. Możliwość bycia studentką malarstwa nigdy nie została przeze mnie zrealizowana. Bycie studentką filozofii stało się przyszłością dokonaną, podczas gdy bycie studentką malarstwa stało się przyszłością przeszłości. Dziś te możliwości nie są już moimi możliwościami, stanowią jedynie stematyzowany przedmiot mojego namysłu (przez wzgląd na przyszłą możliwość, którą niegdyś byłam). Sartre podkreślał, że gdy przyszłość staje się miniona (jako proces czasowy „przejdzie” w przeszłość, ale bez utraty swego charakteru przyszłości) nigdy więcej nie pojawia się poza serią przeszłości.⁴¹⁹

Według filozofa przyszłość, jako przyszła współobecność, powiązana jest z zarysem jakiegoś przyszłego świata. To nie same możliwości ukazują się bytowi-dla-siebie, ale właśnie ów świat. Przyszłość świata utworzona jest z całej gamy możliwości.⁴²⁰

Podsumowując: byt-dla-siebie jest dla Sartre’a podwójną ucieczką – od przeszłości, którą jest, ku przyszłości, którą także jest (przyszłość określa się niejako „w zapowiedzi” w stosunku do przeszłości w takiej mierze, w jakiej nadaje przeszłości jej znaczenie). To, co możliwe jest wolnym celem jego ucieczki. Byt-dla-siebie można więc przyrównać (choć porównanie to jest dosyć trywialne, do czego Sartre się przyznawał) do osła ciągnącego wóz, nęconego marchewką przywiązaną do kija. Podejmowane przez zwierzę próby pochwylenia marchwi napędzają cały układ, ale odległość oddzielająca je od siebie pozostaje niezmienna. Podobnie jest w przypadku człowieka, który goni możliwość, będącą (ze swej definicji)

⁴¹⁸ Kwestie te, tu jedynie zasygnalizowane (celem podkreślenia, iż kategorie i rozstrzygnięcia proponowane przez Sartre’a służyć mogą jako narzędzie rozświetlające, podejmowaną w obrębie niniejszej pracy, problematykę historii życia), rozwinięte zostaną w dwóch ostatnich rozdziałach.

⁴¹⁹ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicłość...*, s. 196-197.

⁴²⁰ Por. tamże, s. 278.

czymś nieosiągalnym. Człowiek ów biegnie w kierunku samego siebie, ale jako byt, który nie może być sam ze sobą scalony, jest dla siebie nieuchwytny. Cel (nieustannie stwarzany i projektowany w trakcie biegu) nie jest człowiekowi dostępny, dlatego w pewnym sensie ów bieg wydaje się być pozbawiony znaczenia. Nie sposób jednak odmówić podejmowanemu wysiłkowi znaczenia, bo już sama możliwość jest dla bytu-dla-siebie swoistym znaczeniem. Można powiedzieć, że ta nieustanna ucieczka (gonitwa) ma, a zarazem nie ma sensu.⁴²¹

Przeszłość to nagromadzona treść, materiał składający się na historię życia. Teraźniejszość to nieustanna aktualizacja własnej perspektywy. Przyszłość to seria możliwości, ale i sfera, w której znajduje się sens. Przyszłość nadaje sens historii, to w jej obrębie scalają się zrealizowane (przeszłe) i niezrealizowane (przyszłe) możliwości. W jej obrębie określony jest także cel. Uformowany jako przyszły projekt samego siebie wyznacza horyzont interpretacji tego, co już zaistniało. Przyszłość wydaje się więc być szczególnie istotnym wymiarem czasowym kształtującym historię życia człowieka.

⁴²¹ Por. tamże, s. 264.

4. Historia życia

Historia życia ujmowana jest w obrębie niniejszej pracy jako specyficzny „materiał badawczy”, należałoby więc najpierw odpowiedzieć na pytanie czym ów materiał jest i czy w ogóle można go w jakiś sposób badać. Odpowiedź okazuje się być niezwykle trudną. Nasuwającą się intuicją jest przyrównanie historii życia danej osoby do pewnej specyficznej opowieści (współcześnie najbardziej adekwatną, ze względu na treść i formę „zapisu”, wydaje się być opowieść filmowa). Idąc tym tropem należałoby porównać historię życia z jakimś dziełem sztuki (takim jak powieść albo film).

Nietrafność porównania uwydatnia się już przy pierwszych próbach zdefiniowania dzieła sztuki. Warto w tym miejscu sięgnąć do myśli innego – obok Sartre’a – „uczni⁴²²” Husserla, również zajmującego się refleksją fenomenologiczną – do Romana Ingardena. Ów określił dzieło sztuki jako wytwarzany przez człowieka przedmiot kulturowy. Będąc niesamoistnym przedmiotem intencjonalnym wymaga ono podmiotowej i przedmiotowej podpory bytowej, czyli artysty, odbiorcy (czasem też wykonawcy) oraz materialnego nośnika.⁴²³ Nawet przy założeniu, że historia życia jest współtworzona przez osobę, do której „przynależy”, nie sposób jej zredukować wyłącznie do wytworu wyobraźni (z pominięciem całego materiału, który w dużej mierze pojawił się w sposób przypadkowy i niezależny od tejże osoby, a który składa się na wspomnienia). Ponadto nośnikiem materialnym historii życia musiałyby być człowiek, a ów jest, jak podkreślał Sartre, niesprowadzalny do przedmiotu (czyli bytu-w-sobie). Dlatego nie może stanowić przedmiotu kulturowego chyba, że zostanie zredukowana do treści biografii.

Historia życia jednostki ukazana na łamach biografii wiąże się nie tylko ze zubożeniem „faktycznej treści życia” (doświadczanej bezpośrednio wyłącznie przez osobę, której ta historia „przynależy”), ale i z ukazaniem pewnej specyficznej (trzeciosobowej) perspektywy, zazwyczaj skrajnie odmiennej od perspektywy⁴²⁴ osoby,

⁴²² Sartre nie był, w ścisłym rozumieniu tego słowa, uczniem Husserla, niemniej pozostawał pod silnym wpływem jego myśli. Por. F. Copleston, *Egzystencjalizm Sartre’a*, [w:] tegoż, *Historia filozofii*, s. 297.

⁴²³ Por. J. Makota, *Dzieło sztuki*, [w:] A. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Universitas, Kraków 2001, s. 33-36.

⁴²⁴ Sartre podkreślał, że „niezależnie od rozpatrywanego przedmiotu (...) wymiary zmieniają się wraz z perspektywą, odległością lub punktem odniesienia, (...) to, co wydaje się górą, dla kogo innego będzie krecim

której ta historia dotyczy (bądź dotyczyła). Obiektem zainteresowania w obrębie tej pracy, jest perspektywa pierwszoosobowa – historia życia percypowana i snuta przez konkretną jednostkę.

Tym, co odróżnia tak ujmowaną historię od tej, która stanowi treść biografii (dzieła sztuki), jest swoista niemożność uchwycenia jej jako skończonej. Proces tworzenia dzieła sztuki jest ograniczony czasowo – ma swój początek i koniec, jest więc procesem, który się dokonał. W tym sensie dzieło sztuki jest ukończone (choć może pozostać niepełne – w formie szkicu, nie posegregowanych notatek) i, jako takie, pozostaje niezmiennie. Umożliwia to jego całościowy ogląd, a co za tym idzie, może dojść względem niego do przeżycia estetycznego, można też dokonać jego oceny⁴²⁵. Ujmowanie historii życia jako całości ograniczonej dwoma punktami (narodziny – śmierć), to przyjęcie perspektywy biografu. Ujmowana pierwszoosobowo, jako „moja historia”, ma swój „umowny” początek (narodziny) i domniemany, ale niemożliwy do jednoznacznego określenia koniec (śmierć⁴²⁶). Początek ów nie odcina jednak, w sposób bezwzględny, historii życia danej jednostki od wszystkiego, co było od niej wcześniejsze. Przeszłość, w której ta osoba nie uczestniczyła, może równie silnie na nią wpływać (na przykład na kształtowanie jej postaw). Z kolei koniec tak pojętej historii, choć równie pewny, co niemożliwy do wyznaczenia, zdaje się stanowić punkt (moment) który, gdy już następuje jednocześnie nieuchronnie się wymyka. Narodziny i śmierć stanowią więc umowne ramy tak rozumianej historii życia. W obrębie tych ram „moja historia życia” nie jest jednak niezmienna – dopóki trwa życie uzupełniana jest o nowe elementy, a jej treść jest zmieniana i (re)interpretowana.

Nie sposób analizować „mojej historii życia” jako dokonanej, już zamkniętej (z perspektywy biografu) – traci ona wówczas jedną ze swych najistotniejszych cech i staje się czymś zgoła innym (opowieścią poddaną analizie osoby trzeciej). Historia życia jednostki (ta, która poddana zostanie tu swoistej analizie) pod pewnymi względami podobna jest

kopcem (...), optyka innego nie jest ani bardziej, ani mniej prawdziwa niż (...) własna.” J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 471.

⁴²⁵ Por. L. Sosnowski, *Przeżycie estetyczne*, [w:] A. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Universitas, Kraków 2001, s. 234-236 oraz A. Szczepańska, *Estetyka Romana Ingardena*, Warszawa 1989, PWN, s. 177, 207.

⁴²⁶ Podążając za Sartre’owską koncepcją wolności należy uznać, że nawet zaplanowane na konkretną datę i godzinę samobójstwo nie może być czymś pewnym, nie tylko przez wzgląd na nieprzewidywalność zewnętrznych okoliczności, ale przede wszystkim na przysługującą człowiekowi absolutną wolność zarówno do podjęcia decyzji, jak i jej zanegowania.

do historii komiksowej, tudzież do serialu, których kolejne odcinki ukazują się w określonych odstępach czasu, słowem: trwa. Różni się więc od wspomnianej już historii ujętej jako biografia tak, jak wciąż wydawany komiks (serial) różni się od pełnej opowieści, w której znane jest zakończenie. Różnica ta jest istotna. W ukończonej opowieści bohater konkretyzował się co prawda w czasowym rozwoju wydarzeń, ale ów rozwój został już zamknięty, a otrzymany obraz (treść) uzyskał ostateczny zapis. Bohater został niejako unieruchomiony w swoim nieodwracalnym losie i niezmiennych cechach. Jako całość może być więc ujęty tak, jak ujmuje się rzecz. Uchwycenie go jako określonej, niezmiennej całości jest możliwe, choć trudne. (Mnogość aspektów wchodzących w skład takiej historii czyniłaby to niezwykle trudnym, niemniej hipotetycznie wyobraźalnym.) Taka historia przybrała już bowiem swój ostateczny kształt⁴²⁷. Nieukończona historia ludzkiego życia, ujmowana z perspektywy pierwszoosobowej, zdaje się być czymś odmiennym. Jedną z istotnych różnic jest to, iż zarówno „publiczność” (osoby postronne, jak na przykład krewni), jak i sam „narrator” nie wiedzą co się wydarzy, jakie będzie jej zakończenie. Biograf z góry wie, co przytrafiło się opisywanemu bohaterowi. W gruncie rzeczy podobną wiedzę ma ten, kto pisze autobiografię – ujmuje siebie jako ukształtowany wycinek pewnej całości. Tej, którą jest on sam, ale w sposób jeszcze nieukończony i nie do końca sprecyzowany. Dopóki jego historia trwa, możliwym jest przeredagowanie, a nawet zanegowanie treści wcześniejszej autobiografii (reinterpretacja, odczytanie zdarzeń z własnego życia w odmiennym kontekście). „Historia mojego życia” jest jak nieustannie pisana i wciąż poprawiana „autobiografia”⁴²⁸. Takie ujęcie historii życia jest pokrewne myśli Sartre’a, który podkreślał, że „egzystencjalista nigdy nie uzna człowieka za coś skończonego, gdyż człowiek zawsze tworzy się na nowo.”⁴²⁹

⁴²⁷ Por. U. Eco, *Mit supermana*, [w:] tegoż, *Apokaliptycy i dostosowani. Komunikacja masowa a teorie kultury masowej*, przeł. P. Salwa, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010, s. 326-7.

⁴²⁸ Zapis „autobiografia” (z użyciem cudzysłowu) odnosił się tu będzie do wciąż trwającej historii życia, podczas gdy (klasycznie zapisane) pojęcie autobiografii ujmowane będzie tradycyjnie, jako forma zapisu (literackiego, muzycznego, filmowego, itd.) treści pierwszoosobowo ujętej, własnej historii życia.

⁴²⁹ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 80.

4.1. Autobiografia a biografia

Bohater, a zarazem autor historii życia, która wciąż się toczy, jest dla siebie i innych osób nieprzewidywalny. Stąd trudność pisania autobiografii. Wiąże się ona nieuchronnie z pewnym ujęciem opisywanego „Ja” jako czegoś na kształt przedmiotu (słowem „zastygłego” w określonym kształcie). A zatem jako Sartre’owskiego bytu-w-sobie. W związku z tym pojawia się skłonność do użycia narzędzi właściwych opisowi bytu-w-sobie. Ogólnie rzecz biorąc język przystosowany jest przede wszystkim do opisu zjawisk fizykalnych (świata przedmiotów), opisu tego, co względem bytu-dla-siebie transcendentne. Jako taki jest łatwy w odbiorze. Jesteśmy przyzwyczajeni do wyrazistych podziałów (coś jest tym, czym jest, albo tym nie jest) i ujmowania zjawisk jako spójnych i wynikających z siebie w sposób przyczynowo-skutkowy. Próby przybliżenia specyfiki bytu-dla-siebie wiążą się z koniecznością użycia pewnych sformułowań w odmiennym kontekście, przez co pojawia się wrażenie paradoksalności (coś jest tym, czym jest na sposób nie bycia tym). Zabieg taki jest trudny zarówno dla twórcy opisu, jak i dla jego odbiorcy. Narracja charakterystyczna dla opisu świata przedmiotowego jest nie tylko łatwiejsza i bardziej przystępna, ale stwarza wrażenie rzetelnej i wyczerpującej (niczym obszerny opis jakiegoś zjawiska fizycznego czy wyglądu i działania maszyny). Opis taki jest jednak niewspółmierny względem specyficznego i niesprowadzalnego do bytu-w-sobie (czyli przedmiotu) bytu-dla-siebie (człowieka i jego historii życia). Stąd nieuchronna ułomność autobiografii, jako nieadekwatnej i niepełnej relacji o sobie samym.

Niemniej autobiografia stanowi jedyny dostępny materiał do badań (poza indywidualną próbą „wglądu” we własną historię) nad historią życia człowieka, rozumianą jako „moja historia”. Jest on o tyle cenny, że zdaje sprawę ze specyficznej perspektywy i pewnego sposobu kreacji względem odbiorcy (pośrednio ukazuje jak jej autor chce być postrzegany przez odbiorców). Pozwala także zobaczyć w jaki sposób człowiek „manipuluje” czasem, daje bowiem wyraz subiektywnemu ujęciu czasowości danej jednostki (wedle wielu teorii psychologicznych właśnie tak kształtują się i są odtwarzane wspomnienia). Człowiek ma na przykład skłonność do „wydłużania” i ubogacania w detale pewnych zdarzeń (scen), które wydają mu się istotne nawet, jeśli dla osób postronnych jawią się jako błaha. To kolejny powód, dla którego przykładanie „obiektywnych” kryteriów

(albo subiektywnych wyobrażeń odnośnie tego, co powinno się uznawać za obiektywne kryteria) do opisu życia sprawia, że historia życia (biografia) staje się czymś zgoła nie przystającym do („mojej”) historii życia, ujmowanej w czasie jej trwania (jako wciąż się tworzącej „autobiografii”).

To, co stanie się więc obiektem refleksji, to historia życia rozumiana jako byt-dla-siebie (w przeciwieństwie do bytu-w-sobie, czyli historii ujętej właśnie jako przedmiot skończony i określony), słowem: element specyficznej rzeczywistości-ludzkiej. Tak rozumiana historia nie wydarza się wcześniej, niż jest doświadczana i uchwytywana. Dzieje się w czasie, kiedy (przez narratora i bohatera w jednym, czyli sobie samemu) jest „opowiadana”. Sam autor nie wie co się jeszcze wydarzy, a gdy coś już się wydarza, nie może mieć pewności jak on, jako główny bohater, sam się zachowa (gdyż, zgodnie z ujęciem Sartre’a, jego wolność umożliwia mu zarówno podjęcie, jak i zanegowanie w dowolnym momencie swej decyzji).

Tak rozumiana historia życia („autobiografia”) nie wyczerpuje się więc w byciu opowieścią o tym, co już się wydarzyło. Obejmuje bowiem również to, co przyszło. Nieustannie się tworzy (i jest tworzona) – nie sposób więc uchwycić jej treści. Każda autobiografia jest zubożeniem, wycinkiem, opisem z danej chwili, z danej perspektywy, choć zdaje sprawę z pewnych aspektów historii życia. Ukazując specyfikę fragmentu zdaje się wskazywać na specyfikę całości, podobnie jak poszczególne epizody serialu, będące elementem pewnej opowieści dają wgląd w pełne losy bohatera. To niewiele, ale autobiografia zdaje się (pomimo ubóstwa treści) przybliżać do zrozumienia historii życia bardziej, niż jakakolwiek biografia⁴³⁰ (ukazująca, w gruncie rzeczy, wykreowaną na podstawie pewnych danych postaci). To, jak dalece odmienne mogą być treści biografii poświęconych historii życia jednej postaci (spisanych przez różne osoby) zostało obszernie

⁴³⁰ Choć, wedle niektórych interpretacji, zarówno biografia, jak i autobiografia nie zdają sprawy z życia danej osoby, są jedynie wymyślaną interpretacją. Michael Gazzaniga w dziele *The Mind's Past* napisał, że „Biografia jest fikcją. Autobiografia jest beznadziejnie zmyślona.” („Biography is fiction. Autobiography is hopelessly inventive.”) M. S. Gazzaniga, *The Mind's Past*, University of California Press, Berkeley 1998, s. 2. (tłumaczenie własne) Tak skrajne ujęcie (zgodnie z którym wspomnienia są równie fikcyjne, co wyobrażenia, a samoświadomość to jedynie wygodne złudzenie), nie będzie tu jednak szerzej rozpatrywane. Por. M. Freeman, *Rethinking the Fictive...*, [w:] G. D. Fireman, T. E. McVay, O. J. Flanagan (red.), *Narrative and Consciousness...*, 118-119.

ukazane przez Williama McKinley'a Runyana w tekście poświęconym alternatywnym opisom życia.⁴³¹

Biografie bywają, mniej lub bardziej pośrednią i często nie do końca uświadomioną, próbą oddania własnego wizerunku bądź własnych wyobrażeń na temat danej postaci. Uwidacznia się to, między innymi, w formie dobierania lub wręcz dopowiadania faktów jakoś skorelowanych z życiem narratora-biografa. Przykładem mogą być działania niektórych spośród biografów Szekspira – były żołnierz dowodził, że dramaturg służył w armii, prawnik, iż ów wykonywał ten sam, co on zawód, kajakarz zaś opisał go jako żeglarza⁴³². Schemat ów został wyraziście przedstawiony przez Vladimira Nabokova w dziele pt. *Blady ogień*. Tekst zawiera poemat i obszerny doń komentarze przyjaciela autora, przy czym tych drugich jest objętościowo zdecydowanie więcej. Komentator zamieszcza wiele informacji o sobie i podkreśla swą doniosłą rolę nie tylko w tworzeniu poematu (jego treści), ale i w życiu jego autora, którego w istocie znał zaledwie kilka miesięcy⁴³³.

Zakotwiczenie w różnych kontekstach społecznych i historycznych również odgrywa niebagatelną rolę w kształtowaniu wyobrażeń biografa. Podobnie jest w kwestii wytyczonych sobie celów (powodu pisania biografii) oraz indywidualnych doświadczeń – wszystko to wpływa na przyjmowaną perspektywę i sposób rozumienia analizowanych faktów. Można stworzyć wiele alternatywnych interpretacji tego samego zdarzenia czy zachowania (przykładem mogą być chociażby liczne i różnorodne wyjaśnienia dotyczące motywów i okoliczności związanych z odcięciem sobie przez Van Gogha ucha⁴³⁴). Istnieje duże niebezpieczeństwo, że w obrębie biografii badający ukaże te fakty, które stanowią poparcie uprzednio sformułowanych przezeń przekonań.⁴³⁵

⁴³¹ Por. W. M. Runyan, *Historie życia a psychobiografia. Badania teorii i metody*, przeł. J. Kasprzewski, PWN, Warszawa 1992.

⁴³² Por. tamże, s. 34.

⁴³³ Por. V. Nabokov, *Blady ogień*, przeł. S. Barańczak, M. Kłobukowski, Wydawnictwo Da Capo, Kraków 1998, s. 14, 69-72.

⁴³⁴ Por. W. M. Runyan, *Historie życia a psychobiografia...*, s. 43-46.

⁴³⁵ Podkreślenie pewnych słabości biografii jako nieadekwatnego świadectwa historii życia nie ma tu na celu zdyskredytowania jej jako takiej, ma jedynie zwrócić uwagę na typowe dlań zniekształcenia, obecne zresztą również w dziełach autobiograficznych. Krytyczne odniesienie do proponowanych w obrębie biografii odmiennych wyjaśnień, czy uznanie różnych interpretacji jako potencjalnie naświetlających różnorodne aspekty życia danej jednostki z pewnością redukują ewentualne słabości. Niemniej biografia, jako odnosząca się do „odmiennej” historii życia (trzecioosobowo ujmowanego przedmiotu, o czym była mowa wcześniej)

Znamienna dla biografii jest też specyficznie zbudowana narracja, której celem jest utworzenie spójnej relacji o danej jednostce. Zawarta w obrębie wielu biografii analiza przyczynowa ma za zadanie ukazać życie ludzkie jako ciąg powiązanych, sensownych, wynikających z siebie zdarzeń. Łańcuch kauzalny wbudowany w relację narracyjną, tak pożądaną z perspektywy wymagań stawianych biografii, opiera się na założeniu, że życie ludzkie „toczy się” w sposób konsekwentny i uporządkowany, oraz że wszelkie ludzkie działania mają jakąś przyczynę⁴³⁶. Można się zastanawiać czy ujmowanie życia w taki sposób nie jest jedynie pewną interpretacją. Czy związki przyczynowo-skutkowe nie stanowią tu sztucznego, pojęciowego konstruktu, nakładanego na zdarzenia w gruncie rzeczy ze sobą niepowiązane oraz na przypadkowe, nieuwarunkowane racjonalnie decyzje i zachowania? Czy osoba postronna, najczęściej nie pozostająca w żadnej osobistej relacji z opisywaną „postacią”, może w sposób uzasadniony mówić o znajomości motywów działań tejże „postaci”? Z powodu niepewności, jaka rodzi się z tego typu pytań, główny bohater *Mdłości* Sartre’a zarzucił pisanie biografii markiza de Rollebon. Podważając prawomocność interpretacji cudzej historii Roquentin ukazał szereg zastrzeżeń względem dzieł historycznych tego typu. O bohaterze pisanej przezeń biografii mówił:

nie rozumiem już zgoła jego postępowania. Nie z braku dokumentów (...). Wprost przeciwnie (...). Ale w tych wszystkich dokumentach brak pewności, zwartości. Nie zaprzeczają sobie wzajemnie, nie, ale i nie zgadzają się z sobą; wyglądają tak, jakby nie dotyczyły już tej samej osoby. (...) No tak: mógł robić to wszystko, ale to nie jest udowodnione; zaczynam wierzyć, że nigdy nie można niczego dowieść. Są to uczciwe hipotezy uwzględniające fakty: ale czuję (...), że pochodzą ode mnie, że są tylko sposobem łączenia w jedność moich wiadomości. (...) Fakty (...) zgadzają się

z założenia nie może zdać sprawy z osobistych doznań i pierwszoosobowej perspektywy, nawet posiłkując się świadectwami opisywanego bohatera (takimi jak listy czy pamiętniki).

⁴³⁶ Por. W. M. Runyan, *Historie życia a psychobiografia...*, s. 80-82. Już sam język używany do opisu przebiegu życia przywodzi na myśl analizę jakiegoś zjawiska fizykalnego, jak gdyby życie człowieka (w całej swej złożoności i skorelowaniu z nim samym) było czymś na kształt przedmiotu (Sartre’owskiego bytu-w-sobie) albo procesu o charakterze przyczynowo-skutkowym. Stąd analizy „probabilistycznej struktury doświadczenia” i definicja przebiegu życia jako „sekwencji wydarzeń i doświadczeń od narodzin aż po śmierć oraz jako łańcucha stanów osobowości i napotykanych sytuacji, wpływającego na tę sekwencję wydarzeń i ulegającego jej wpływowi.” Tamże, s. 86-87.

w ostateczności z porządkiem, jaki chcę im nadać, ale ten porządek jest w stosunku do nich zewnętrzny. A na dodatek jestem pewien, że jest to wysiłek czystej wyobraźni.⁴³⁷

W obrębie biografii treści porządkowane są ze specyficznej perspektywy jej autora.

Inaczej rozpatrywana jest również kwestia wpływu opisywanej jednostki na otoczenie (a nawet historię świata). Opinia dotycząca samego siebie jest w tym względzie skrajnie odmienna, bo skorelowana z subiektywnym odczuciem. Dla biografów istnieją pewne schematy ogólnych typów sytuacji i warunków potwierdzających bądź wykluczających wpływ wybitnych osobowości na „losy świata”⁴³⁸. Aspektów wpływających na nieprzystawalność przedstawień czynionych na łamach biografii do autobiografii i obu względem samej historii życia przeżywanej przez daną jednostkę jest jeszcze wiele, nie będą one jednak w tym miejscu szerzej rozpatrywane. Należy jednak podkreślić, że biografia jest pewnym konstruktem, któremu brak bezpośredniego odniesienia do swego „pierwowzoru”. Relacjonowana historia życia była bezpośrednio doświadczana i przeżywana wyłącznie przez osobę, która jest opisywana, ale nie jest autorem biografii. Gdyby autor biografii był osobą bliską swemu bohaterowi, można by uznać, iż obu przysługiwała zbliżona perspektywa (obracali się w tym samym kręgu kulturowym, epoce, itd.), albo że przynajmniej „spoglądali w tym samym kierunku”, funkcjonowali w obrębie podobnej sytuacji społeczno-historycznej. Zazwyczaj jednak biografowie nie są bezpośrednio związani z obiektami swych badań. Tworzą więc relacje na podstawie zebranych informacji. Ich praca podobna jest do konstruowania budowli z klocków – nawet dysponując określoną ich liczbą, znając cel oraz ogólny kształt stawianej budowli każdy zbuduje (z tych samych zasobów) coś odmiennego.

Jak zostało już wspomniane, próbując zdać sprawę z historii życia (rozumianej jako byt-dla-siebie, czyli nieustannie tworzącej się i tworzonej) „autobiografia” nieuchronnie wpada w pułapkę bycia czymś na kształt biografii, czyli opisem skończonej historii, ujętej jako całościowy, niezmienny przedmiot analizy. Niebezpieczeństwo wynika tu z tendencji

⁴³⁷ J. P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1974, s. 43-44. Z tego powodu Roquentin uznaje finalnie, że bardziej uczciwe byłoby napisanie powieści o markizie. Uzmysławia sobie, że życie markiza „ogłądane jako całość od dawna zamknięta, jest teraz (...) jedynie istnieniem historycznym, zakrzepłym na zawsze, a zatem pozbawionym jakiegokolwiek aktualności.” G. Poulet, Georges, «*Mdłości*» Sartre'a, przeł. D. Eska, [w:] tegoż, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, PIW, Warszawa 1977, s. 316.

⁴³⁸ Por. W. M. Runyan, *Historie życia a psychobiografia...*, s. 82.

do traktowania obiektu biografii jako swoistego bohatera, wręcz postaci z mitu. Dla tego, kto pisze biografię opisywana postać jest przewidywalna (posiada określony zbiór cech, znana jest chronologia wydarzeń, w których brała udział i podjętych przez nią działań). Jak zostało już wspomniane, wiąże się to ze skłonnością do ujmowania zdarzeń jako powiązanych ze sobą, wynikających z czegoś (na przykład z cech osobowości, itd.). Doszukiwanie się związków przyczynowo-skutkowych o charakterze koniecznym jest, według Sartre'a, korelatem złej wiary. Wynika z tendencji do ujmowania tego, co wchodzi w obręb rzeczywistości-ludzkiej, jako przynależącego do świata przedmiotów. Jest więc wynikiem przykładania kategorii i praw powiązanych z rzeczami (bytami-w-sobie) do tego, co typowo ludzkie i do rzeczy nie sprowadzalne (czyli bytu-dla-siebie). Stąd skłonność do uproszczeń, ukazywania ludzkich zachowań jako typowych, a nawet zdeterminowanych. Jako, że człowiek chętnie sięga do pojęć i wyjaśnień, które odnoszą się do świata rzeczy i używa ich, by wyjaśnić własne zachowania czy postawy, ma również tendencję do korzystania z nich przy dokonywaniu analizy własnego życia. Dlatego tak wiele tekstów autobiograficznych podobnych jest do biografii. W tym kontekście można by uznać, za Sartrem, że tak ukształtowane teksty noszą na sobie piętno złej wiary.

Uwzględnić tu należy ludzką tendencję do odgrywania ról i przywdziewania masek, które stanowią nieuchronny element życia (przede wszystkim życia społecznego). Nawet jeśli, zgodnie z interpretacją Sartre'a, oddalają one od życia autentycznego⁴³⁹, to wtapiają się w historię życia i stają się istotnym jej elementem. Podobnie jest w przypadku „uprzedmiotawiającego” spojrzenia *innego*. Ujmowanie siebie na kształt przedmiotu (bytu-w-sobie) podlegającego związkom przyczynowo-skutkowym, przeznaczeniu czy wpływom sił nadprzyrodzonych może stanowić część specyficznej perspektywy danej jednostki i jako taka, powinna być uwzględniana jako przynależąca do jego historii.

Szczerłość

⁴³⁹ Wydaje się, że to nie sam akt wcielania się w role, który jest nieunikniony, był dla Sartre'a czymś godnym potępienia (jako przejaw złej wiary), ale skłonność do postrzegania siebie jako czegoś zredukowanego do tychże ról (bycia matką, nauczycielką, itd.) i przez te role determinowanego tak, jakby stanowiły one jakiś nierozzerwalnie „przytwierdzony” do człowieka element, podczas gdy stanowią jedynie pozę, maskę, którą można porzucić (zanegować na mocy ludzkiej wolności). Co ciekawe, sam Sartre przyznawał, że nie jest autentyczny. Por. J. P. Sartre, *Les Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris 1983, s. 81, cyt. za: J. Colombel, *Jean-Paul Sartre...*, tome 1, s. 40.

Według Sartre'a szczeróść to niemożliwy (i wręcz niepożądany) do spełnienia postulat (ze względu na taką, a nie inną strukturę świadomości). Diagnoza ta odnosi się jednak do szczeróści rozumianej jako utożsamienie bycia szczerym z byciem tym, kim się jest. Niniejsze uwagi wiążą się więc ze szczerócią, która odnosi się do człowieka i jego aktualności, człowieka i jego terażniejszej kondycji. Filozof twierdził bowiem, że istnieje także szczeróść, która odnosi się do przeszłości (jeśli takowa jest możliwa, to wiąże się ona z tym, że w swym upadku w czas bytu ludzki konstytuuje się jako byt-w-sobie).⁴⁴⁰

Na gruncie koncepcji Sartre'a, ludzka struktura skorelowana jest z niebyciem tym, czym się jest (świadomość). Stawanie się tym, czym się jest byłoby zmierzaniem w stronę bytu-w-sobie, słowem, próbą uformowania siebie na kształt przedmiotu, co jest niemożliwe (o czym była już mowa przy okazji omawiania postawy złej wiary). Człowiek jest w pewnym stopniu świadom niezdolności do bycia tym, czym jest. Odczuwa swoiste skrępowanie związane z niemożnością rozpoznania i określenia samego siebie. Każde wrażenie uchwycenia siebie, jako ukonstytuowanej jedności, wiąże się z poczuciem konieczności przekraczania siebie w stronę pustki, jakiegoś „nic”. Szczeróść jawi się więc, w tym kontekście, jako niemożliwa. Uporczywe próby bycia szczerym i opisanie siebie „takim, jakim jestem”, są daremne. Nie sposób być świadomym wszystkich motywów postępowania, a nawet gdyby było to możliwe, trzeba pamiętać, że wszystkie one urzeczywistniły się nie za sprawą mechanicznego determinizmu władającego ludzkim życiem, ale za sprawą wolnych decyzji. Człowiek sam udziela im bowiem mocy sprawczej.⁴⁴¹

Sartre, rozważając przypadek osoby oskarżonej o homoseksualizm (w niniejszym fragmencie analizowany będzie przykład osoby oskarżonej o kradzież)⁴⁴² – opisuje różne postawy, jakie człowiek może przyjąć względem faktów składających się na jego historię. Można, na przykład, uznać te fakty, ale odmówić przyjęcia na siebie konsekwencji z nich wynikających. Złodziej uznaje swe winy, ale nie godzi się na werdykt, który jego błędy ustanawia jego przeznaczeniem. Taka postawa wynika z niechęci do bycia traktowanym jak przedmiot. Nie jest złodziejem w takim sensie, w jakim dany stół jest stołem. Postawa ta

⁴⁴⁰ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 106.

⁴⁴¹ Por. tamże, s. 102.

⁴⁴² By ów przykład uczynić bardziej jednoznacznym rozważany tu będzie przypadek złodzieja. Przykład ów pozostaje „w duchu” Sartre'a, biorąc pod uwagę jak wiele miejsca poświęcił on analizom przypadku osoby oskarżonej o kradzież w biografii J. Geneta. Por. J. P. Sartre, *Święty Genet*.

może być skorelowana z intuicyjnym rozumieniem, że rzeczywistości-ludzkiej nie sposób zredukować do świata rzeczy, może też stanowić formę samoobrony. Można sobie wyobrazić, że aby żyć, złodziej ów musi nieustannie się wymykać tego typu osądom, sytuować siebie niejako poza obrębem społeczeństwa i jego jasno określonych zasad. Ma raczej mówić: „nie jestem złodziejem” jeśli ma na myśli to, że nie jest tym, kim jest (jak przedmiot). W tej mierze, w jakiej urzeczywistnił określone zachowania (kradzieże) jest złodziejem, ale biorąc pod uwagę, że nie sposób określić człowieka jedynie poprzez jego zachowanie można uznać, że złodziejem nie jest.⁴⁴³ Co istotne, według Sartre’a, złodziej jest odpowiedzialny za bycie złodziejem. Nie stał się nim z powodu wrodzonego temperamentu czy jakiejś predyspozycji fizjologicznych. Nie urodził się złodziejem.⁴⁴⁴ Uczynił z siebie złodzieja poprzez czyn, którego się dopuścił, i który był konsekwencją podjętej przezeń wolnej decyzji. Sartre podkreślał jednak, że istnieje możliwość, by przestał być złodziejem (czy kimkolwiek innym). „Liczy się tylko całkowite zaangażowanie, żaden pojedynczy wypadek, żaden poszczególny czyn nie angażuje nas całkowicie.”⁴⁴⁵

Należy jednak pamiętać, że w przytoczonej sytuacji, ów „złodziej” jest w pewien sposób złodziejem, którym pod pewnym względem nie jest. Nie oznacza to jednak, że jest „trochę” złodziejem. Nie jest tak, że w pewnym stopniu jest złodziejem, a w pewnym nie jest. Jest i nie jest złodziejem w stopniu całkowitym. W swym najbardziej bezpośrednim bycie rzeczywistość-ludzka jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest. Jest to warunek konieczny dla zaistnienia złej wiary, której schemat ujawnia się jako paralelny do schematu szczerości.⁴⁴⁶

Potrzeba przedmiotowego traktowania i określania drugiego człowieka za pomocą schematu nazywania typowego dla rzeczy, wiązać się może z chęcią odwrócenia uwagi od wolności i powiązanej z nią nieprzewidywalności drugiego człowieka. Nazwanie kogoś,

⁴⁴³ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 103-104.

⁴⁴⁴ Sartre wydaje się w tym miejscu pomijać społeczny czy kulturowy wpływ na kształtowanie się pewnych postaw i zachowań jednostki. W swoich rozważaniach poświęca jednak wiele uwagi uwikłaniu w sytuację „formującemu” spojrzeniu *innego*, czy analizom relacji w obrębie rodziny i najbliższego otoczenia (przede wszystkim w takich dziełach jak *Święty Genet*). Można przyjąć, że w niniejszym kontekście odpowiedzialność wiązałaby się z przyjęciem jakiejś postawy (odniesieniem się) wobec wymogów stawianych przez społeczeństwo.

⁴⁴⁵ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 57. Schemat ów został ukazany przez Sartre’a w opowiadaniu pt. *Dzieciństwo wodza*. Por. J. P. Sartre, *Dzieciństwo wodza*, [w:] tegoż, *Mur*, przeł. J. Lisowski, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 141-241.

⁴⁴⁶ Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 106-108.

kto dopuścił się kradzieży złodziejem (tak jak stół nazywa się stołem) w magiczny sposób sytuuje daną jednostkę pośród rzeczy. Taki zabieg jest pokrzepiający, rozbraja (choć tylko pozornie) niepokojącą wolność drugiego i pozwala, by odtąd wszystkie jego działania traktować jako konsekwencję wynikającą bezpośrednio z jego istoty („Toż to złodziej!”).

Człowiek może sam siebie ukonstytuować jako rzecz poprzez „akt szczerości”, który stanowi określenie siebie jako będącego tym, kim jest. Ten, kto przyznaje się do tego, że jest złośliwy (pozornie) zamienia swoją wolność (do bycia złośliwym) na pozbawioną aktywności cechę złośliwości. „Jestem złośliwy z natury. Jestem taki, jaki jestem.” Nieustanna szczerość rozumiana jako wysiłek, by pozostać tym samym i być w zgodzie ze sobą jest w gruncie rzeczy wysiłkiem, by się do siebie zdystansować. Ciągłe tworzenie rejestru własnych cech, zachowań i postaw, słowem tego, czym się jest, to równoczesne ciągle zaprzeczanie sobie, wyrzekanie się siebie. Człowiek „szczerzy” konstytuuje siebie jako to, czym jest, by móc się temu wymknąć, aby tym nie być. Ze swej „szczerości” czyni cnotę, dzięki której „przekracza” złośliwość, staje niejako poza nią.⁴⁴⁷ Kiedy mówię: „jestem złodziejem i nic na to nie poradzę, bo świat tak mnie ukształtował, bo ukształtowały mnie tak moje doświadczenia z *innymi*, ale akceptuję siebie takim jakim jestem i szczerze przyznaję się do bycia złodziejem”, to poprzez ów „akt szczerości” konstytuuję siebie jako złodzieja po to, by „zrzucić” z siebie ciężar odpowiedzialności za własne działania (jakby skłonność do kradzieży była jakąś nieusuwalną cechą nabytą, za którą nie ponoszę winy). W takim sensie akt ów umożliwia mi (pozorną) ucieczkę.

⁴⁴⁷ Por. tamże, s. 104-105.

4.2. Narracja

Sartre podkreślał, że byt-dla-siebie (świadomość) „określa (...) siebie jako byt poprzez odniesienie się do bytu, którym nie jest.”⁴⁴⁸ Zawarte tu rozważania poświęcone historii życia ujmowanej jako byt-w-sobie (przyjmującej więc postać biografii, autobiografii, itd.) mają podobny cel. Ukazując czym historia życia (skorelowana z bytem-dla-siebie) nie jest, rozjaśniają zarazem czym jest. Szczególnym aspektem jest tu specyficzna narracja. Człowiek, przyzwyczajony koncentrować się na tym, co względem niego transcendentne (a jest to zrozumiałe, choćby przez wzgląd na potrzebę przetrwania) stworzył niezwykle bogaty język użyteczny do szczegółowego opisu tego, co przynależy do świata rzeczy. Narzędzia przydatne do przedstawiania świata w kategoriach fizykalnych są jednak niewystarczające do opisu bytu-dla-siebie. Czy należałoby stworzyć jakiś nowy język, który zdołałby odzwierciedlić specyfikę człowieka (jako bytu-dla-siebie) i jego życia? Czy w ogóle byłoby to możliwe? Czy nowy aparat pojęciowy byłby zrozumiały? Już lektura *Bytu i nicości* ukazuje jak ogromnej trudności następuje zarówno próba adekwatnego opisu człowieka (bytu-dla-siebie) jak i próba jego zrozumienia. A może należałoby, podążając za słynną sentencją Ludwiga Wittgensteina, raczej milczeć o tym, o czym nie sposób mówić⁴⁴⁹? Zakładając, że część życia przeżywana jest w sposób bezrefleksyjny i wiele aspektów pozostaje nieuświadomionych (choć wpływają one na człowieka i jego życie), taki postulat wydaje się być zasadnym. Paradoksalnie jednak uświadomienie sobie nieuchwytności historii życia pozwala jakoś ją uchwycić. Ta nieopisywalność pozwala na (choćby szczątkowy) opis. Analizując czym nie jest historia życia, w sposób zapośredniczony, zrozumieć można czym jest.

Historia życia jednostki skorelowana jest ze specyficzną, pierwszoosobową narracją. Perspektywa, z jakiej „snuta” jest własna opowieść diametralnie odbiega od perspektyw osób trzecich. Osoby postronne, przede wszystkim bliskie narratorowi danej historii (a są nimi zazwyczaj krewni lub przyjaciele), czują się często nie tylko zobligowani do opowiedzenia o cudzym życiu, ale i do takowego przedsięwzięcia uprawnieni, jako ci, którzy znają o nim „całą prawdę” oraz mogą w sposób „obiektywny” dokonać analizy i oceny wszelakich jej

⁴⁴⁸ Tamże, s. 130.

⁴⁴⁹ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1970, s. 88.

postaw czy działań. Efektem tego są liczne biografie i wspomnienia o danej osobie, które odbiegają od tego, co określić można mianem perspektywy samego autora i bohatera przedstawianej historii. Rozdźwięk pomiędzy tymi dwiema perspektywami ukazał Nabokov w swej powieści *Pnin*. Wszechwiedzący narrator (zna przeszłość i przyszłość, wszelkie sekrety, preferencje, myśli oraz emocje tego, o którym opowiada), którym okazuje się być przyjaciel tytułowego bohatera, snuje opowieść w taki sposób, że czytelnik przyjmuje ją za prawdziwą (adekwatną). Tymczasem sam bohater, zapytany czy można wierzyć narratorowi odpowiedziałby z pewnością: Ależ skąd! „(...) proszę nie wierzyć ani jednemu jego słowu. On wszystko zmyśla. (...) To straszny mitoman.⁴⁵⁰” Wspomnienia obu są rozbieżne (jak nieprzystające do siebie wersje relacji świadków jednego zdarzenia)⁴⁵¹. Odmierna jest również interpretacja pewnych zachowań czy sytuacji.

Z podobną rozbieżnością musiał się zmierzyć pod koniec swego życia i Sartre. Na krótko po tym, jak (ze względu na swą ślepotę) zatrudnił sekretarza – Benny’ego Lévy’ego, wszedł w okres zmian i poszukiwań, które dla większości jego przyjaciół („Rodziny” Sartre’a, jak określano otaczające go grono najbliższych mu osób) były trudne do zaakceptowania. Lévy (najpierw maoista, później syjonista) uważany był przez nich (przede wszystkim przez Simone de Beauvoir) za manipulatora, którego obecność przyczyniła się do „uśpienia” geniuszu Sartre’a i odejścia od „właściwego toru” rozwijanej przezeń przez lata myśli. Zarzut jakoby filozof „zdradził” własną myśl, a jego rozważania przestały być konsekwentne i spójne jest o tyle ciekawy, że zawiera w swym obrębie założenie, iż zmiana stanowi coś zgoła nagannego. Jakby człowiek zobligowany był do bycia konsekwentnym. Jakby możliwym było, by człowiek zastygł w formie w pełni ukształtowanej i niezmiennej (w takiej formie zastyga wizerunek danej osoby w spojrzeniu *innego*). Tego typu zasklepienie (zniechęcenie) człowieka uniemożliwiłoby jego dalszy rozwój, pozbawiłoby możliwości negocjowania, wątpienia, weryfikowania, czy uczenia się, oznaczałoby więc (zgodnie z koncepcją Sartre’a, w obrębie której człowiek skazany jest na wolność i nieustanne podejmowanie decyzji oraz działań) śmierć. Czy Sartre szukał sposobu na „przekroczenie samego siebie”, miał potrzebę weryfikacji stawianych przez

⁴⁵⁰ V. Nabokov, *Pnin*, przeł. A. Kołyszko, Wydawnictwo Da Capo, Warszawa 1993, s. 169. Przy wyrażeniu „mitoman” pojawia się rosyjski odnośnik *wydumszczik*. W języku rosyjskim słowo *wydumki* (*выдумки*) oznacza opowieść, historię, bajkę; można by więc przetłumaczyć użyte w tekście pojęcie jako „bajarz”, „bajkopisarz”.

⁴⁵¹ Por. tamże, s. 160-165.

siebie też, czy po prostu pragnął podążyć inną ścieżką uznając własną wolność za zwalniającą go z konieczności bycia wiernym własnej myśli? Bez względu na motyw jego decyzja nie tylko wydaje się być uprawnioną, ale z pewnością (jako wolna decyzja) pozostaje zgodna z „duchem” jego filozofii.

W rozważaniach Sartre’a pojawiły się elementy nieracjonalne, których „zwieńczeniem” były rozmowy z Lévyem. W 1978 roku Sartre pojechał wraz z nim do Izraela, gdzie nagrano rozmowę (na temat stosunków izraelsko-palestyńskich), na podstawie której powstał materiał opublikowany w „La Nouvel Observateur” (podpisany nazwiskiem Sartre’a i Lévy’ego). Simone de Beauvoir (podobnie jak inni przyjaciele), uznała ów tekst za skandaliczny, miażdżący i na zbyt niskim poziomie, a opinie w nim zawarte określiła jako błahe i przypadkowe. Wymogła na Sartrze wycofanie reportażu, co oburzyło Lévy’ego, który spisał to, co filozof faktycznie powiedział (bez nadużyć i nieuczciwości – tekst został Sartre’owi przeczytany i ów go zaakceptował).⁴⁵² Nastrój towarzyszący tamtym wydarzeniom w sposób obrazowy ukazała Anna Nasiłowska:

Simone de Beauvoir była w stanie najwyższej irytacji. Dobrała się także do książki rozmów Benny’ego Lévy z Sartre’em – i tam było jeszcze gorzej (...). Nie do przyjęcia była (...) dla niej tematyka i zawartość książki. Religijność żydowska? Sartre – i mesjanizm żydowski? Sartre – i kabała? Co to miało być? To niweczyło dorobek ich życia, przekreślało lata walki! (...) Dla niej było to jawne fałszerstwo.⁴⁵³

Gdy doszło do konfrontacji Simone rzucała maszynopisem po pokoju, a Sartre nazwał ją cenzorem.⁴⁵⁴ Zarzucał, że bezprawnie stawia mu wymagania i zachowuje się, jakby stała na straży jego przeszłości. W autobiograficznych *Słowach* napisał: „Moje życie ma kilku zasępionych świadków, którzy nie przepuszczają mi niczego.”⁴⁵⁵ Konflikt narastał. Dla wielu przyjaciół Sartre stał się bezradnym, zmanipulowanym starcem⁴⁵⁶, który miał przebłyki

⁴⁵² Por. A. Nasiłowska, *Jean Paul Sartre...*, s. 266-273. Lévy pisał, że był wręcz przerażony niezwykle wypowiedziami Sartre’a. Drażniła go naiwność słowa „nadzieja”, któremu filozof poświęcał tak wiele uwagi w rozmowach. Por. Benny Lévy, *Wprowadzenie*, [w:] J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei...*, s. 17-18.

⁴⁵³ A. Nasiłowska, *Jean Paul Sartre...*, s. 273.

⁴⁵⁴ Gdzie indziej można znaleźć relację, jakoby de Beauvoir, po przeczytaniu *Rozmów*, wpadła we wściekłość, rozplakała się i wyszła nie chcąc z Sartrem rozmawiać. Bez względu na to jak faktycznie zachowała się w niniejszej sytuacji założyć należy, że była wstrząśnięta i niezdolna do zaakceptowania zmiany filozofa. Por. H. Puszko, *Od tłumaczki*, [w:] J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei...*, s. 9.

⁴⁵⁵ J. P. Sartre, *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1968, s. 193.

⁴⁵⁶ Sartre podkreślał, że starość doświadczył za pośrednictwem innych osób. Według niego starzec nie odczuwa własnej starości, nie czuje się starcem. To postawa ludzi wokół odsłania mu jego starość. „Starość

geniuszu. Dla Lévy'ego był z kolei (nadal) autorytetem, być może dlatego filozof tak bardzo skłaniał się ku niemu.⁴⁵⁷

Sartre, który wcześniej często podkreślał, że praca intelektualna wymaga samotności, zdecydował się na stworzenie, wraz z Lévyem, wspólnego dzieła. Podkreślał odmienność doświadczenia, jakim jest bycie autorem usytuowanym naprzeciw kartki papieru, za którą „ukrywa” się jakaś publiczność (jakiś mniej lub bardziej anonimowy czytelnik, którego opinii można jedynie domniemywać), a możliwością skonfrontowania się „twarzą w twarz” z reakcjami konkretnej osoby-rozmówcy⁴⁵⁸. Niemniej, wedle przyjaciół, Sartre nie zdawał sobie sprawy z tego, że został podstępnie zmanipulowany i niejako zmuszony, by „zdradzić” samego siebie, to znaczy zanegować dotychczas głoszone tezy. Opinię tę podzielała część czytelników, według których dialogi z Lévyem ukazują „nędzną karykaturę” Sartre'a. Czytelników związanych z tradycją chrześcijańską ucieszyła metamorfoza filozofa, który dzięki niej (w ich opinii) zbliżył się do prawdy utożsamianej z uznaniem boskiej transcendencji. Wszyscy byli jednak zgodni co do tego, że filozof radykalnie zmienił swe stanowisko. Warto się zastanowić, czy miast rozpatrywać ów zwrot jako zdradę, niekonsekwencję, czy błąd będący efektem manipulacji osób trzecich, nie można by ująć go jako swoistej prowokacji. Być może był to protest przeciw próbom ograniczenia jego własnej podmiotowości i wolności (w tym również wolności do snucia, nawet kontrowersyjnych, rozważań). Byłby to wówczas bunt przeciwko tym, którzy rościli sobie prawo do Sartre'owskiej „prawdy”. Zarzucana mu „zdrada” to w gruncie rzeczy konsekwencja refleksji filozoficznej i typowej dla świadomości postawy pytającej oraz negującej (świadomość nieustannie sama siebie poddaje krytyce i „oczyszcza się” z własnych iluzji). Sartre nie traktował też filozoficznych jak niepodważalnych dogmatów. W swej twórczości zdawał się czynić zadość postulatowi, by myśleć przeciwko wszystkim, w tym przeciwko samemu sobie.⁴⁵⁹

to moja rzeczywistość, którą odczuwają inni.” J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei...*, s. 53. Podobnie analizować można doświadczenie śmierci. Byt-dla-siebie nie może doświadczyć własnej śmierci. Może doświadczyć śmierci innego człowieka, podobnie jak jego śmierć stanie się doświadczeniem innych ludzi. Por. B. Lévy, *Ostatnie słowo*, [w:] J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei...*, s. 104. Por. także J. Bielas, *Jak to jest stać się martwym. Doświadczenie śmierci – rekonstrukcja i analiza*, [w:] K. Krzyżewski (red.), *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 103-120.

⁴⁵⁷ Por. A. Nasiłowska, *Jean Paul Sartre...*, s. 274-275.

⁴⁵⁸ J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei...*, s. 54.

⁴⁵⁹ Por. H. Puszko, *Od tłumaczki*, [w:] J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei...*, s. 8-12.

Daremnie wkładam duszę w swoje przedsięwzięcia, całą duszą oddaję się pracy, gniewom, przyjaźni – w jednej chwili potrafię zaprzecić się tego wszystkiego, wiem o tym, chcę tego i, jeszcze wypełniony uczuciem zdradzam już sam siebie, radośnie przeczuwając swoją przyszłą zdradę.⁴⁶⁰

Niekoherencja własnych poglądów nie wydawała się być dla Sartre'a czymś problematycznym. Świadczyć o tym mogą jego słowa zamieszczone w *Czasie nadziei*: „Uważam, że te moje sprzeczności są mało ważne, że mimo wszystko zachowywałem zawsze stały kierunek.”⁴⁶¹ W 1961 roku Jarosław Iwaszkiewicz napisał o nim następująco:

możemy go nakryć na pewnej niekonsekwencji (...).Wypowiadając swoje wątpliwości o skuteczności wpływu intelektualisty na bieg spraw społeczeństwa i historii, nie zamierza z tego działania rezygnować. Powiada, iż intelektualista «stale ponawia swoje doświadczenia bezsilności». Ale też stale wzywa intelektualistę do wywierania wpływu (...).⁴⁶²

O tym, jak dalece nieprzystające do siebie bywają oceny zachowań, postaw czy poglądów Sartre'a, jak odmiennie interpretowane potrafią być jego motywy, przekonać się można analizując (choćby pobieżne) opinie innych filozofów czy interpretatorów jego myśli. Według Bertranda Russella Sartre usilnie starał się zbudować ontologię na podstawie własnych stanów psychicznych i osobistych refleksji o życiu (a to tak, jakby próbować stworzyć podręcznik do filozofii na podstawie dzieł Dostojewskiego), posługując się przy tym językiem ekstrawaganckim i poetyckim (nie ustępującym w swej mętności płodom filozofów niemieckich). Dla Émila Ciorana był on z kolei filozofem cudownie prostym, posiadającym zdolność „chwytania za rogi” wielkich problemów (i w tym sensie wybitnym), choć z istoty swej niepoetyckim. W tym kontekście trafnym wydaje się stwierdzenie Małgorzaty Kowalskiej, że w swej intelektualnej karierze Sartre oscylował między skrajnościami, dlatego też w jego życiu oraz myśli, w zależności od punktu widzenia czy preferencji, odnaleźć można wszystko – powagę i błazenadę, humanizm i antyhumanizm. Być może to stanowi o największej wartości jego dzieł.⁴⁶³ „Był odczytywany dwubiegunowo

⁴⁶⁰ J. P. Sartre, *Słowa*, s. 190.

⁴⁶¹ J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei...*, s. 36.

⁴⁶² J. Iwaszkiewicz, *Jean-Paul Sartre*, „Twórczość” 1961, nr 9, s. 101.

⁴⁶³ Por. T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...*, s. 459.

– (...) zaspokajał najprzeróżniejsze oczekiwania – i ta rozpiętość (miejscami skutecznie znoszących się) interpretacji tkwiła niejako w samym sercu (...) dzieła Sartre’owskiego.⁴⁶⁴”

Specyficzna, indywidualna narracja, w którą „przyobleczona” jest historia życia danej jednostki, wyznaczona jest przez typowe dlań ramy myślowe – jej zdolności językowe, zasób pojęć, jakimi się posługuje, wiedzę, którą posiada. Ramy te nie są niezależne względem wpływów otoczenia. Komunikacja, dzielenie się spostrzeżeniami odnośnie własnych stanów emocjonalnych, czerpanie z werbalnych i pozawerbalnych przekazów zawartych w obrębie dzieł kultury – to tylko niektóre spośród wielu czynników wpływających na kształt ram myślowych. W obrębie pierwszoosobowej narracji kształtowana jest określona treść, której pewne elementy zostają uwypuklone, przedstawione szczegółowo, inne zaś pozostają zmarginalizowane bądź pominięte. Narrator (podmiot doświadczający własnej historii, starający się odnieść do niej i samego siebie z pewnego dystansu, jak do przedmiotu) dokonuje nieustannych wyborów względem informacji, które pomija bądź włącza do swej „opowieści”, a czyni to wedle złożonych (i mogących się zmieniać) kryteriów. Każde wydarzenie ma niezliczoną ilość aspektów i odniesień, do których podmiot mógłby nawiązać starając się je przemyśleć, przeanalizować, stąd pełny opis własnego życia, wyczerpujący wszystkie potencjalnie możliwe do uchwycenia (choćby wyobrazeniowo) jego ujęcia, wydaje się postulatem niemożliwym do spełnienia. W obrębie narracji fakty z życia stapiają się z interpretacjami i hipotezami zeń związanymi, wplatają się one też w uogólnienia (generalizacje dotyczą najczęściej prób zrozumienia zachowań *innych*). Opisy (relacje z faktycznie zaistniałych zdarzeń) splatają się więc w jedną całość z ich subiektywnymi wyjaśnieniami i interpretacjami. Ich rozgraniczenie wydaje się niemal niemożliwe.

Za pośrednictwem narracji można obcować ze specyficznym wymiarem składającym się na treść życia ludzkiego, jakim jest stosunek zamierzeń do czynów, można uchwycić różnicę pomiędzy intencją a jej wynikiem (realizacją) i poznać tej różnicy interpretację, ocenę. Ciekawym wydaje się tu pewien eksperyment mający na celu zestawienie projekcji, wyobrażenia nakierowanego na to, co się wydarzy (i jak się wydarzy) ze wspomnieniem (już nie) aktualnego doświadczenia. W przytaczanej już powieści Nabokov zarysował ów koncept następująco:

⁴⁶⁴ P. Mróz, *Wstęp*, [w:] J. P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, s. 8.

(...) Pnin pomaszerował do miasta (...), po drodze przyglądał się różnym obiektom, w charakterze ćwiczenia filozoficznego, żeby sobie wyobrazić, jak to będzie, kiedy zobaczy je ponownie po swoim ciężkim przeżyciu [wyrwania zębów – przyp. MW] i wspomni wtedy, jak na nie patrzył przez pryzmat oczekiwania na to przeżycie.⁴⁶⁵

Projekt nie został zrealizowany, bowiem wracając Pnin wcale nie rozglądał się na boki, był zbyt skoncentrowany na bólu. Niemniej narracja pozwala na umieszczenie przeżytych wydarzeń w pewnym kontekście, który nadaje im określony sens. Odniesienie własnych doświadczeń do pewnych ogólnych tendencji oraz zestawienie ich z innymi doświadczeniami, zarówno z własnego życia, jak i z życia *innych* (w tym również nawiązywanie do doświadczeń i spostrzeżeń zapoznanych w sposób pośredni, na przykład za sprawą obcowania z dziełami literackimi), wpływa na nadawanie im takich, a nie innych znaczeń.

Przyjęcie określonej perspektywy jest dla historii życia szczególnie istotne. Można być jedynie widzem – obserwować rozgrywające się wokół wydarzenia jakby były elementem spektaklu albo wziąć w nich czynny udział i retrospektywnie, niejako z dystansu je później ocenić. Bez względu jednak na dokonany wybór ludzka perspektywa pozostaje czymś wyjątkowym. Tylko dzięki spojrzeniu człowieka pojawiają się w świecie pewne zależności i stany, takie jak (analizowane wcześniej) brak czy nadmiar. Sartre zwracał uwagę na to, że:

w pewnym sensie człowiek jest jedynym bytem, który może dokonać zniszczenia. Ruchy tektoniczne czy burza w gruncie rzecz nie niszczą (...): po prostu zmieniają one układ mas bytów. Po burzy nie istnieje *mniej* niż przed burzą. Istnieje coś *innego*. A nawet to wyrażenie jest niewłaściwe, bowiem po to, by stwierdzić inność, trzeba świadka, który w pewien sposób mógłby zapamiętać przeszłość i porównać ją z teraźniejszością jawiącą się w postaci jakiegoś «już nie». (...) Aby zaistniało zniszczenie konieczne jest jakieś odniesienie człowieka do bytu, tzn. jakaś transcendencja.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ V. Nabokov, *Pnin*, s. 35. Podobny motyw pojawia się w *Mdłościach* Sartre'a: „Jeśli miałbym kiedyś odbyć podróż, to chyba przedtem, przed wyjazdem, chciałbym spisać najdrobniejsze nawet cechy mego charakteru, żeby wracając móc porównać to, czym byłem, z tym, czym się stałem.” J. P. Sartre, *Mdłości*, s. 68.

⁴⁶⁶ J. P. Sartre, *Byt i nicość...*, s. 38-9.

Zniszczalność, podobnie jak wiele innych aspektów, pojawiła się w świecie za sprawą człowieka (człowiek musi postrzegać byt jako zniszczalny, by owo zjawisko mogło zaistnieć).

4.3. Kreowanie historii życia. Pamięć, wyobraźnia i narracja

Człowiek bardzo wiele zapomina, nie odczuwa jednak z tego powodu niepokoju. Gdy nie pamięta treści książki czy fabuły filmu, może ów fakt z łatwością zweryfikować, czytając lub oglądając po raz kolejny dane dzieło i doznając swoistego odczucia obcości tekstu bądź obrazu. W przypadku życia taka możliwość pojawia się, gdy ktoś inny opowiada o zdarzeniach, w których brało się udział, a których nie można sobie przypomnieć. Wtedy dopiero rodzi się niepokój. Z jednej strony najwidoczniej miało miejsce jakieś zdarzenie, w którym się uczestniczyło, a z drugiej, w odpowiedzi na próbę wnikięcia we własne, przeszłe doświadczenie, ukazuje się jedynie „pustka”. Jakby to zdarzenie nigdy nie miało miejsca. Tego typu „luk” jest w obrębie historii życia każdego człowieka wiele.

Większość wyraźnych i dostępnych wspomnień to pochodna tego, co zostało jakoś utrwalone i odtworzone – zapisane, opowiedziane, uwiecznione na zdjęciach czy filmach. Zrelacjonowanie wspomnienia wtłacza je w pewną narrację. Każdy człowiek w specyficzny sposób posługuje się językiem: ma mniejszy bądź większy zasób słownictwa, dysponuje określonym stylem wypowiedzi, nawiązuje do pewnego kodu kulturowego (mitów, metafor, przysłów, itd.). Wszystko to rzutuje na sposób, w jaki opisuje swe doświadczenia. Na przykład pisarz, który wypracował własny, charakterystyczny dlań styl literacki, w opisach chętnie sięgający do nietypowych zestawień pojęciowych, przyzwyczajony do wplatania wyobrażeń we własne opowieści i przerysowywania przedstawianych postaci tak, by były szczególnie wyraziste, przedstawi dane zdarzenie zupełnie inaczej niż jakakolwiek inna osoba. Bogactwo językowe skorelowane jest z bogactwem przeżyć, nie odwrotnie. Odmienna perspektywa i specyficzne narzędzia (język, wyobraźnia, itd.) sprawiają, że w gronie osób opowiadających tę samą historię pojawiają się nieprzystające do siebie narracje. To, co opowiedziane wtapia się we wspomnienie, scala się z nim i nadaje mu nowy kształt (owo wspomnienie aktualizować się może wielokrotnie). Jak dalece każdy z nas może współformować własne wspomnienia? Załóżmy, że przytoczony jako przykład pisarz jest niezwykle kreatywny zwłaszcza, kiedy relacjonuje zdarzenia z własnego życia. Być może wydarzenia, które opisuje nie były aż tak barwne, intensywne czy absurdalne. Niemniej, gdy ktoś zapyta go, czy mógłby opowiedzieć o jakiś własnych, ciekawych doświadczeniach, będzie w stanie przytoczyć ich wiele. „Nienormalnie” wiele, można by

rzec, ponieważ w porównaniu do podobnych wspomnień u innych osób będzie ich niepomiernie więcej. Zakładając, że przeciętna osoba może przedstawić trzy tego typu opowieści (być może będzie ich pięć, a nawet dziesięć), ów pisarz będzie mógł przytoczyć ich sto, a może nawet dwieście. I historie te będą niewspółmiernie bardziej wyraziste i szokujące – poza ilością wyróżniać je będzie więc również ich „jakość”.⁴⁶⁷ Można się zastanawiać, czy to w ogóle możliwe, by mieć tak bogatą historię życia. Załóżmy, że ów pisarz jest leniwym introwertykiem i domatorem. Nie podróżował częściej niż inni, nie spotkał też na swej drodze o wiele więcej osób. Skąd więc ta dysproporcja? Skąd całe to bogactwo doświadczeń, zakładając że nie są one całkowicie sfabrykowane (pisarz nie jest schizofrenikiem ani patologicznym kłamcą)? Jest to możliwe, ponieważ ów pisarz sam te opowieści stworzył – nie same zdarzenia, bo w tych faktycznie brał udział. Dokonstruował jednak do nich całą „otoczkę”, wplótł w nie barwne detale, zaakcentował niektóre sceny, a inne pominął, ukazał tylko pewne cechy i przytoczył tylko wybrane fragmenty wypowiedzi swoich bohaterów. Sam uczynił osoby ze swych opowieści wyrazistymi postaciami, być może takimi mu się jawiły gdy je poznawał, nawet jeśli innym wydawały się zupełnie przeciętne i mało interesujące.⁴⁶⁸ Wystarczyła więc odpowiednia narracja. Wystarczyło skondensować, uwypuklić pewne informacje i wówczas cała opowieść uległa zmianie. Dla osób postronnych życie pisarza jawić się może jako ekscytujące, pełne niezwykłych przygód i niezwykłych ludzi. Czy takie jest w istocie? Być może nie. Każdy przecież doświadcza różnych zdarzeń, spotyka na swej drodze różnorodne osoby. Kierkegaard podkreślał, że „jeżeli się (...) należy do «sektę czytaczy», jeżeli się w ten, czy inny sposób wyróżnia jako

⁴⁶⁷ Przykładem może tu być opis autorstwa H. Millera: „Był jeszcze (...) opryszek z Yorkville (...) o wrażliwości starej piły (...). Sprawiał wrażenie człowieka całkowicie apatycznego, o pryszczatym ryju starego knura, jeżącym się od twardej jak drut szczeciny; był taki łagodny i czuły, że gdyby przebrał się za kobietę, nigdy nie podejrzewalibyście, iż jest zdolny przyprzeć faceta do ściany i dać mu niezgorszy wycisk. (...) Podobnych przyjaciół (...) miałem około pięćdziesiątki.” H. Miller, *Różoukrzyżowanie. Sexus*, przeł. L. Ludwig, Noir Sur Blanc, Warszawa 2003, s. 23. A. Nin określiła Millera jako człowieka, którego życie oszałamia. Jako człowieka, który „żyje zbyt intensywnie, zbyt nieokrzesanie, (...) czerpie z życia za wiele, niczym postać Dostojewskiego.” A. Nin, *Dziennik 1931-1934*, przeł. B. Cendrowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2012, s. 32.

⁴⁶⁸ Zobrazować tego typu dysproporcję może kolejny cytat z prozy H. Millera: „Dobry Boże, mnie takie rzeczy nigdy nie spotykają. Gdyby ktoś inny opowiedział mi tę historię, nie uwierzyłbym. Całe twoje życie zdaje się składać właśnie z takich incydentów. Dlaczego tak się dzieje, możesz mi wytłumaczyć? (...) Wiem, że jestem facetem dosyć ostrożnym. Tymczasem ty jesteś otwarty na wszystko – chyba w tym tkwi cała tajemnica. Poza tym ludzie bardziej cię ciekawią niż mnie. (...) Tak często mi opowiadasz jak dobrze się bawiłeś – po moim wyjściu. Ale jestem pewien, że nic takiego, co mi potem relacjonujesz, nie spotkałoby mnie, nawet gdybym czuwał przez całą noc... (...) ty zawsze dostrzegasz coś interesującego w kimś, kogo większość z nas by zignorowała.” H. Miller, *Różoukrzyżowanie. Sexus*, s. 44.

pilny i uważny czytelnik, rośnie możliwość zostania jakimś tam pisarzem.⁴⁶⁹ Kreatywność, skłonność do rozbudowanej narracji i bogata wyobraźnia ukształtowane, na przykład, za sprawą obcowania z literaturą z pewnością mają wpływ na możliwość zostania „opowiadaczem”, osobą w znacznym stopniu kreującą opowieść o własnym życiu. Można by rzec, że człowiek opowiada historie ze swego życia (również te przekoloryzowane jak i całkiem zmyślane) tyle razy, że stają się one jego integralną częścią.⁴⁷⁰

Człowiek jest zależny od czynników zewnętrznych, od zastanej sytuacji. Niemniej w obrębie tej sytuacji ma możliwość (współ-)kreowania zdarzeń. Nadawania kształtu historii własnego życia. Może to czynić interpretując przeszłe wydarzenia, nadbudowując nad nimi pewne sensory i ingerując w ich treść za pomocą wyobrażeń. Wyobrażenia mogą jednak również rzutować na to, co aktualnie postrzegane, wpływać na perspektywę. Osoba, która zainteresowała się impresjonizmem i z zafascynowaniem przez wiele godzin oglądała dzieła, na przykład, Claude’a Moneta może w słoneczny dzień spojrzeć na konary drzew, zmrużyć oczy i dostrzec coś na kształt impresjonistycznego obrazu – serię barwnych, nieco rozmytych plam. Nie zobaczyłaby i nie zinterpretowałaby tego właśnie w taki sposób, gdyby wcześniej nie zapoznała się z takim, a nie innym stylem malarskim. Ów schemat nieustannie się zapętla. To, co poznajemy wpływa na to, jak postrzegamy świat, a to jak postrzegamy świat wpływa na to, w jaki sposób go rozumiemy, jak go interpretujemy. Określona interpretacja z kolei (znów) wpływa na sposób postrzegania. Niezwykle ciekawym jest w tym kontekście wpływ tworców kultury na ludzką perspektywę. Siła ich oddziaływania jest zależna od wrażliwości i wyobraźni, a te z kolei rozwijają się (między innymi) pod wpływem obcowania z dziełami. Osoba pozostająca pod wpływem przeczytanych powieści przygodowych może postrzegać siebie jako bohatera mierzącego się z całą serią zdarzeń-przygód. Entuzjasta *Alchemika* autorstwa Paula Coelho będzie być może poszukiwał w świecie zewnętrznym swoistych „znaków”, które wskażą mu „właściwą drogę”. Specyficzna perspektywa kształtuje się za sprawą poczucia bycia kimś na kształt bohatera.

⁴⁶⁹ S. Kierkegaard, «*Pierwsza miłość*». *Komedia w jednym akcie Scribe’a w przekładzie J. L. Heiberga*, przeł. J. Iwaszkiewicz, [w:] tegoż, *Albo – Albo*, T. 1, PWN, Warszawa 1976, s. 279-280.

⁴⁷⁰ Schemat ów ukazany został w filmie Tima Burtona pt. *Duża ryba*. Na tego typu specyfikę biografii jako opowieści wskazał również Tadeusz Boy-Żeleński, gdy pisał, iż „Proust prawie nie ma biografii, przynajmniej zewnętrznej. Cały mieści się w historii swojej myśli, swojego dzieła.” T. Żeleński (Boy), *Od tłumacza*, [w:] M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu. W stronę Swanna*, przeł. T. Żeleński (Boy), Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 5. Podkreślał przy tym, że: „zainteresowanie płynie nie ze zdarzeń, ale z perspektyw, jakie nam Proust umie pokazać (...)”. Tamże, s. 15.

„Człowiekowi uważającemu, że zajmuje w świecie niezwykle miejsce, świat wydaje się czymś niezwykłym⁴⁷¹” – twierdził Sartre. Z tego samego powodu „uczuciem, które nie opuszcza włamywacza jest strach, że ktoś go zobaczy; ten strach sprawia, że (...) wszystko jest pułapką.⁴⁷²” Po obejrzeniu filmu sensacyjnego ktoś być może będzie się przez pewien czas czuł jak postać uwikłana w intrygę, zwłaszcza jeśli niejako „w tle” słuchać będzie określonego typu muzyki (w tym kontekście niebagatelna jest rola nastroju⁴⁷³). Szczególnie podatnymi na tego typu wpływ wydają się być dzieci, chętnie wcielające się w ramach zabawy w ulubione, fikcyjne postaci. Pojawia się u nich bowiem tęsknota za światem wykraczającym poza to, co określa się mianem „realne”. Tęsknota za czymś, czego bezpośrednio się nie przeżyło, ale czego doznało się za pośrednictwem jakiejś opowieści (nie sposób tęsknić za czymś, czego się w jakiś sposób nie poznało, odnośnie czego nie można by mieć choćby wyobrażenia⁴⁷⁴). Tęsknota za czymś intensywnym, wyrazistym i niezwykłym.

Henry Miller pisał, że to, co prezentowane w książkach jest niczym w porównaniu do tego, co zaoferować może samo życie⁴⁷⁵. Podkreślał jednak, że aby „coś się wydarzyło potrzebny jest odpowiedni klimat. A jeśli takiego klimatu nie ma, człowiek sam go stwarza.⁴⁷⁶” Życie (zewnętrzne okoliczności, to co napotkane) może „sprezentować” tylko pewien zasób materiału. Istotnym jest co się z tym materiałem zrobi, jaką postawę się względem niego przyjmie. Jak pisała Nin: „Tyle znajdziemy w życiu niezwykłości, ile jest w nas buntu przeciwko zwyczajności. (...) Nie można przeżywać niezwykłych przygód w kapciach.⁴⁷⁷” Człowiek sam musi stworzyć sobie rzeczywistość, w której będzie mógł żyć

⁴⁷¹ J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 253.

⁴⁷² Tamże, s. 346. Za sprawą określonych emocji, nastroju i nastawień człowiek konstytuuje świat w określony sposób. „W (...) smutku będzie to taki świat, który-już-niczego-od-nas-nie-chce, (...) korelatem świadomości-w-smutku jest zubożenie, posępność, brak oczekiwań (...)” R. Abramciów, *Emocja jako odpowiedź na wartość. Psychologiczne aspekty teorii emocji Jeana Paula Sartre’a*, WN Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2015, s. 89.

⁴⁷³ Według Sartre’a emocje konstytuują pewien „magiczny świat”. „Świadomość nie ogranicza się do wprojektowywania znaczeń emocjonalnych w świat, który ją otacza: ona żyje nowym światem, który właśnie sobie ukonstytuowała.” J. P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, s. 82.

⁴⁷⁴ Czy możliwa jest tęsknota za czymś, czego się nie doświadczyło? Jeśli, zgodnie z definicją Słownika Języka Polskiego, jest to uczucie skorelowane z rozłąką, brakiem lub utratą, to wydaje się, że nie. Jeśli jednak uzna się tęsknotę za silną chęć osiągnięcia czegoś, wówczas pojęcie to zdaje się być tu na miejscu. W takim kontekście można by sensownie mówić, na przykład, o tęsknocie wywołanej wyobrażeniem przeszłości, której nigdy nie było (której się nigdy nie doświadczyło, która nie została zrealizowana, ale która „zaistniała” niejako jako forma „wstecznej” projekcji, jako korelat wyobrażeń na temat tego „co by było gdyby”).

⁴⁷⁵ Por. H. Miller, *Różoukrzyżowanie. Nexus*, przeł. M. Kłobukowski, Noir Sur Blanc, Warszawa 2003, s. 224.

⁴⁷⁶ Tamże, s. 29.

⁴⁷⁷ A. Nin, *Dziennik 1934-1939*, s. 221.

i swobodnie oddychać, ulepić świat na swoją miarę. Podobną myśl odnaleźć można i u Ingardena:

Człowiek (...) wytwarza sobie pewną zupełnie nową rzeczywistość lub, jakby może ktoś chciał powiedzieć, *quasi-rzeczywistość*.⁴⁷⁸ Ta nowa rzeczywistość, przynależna do człowieka, tworzy dlań pewnego rodzaju atmosferę konieczną do nadania jego życiu nowego sensu i nowego znaczenia, które w ten sposób przekształca każdy jego czyn i całą jego rolę w świecie (...).⁴⁷⁹

Szczególnie wyraźnie odznacza się ów schemat w przypadku osób związanych ze sztuką – artystów, twórców, takich jak pisarze czy malarze. Śledząc życiorysy wielu spośród nich można odnieść wrażenie, że ich doświadczenia były niezwykle intensywne, bogate i przesycone skrajnymi emocjami. Możliwe, że ciekawe, a czasem wręcz kontrowersyjne życie było pochodną wielkiej wrażliwości, wyobraźni i potrzeby twórczej (a może wcale nie było „ciekawe”, a tylko zostało „ciekawie” opowiedziane). Osoby, które „widzą więcej i czują więcej” oraz mają skłonność do tego, by kreować – czy to wyobrażone postaci, zdarzenia czy światy, będą postrzegać to, co wokół jako intensywne (fascynujące, przerażające, piękne albo obrzydliwe). Zdolne są do tego, by potraktować to, co zastane jako materiał, który można uformować, przekształcić, i któremu nadać można odmienne, niż dotychczas przyjęte (bądź narzucone), znaczenie. Bogactwo różnorodnych doświadczeń odnaleźć można również w relacjach podróżników, którzy mieli możliwość zetknięcia się z odmiennymi kulturami, a więc i odmiennymi perspektywami i narracjami. Aby uzmysłwić sobie genezę ludzkiej potrzeby kształtowania własnej historii nie trzeba jednak sięgać do tak barwnych przykładów. Wystarczy przyglądnąć się zachowaniom „zwykłych” ludzi. Wyposażanie i ozdabianie domów, zaopatrywanie się w różnorodne „akcesoria”, czy choćby dobór ubioru – wszystko to ma charakter nie tylko użytkowy. Nie służy też wyłącznie zaspokojeniu jakiejś potrzeby estetycznej, potrzeby obcowania z tym, co uważa się za piękne. Wszystko to wiąże się z kreacją własnego wizerunku prezentowanego sobie i *innym*. Działalność ta skierowana jest jednak na otoczenie, czyli na to, co względem człowieka zewnętrzne. Choć taka aktywność wplata się w historię życia,

⁴⁷⁸ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, przeł. D. Gierulanka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 29-30.

⁴⁷⁹ Tamże, s. 24.

stanowi zaledwie „fasadę”, tło, słowem: dekorację. Kształtowanie własnej historii życia zasada się bowiem nie tylko na ingerencji w to, co zewnętrzne. To nie zewnętrzne „rekwizyty”, ale wewnętrzne nastawienia najmocniej wpływają na kształt historii życia.

Ludzka wolność daje możliwość podejmowania lub zaniechania działań. Daje także możliwość przyjmowania różnych perspektyw oraz projektowania własnej przyszłości, jak i przeszłości. Umożliwia nieustanną reinterpretację zdarzeń i zachowań, zarówno własnych, jak i cudzych. Tego typu zabiegi wymagają jednak posiadania pewnej wiedzy i „umiejętności”. Fundamentem jest tu samoświadomość i zdolność do rozpoznawania tego, co Sartre określał mianem złej wiary, czyli schematów samooszukiwania się w kwestii granic własnej wolności. Rozpoznawanie własnych nawyków, zaadaptowanych schematów ukształtowanych przez społeczeństwo i najbliższe otoczenie, słowem zdolność do analizowania własnych decyzji i zachowań z pewnego „metapoziumu” pozwala odnieść się do tychże schematów w negatywny albo pozytywny sposób. Zapoznanie się z odmiennymi perspektywami, narracjami, czy systemami wartości pozwala na poszerzenie własnych horyzontów poznawczych i daje szansę na zmianę (najbardziej wyrazistym przejawem wolności jest zdolność do negacji – przyjęcia odmiennej perspektywy i zmiany decyzji). Aby mieć taką możliwość trzeba jednak być świadomym istnienia innych perspektyw i nie postrzegać ich jako skrajnie niedostępnych (choćby poznawczo). Konieczne jest również zaakceptowanie siebie jako istoty wolnej i zmiennej. Postrzeganie siebie jako „raz na zawsze” ukształtowanej osoby (na podobieństwo przedmiotu) uniemożliwia świadomą ingerencję we własną historię, utrudnia kreowanie samego siebie. Proces taki wiąże się z pewną wrażliwością. By móc współtworzyć własną historię życia potrzebne są odpowiednie narzędzia, a są nimi przede wszystkim wyobraźnia i bogactwo językowe umożliwiające rozbudowaną narrację (nasze myśli mają bowiem charakter werbalny, również zdolność do przekazywania innym własnych doświadczeń ma charakter językowy). Pomocna wydaje się również znajomość pewnych schematów pamięciowych (na przykład genezy powstawania fałszywych wspomnień czy świadomość, iż najbardziej dostępne są te wspomnienia, które zostały opowiedziane innym). Największy wpływ na rozwój wyobraźni i zdolności językowych ma obcowanie z dziełami kultury, przede wszystkim literaturą. Współcześnie człowiek najchętniej sięga do dzieł kultury, które można określić jako łatwe w odbiorze, takich jak filmy i seriale. Nie wymagają one wzmożonego

zaangażowania i, w porównaniu do dzieł literackich, mogą być w krótkim czasie przyswojone. Największą popularnością cieszą się historie dramatyczne, pełne przygód i nieoczekiwanych zwrotów akcji. Znamienne jest też ogromne zainteresowanie grami komputerowymi, które może być wynikiem chęci wtopienia się w „inny świat”, doświadczenia intensywnego *quasi*-życia, bycia bohaterem interesującej opowieści. Potrzeba intensyfikacji własnych doznań (choćby w sposób pośredni, poprzez identyfikację z jakimś bohaterem) jest więc w człowieku czymś nieustannie obecnym. Mimo to obcowanie z literaturą (zwłaszcza literaturą piękną), która zdaje się być (w tym kontekście) najbardziej efektywnym narzędziem umożliwiającym rozwój wrażliwości, wyobraźni i zdolności językowych, jest w dużej mierze dyskredytowane jako „strata czasu” i uznawane, co najwyżej, za formę rozrywki. W efekcie osoby bagatelizujące, a wręcz deprecjonujące wartość tego typu tekstów (jako pozornie nieużytecznych w codziennym życiu) i rezygnujące z sięgania doń pozbawiają się szansy na rozwinięcie zdolności⁴⁸⁰, które mogłyby pomóc im nadać kształt historii własnego życia.

Zakładając, że człowiek ma możliwość współkształtowania własnej historii należy również założyć, że jest za nią odpowiedzialny. Osoba, która z niezadowoleniem określa swoje życie jako „nudne”, w gruncie rzeczy przerzuca odpowiedzialność zań na jakieś czynniki zewnętrzne – nieciekawą pracę, sytuację materialną, rodzinę, a nawet państwo (co przejawia się, między innymi, w sformułowaniach typu: „w takim kraju nie ma szans na rozwój”). Nie oznacza to jednak, że życie może być pozbawione elementów powtarzalnych, czy monotonnych (nudnych). Chodzi jedynie o to, że rozczarowanie życiem ocenianym negatywnie (na przykład jako monotonne) przy jednoczesnym zaniechaniu wprowadzenia w jego obręb zmian (bo „takie jest życie i nic na to nie poradzę”) naznaczone jest swoistą hipokryzją. Taka argumentacja przypomina opisany przez Sartre’a schemat kształtowania się złej wiary. Jest to wygodna ucieczka od wolności. Wolności, która na tym gruncie oznacza

⁴⁸⁰ Powszechnym zjawiskiem jest również, powiązane z tym, bagatelizowanie konsekwencji wynikających z braku rzetelności w używaniu języka. Przykładem może być sytuacja, z którą zetknęłam się przy okazji prowadzenia zajęć z filozofii dla studentów z I roku studiów licencjackich na kierunku Etyka. Studenci nie potrafili odpowiedzieć na pytanie: „Co to znaczy rozumieć jakieś pojęcie, rozumieć jakieś słowo?”. Względem własnej niewiedzy przyjęli dosyć ciekawą postawę – zapytali po co właściwie mają się nad tym zastanawiać, skoro każdy z nich mniej więcej wie co to znaczy „coś rozumieć”, tylko nie potrafi tego wytłumaczyć. Zaskakująca jest nie ich niewiedza (której uświadomienie sobie jest pierwszym krokiem do tego, by wiedzę zdobyć), ale zupełna obojętność względem własnych ograniczeń (w tym przypadku językowych) i bezrefleksyjne użycie słowa, którego znaczenia nie potrafiło się wyjaśnić.

możność uczynienia ze swoim życiem co tylko się zechce (włącznie z zanegowaniem go), choć w obrębie pewnej zastanej sytuacji. Zakłamanie jest tu więc założeniem, że życie jest czymś, co się człowiekowi przydarza i na co nie ma się żadnego wpływu⁴⁸¹.

Kształtowanie historii własnego życia nie jest tu rozumiane jako forma fałszowania prawdziwych doświadczeń. Nie chodzi o kreowanie „urojonego życia”, jakiejś iluzji podobnej tym, które przedstawiane są w obrębie takich gatunków jak fantastyka czy *science fiction*. Analogicznym jest przypadek kształtowania wspomnień. Wspomnienia nie są identycznym czy choćby adekwatnym „odbiciem” zdarzeń, podlegają interpretacji, wchodzące w ich obręb szczegóły ulegają zapomnieniu, a luki zostają wypełnione zgodnie z pewnym schematem (przez elementy najbardziej prawdopodobne). Sartre zauważał, że niektóre zdarzenia mogą być bodźcem do diametralnej zmiany perspektywy, odkryć nie uwzględnianą dotąd interpretację własnej przeszłości⁴⁸². Wspomnienia są zniekształcane i mogą podlegać dalszym zmianom, jest to zjawisko naturalne. O fałszywym wspomnieniu można mówić dopiero wówczas, gdy dane wspomnienie nie ma żadnego zakorzenienia w tym, co wydarzyło się rzeczywiście. Zaadaptowanie cudzej opowieści o wydarzeniu, które nigdy nie miało miejsca (przede wszystkim z lat wczesnodziecięcych) jest najczęstszym powodem powstania fałszywego wspomnienia. Urojenia osób chorych psychicznie (na przykład schizofreników) również stają się fałszywymi wspomnieniami. Można się zastanawiać czy u takich osób można mówić o „fałszywej” (urojonej, sfabrykowanej, bo nie zakorzenionej w rzeczywiście zaistniałych zdarzeniach) historii życia. Rozbieżność pomiędzy doświadczaną przezeń historią życia a historią życia ujętą przez osoby trzecie (historia pacjenta spisana przez lekarza czy biografia) byłaby tu ogromna. Ów hipotetyczny przypadek ukazuje jak dalece te dwa rodzaje historii (tego samego) życia są do siebie niesprowadzalne. Niemniej są one ze sobą nieuchronnie powiązane. Rozpatrywanie tych dwóch różnych historii życia jest jak odmienne ujmowanie pamięci. Można analizować pamięć jako pewien proces (w obręb którego wchodzi kodowanie, odtwarzanie, itd.) albo jako sumę zapisanych informacji, swoisty zbiór wspomnień („pudełko” zawierające

⁴⁸¹ Spoglądając retrospektywnie na własne doświadczenia warto zadać sobie pytanie czy dostępny w obrębie pamięci materiał byłby wystarczający do stworzenia obszernej powieści i czy takowa powieść byłaby ciekawa.

⁴⁸² Por. J. P. Sartre, O. Todd, *Jean-Paul Sartre on His Autobiography: An Interview with Olivier Todd*, “The listener”, nr 6, 1957, s. 916.

określone elementy). Te dwa ujęcia pamięci, choć bardzo różne, nakładają się na siebie i nie sposób rozpatrywać ich jako niezależnych. Podobnie jest z historią życia.

5. Teksty autobiografizujące i biograficzne autorstwa Sartre'a

5.1. Autobiografia i powieść autobiografizująca

W jednym ze swych tekstów filozoficznych Sartre opisał przebieg procesu przypominania sobie czyjejś twarzy (na przykład oblicza przyjaciela). Najpierw pojawia się niezbyt wyraźne i ubogie w szczegóły wyobrażenie. By obraz ów uzupełnić sięgnąć można po fotografię. Fotografii brak jednak „życia”, oddaje ona przede wszystkim zewnętrzne cechy fizjonomii przyjaciela. Można wówczas skorzystać z jego wizerunku przedstawionego w postaci karykatury. Stosunek części twarzy jest na niej nieproporcjonalny, rysy są zniekształcone, a jednak na rysunku ukazane jest coś, czego brakowało na fotografii – jakiś wyraz, jakies życie.⁴⁸³ Na wizerunek kreowany w obrębie autobiografii składają się podobne elementy – wyobrażenia na temat własnej osoby, fakty z życia oraz przerysowania, które uwypuklają specyficzne cechy czy preferencje.

Sartre napisał dwa teksty o charakterze autobiograficznym: *Mdłości* w 1938 roku oraz *Słowa* w roku 1964. *Słowa* to dzieło (przez interpretatorów określane najczęściej jako powieść autobiograficzna) skupiające się przede wszystkim na latach dziecięcych. *Mdłości* dotyczą okresu młodości. Zawierają wiele osobistych odniesień. Podstawą niektórych emocjonalnych doznań głównego bohatera *Mdłości* – Roquentina, były Sartre'owskie wspomnienia (przede wszystkim książek, które czytał). Ponadto wypowiedzi i przemyślenia bohaterów stanowią odbicie jego rozważań.⁴⁸⁴ Pojawiają się też rzeczy i stworzenia, które przerażały go w młodości: kraby⁴⁸⁵, drzewa, woda, czy rozgnieciona palcem mucha⁴⁸⁶. Sartre

⁴⁸³ Por. J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 39-40.

⁴⁸⁴ Por. J. Trznadel, *Wolność niezbędna i przeklęta*, [w:] J. P. Sartre, *Mdłości*, s. 12.

⁴⁸⁵ W wieku około lat trzydziestu Sartre próbował meskaliny, co zaowocowało licznymi halucynacjami, pośród których pojawiły się wizje przerażających krabów i insektów. Sartre całe życie unikał będzie jedzenia krabów i owoców morza (tak podobnych do insektów) przypominających mu o tamtych doświadczeniach. Por. S. Z. Charmé, *Vulgarity and Authenticity...*, s. 33, 92.

⁴⁸⁶ Por. J. P. Sartre, *Słowa*, s. 119-120. Jako dziecko Sartre zawiesił palec nad muchą i wyobrażał sobie, że jest siłą decydującą o jej losie; napajał się jej „lękiem” – dowodem własnej „potęgi”. Gdy ją zabił, uświadomił sobie, że wraz z jej śmiercią zniknął jedyny świadek jego „potęgi”. Mały Sartre z oprawcy przekształcił się wówczas (pośrednio) w ofiarę. Por. tamże, s. 197-198.

przyznawał: „Byłem Roquentinem, ukazałem w nim bez ogródek kanwę swojego życia; a jednocześnie byłem sobą, wybranym kronikarzem.⁴⁸⁷”

Sartre zastrzegał jednak: „To, com napisał jest fałszywe. Prawdziwe. Ani prawdziwe, ani fałszywe, jak wszystko, co piszemy (...) o ludziach.⁴⁸⁸” Oznacza to, że względem tekstów autobiograficznych trzeba zachować pewną dozę nieufności. Traktować je należy jako wskazówki, zdające sprawę raczej ze specyficznego sposobu ujmowania siebie i własnej historii, niż będące adekwatną wykładnią zaszłych – w obrębie dotychczasowego życia – zdarzeń.

Mdłości

Jednym z głównych wątków *Mdłości* jest próba ukazania rzeczywistości (zarówno natury, jak i przedmiotów nieożywionych) jako nieustannie rozrastającej się mnogości otaczających człowieka elementów.⁴⁸⁹ Różnorodność świata przedmiotów (tego, co później określi Sartre jako byt-w-sobie) narzuca się bohaterowi w sposób bezpośredni. Odczuwa on to, co wokół, jako przypadkowe⁴⁹⁰ i nieuporządkowane bogactwo pozbawione uzasadnienia (to, co istnieje nie istnieje w sposób konieczny). Dane mu jest obcować z narastającym chaosem wrażeń⁴⁹¹. Dostrzega, że świat (rzeczy) nie posiada jakiejś racji, czy głębszego sensu. W świecie nie istnieją kategorie. Nie jest uporządkowany. Jest absurdalny. Dopiero ludzkie spojrzenie (sfera tego, co określi Sartre później jako rzeczywistość-ludzka) nadaje mu sens.

⁴⁸⁷ Tamże, s. 201.

⁴⁸⁸ Tamże, s. 54.

⁴⁸⁹ „Sartre (...) doskonale rozumiał (...) zasadę (...) kolejnych zbliżeń do praktycznie niewyczerpywalnej rzeczywistości: owej oszłamiającej *de trop* (...) – nadmiarowości świata rzeczywistego: splocie jakości i cech.” P. Mróz, *Wstęp*, [w:] J. P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, s. 17.

⁴⁹⁰ Pojęcie „przypadkowy” [*contingence*], zarówno w odniesieniu do bytu-w-sobie, jak i bytu-dla-siebie, jest dla Sartre’a fundamentalne, wielokrotnie je rozpatruje. W sposób „magiczny” ukazuje ono, według niego, esencję egzystencji. Por. J. Colombel, *Jean-Paul Sartre...*, tome 2, s. 430. W młodości napisał nawet piosenkę o przypadkowości. Por. S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux...*, s. 200.

⁴⁹¹ Schemat ów podobny jest do sposobu percypowania świata przez mężczyznę, który wskutek zaburzeń neurologicznych, nie potrafił ujrzeć całego obrazu – dostrzegał tylko nie powiązane ze sobą detale. Patrząc na różę widział zwiniętą, czerwoną formę z podłużnym, zielonym dodatkiem. Biorąc do ręki rękawiczkę orzekał, że jest to jakaś ciągła powierzchnia, która obejmuje sama siebie, nie potrafił jednak wskazać jej zastosowania – była bez znaczenia. Por. O. Sacks, *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, przeł. B. Lindenberg, Zysk i Spółka, Poznań 1996.

Człowiek jest medium, przez które rzeczy się przejawiają. To nasza obecność w świecie mnoży powiązania (...). Do wewnętrznej pewności, że jesteśmy «odslaniającymi», dołącza się pewność, że jesteśmy nieistotni dla rzeczy, którą odslaniamy.⁴⁹²

W obrębie istnienia nie ma zróżnicowania na bardziej i mniej intensywne zdarzenia. To człowiek ujmuje je jako takie, lub nie. To ludzka perspektywa nadaje znaczenie bądź deprecjonuje pewne wydarzenia. Świadomość ludzka, (niejako z zewnątrz), narzuca rzeczom pewne określenie, ocenę. Obserwując „zmiany” rzeczywistości, narastającą wyrazistość otaczających przedmiotów (których obecność narzuca się tak uporczywie, że jest niemal nie do zniesienia) Roquentin przyznaje: „to ja jestem podmiotem tych (...) przemian⁴⁹³”.

Poczucie zbyteczności (absurdalność istnienia, brak uzasadnienia egzystencji) wywołuje u bohatera niechęć, a wręcz wstręt⁴⁹⁴. Poczucie wyobcowania i związany z nim niepokój doprowadzają go do mdłości, obrzydzenia. Skorelowana z istnieniem wolność jest więc czymś dwuznacznym – stanowi niezbędną potrzebę, ale i udrękę. Wszystkie te elementy składają się na indywidualną sytuację-w-świecie Roquentina. Zarówno on, jak i pozostali bohaterowie *Mdłości*, muszą się w jakiś sposób ustosunkować do specyficznej, osobistej sytuacji.

Przyjmują różne postawy. Samouk żyje mitem kultury jako zbioru wiedzy (sklasyfikowanych, encyklopedycznych informacji⁴⁹⁵), dlatego kształci się czytając książki w bibliotece. Zdaje się nie brać pod uwagę tego, że zasoby biblioteczne mogą być niekompletne. Model biblioteki zawierającej komplet ksiąg pojawia się u Borgesa w opowiadaniu *Biblioteka Babel*. W szafach biblioteki totalnej znajdować się miały zapisy wszelkich możliwych kombinacji dwudziestu pięciu znaków (dwudziestu dwóch liter alfabetu, przecinka, kropki i odstępu). Ich liczba, choć pokaźna, miała być skończona. W bibliotece znajdowało się więc wszystko, co można było wyrazić (włączając w to wszelkie twierdzenia, przeczenia i sformułowania bezsensowne, czy niespójne). „Nie było

⁴⁹² J. P. Sartre, *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, PIW, Warszawa 1968, s. 185-186.

⁴⁹³ J. P. Sartre, *Mdłości*, s. 33.

⁴⁹⁴ Należy pamiętać, że doświadczenia Roquentina to literacki sposób na ukazanie wyobcowania i poczucia nadmiarowości, „masywności” świata przedmiotów i przyrody. Nieuprawnionym jest przypisanie Sartre’owi „masochistycznej (...) nienawiści do wszystkiego, co materialne, co cielesne.” T. M. Jaroszewski, *Propozycje krytyki egzystencjalnej*, [w:] J. P. Sartre, *Czym jest literatura?...*, s. 22.

⁴⁹⁵ Podobne zafascynowanie sklasyfikowaną, encyklopedyczną wiedzą wykazywał sam Sartre, który spędził dzieciństwo w bibliotece. Por. J. P. Sartre, *Słowa*, s. 39-40.

osobistego czy światowego problemu, którego szczegółowe rozwiązanie nie istniałoby: w którymś sześcioboku. Wszechświat był usprawiedliwiony (...).⁴⁹⁶” Ludzie poszukujący opisów swoich własnych historii (zainteresowani zwłaszcza mającymi dopiero nastąpić zdarzeniami) zdawali się zapominać jednak, że prawdopodobieństwo ich odnalezienia jest równe zeru. Systematyczne przeglądanie kolejnych ksiąg nie przynosiło zazwyczaj żadnych odpowiedzi, bo czas poszukiwań każdego człowieka był ograniczony.

Sartre’owski Samouk wstrzymuje się z ostatecznymi rozstrzygnięciami w obrębie własnych rozważań do czasu, gdy jego edukacja zakończy się. Formułuje (tymczasowe, robocze) maksymy, których prawdziwość przyjmuje za sprawą zgodności z pozostałymi. Myśli schematycznie, uogólnia – młodość jest dla niego piękna, a starość mądra. Jego przemyślenia to cytaty, zapożyczenia. Brak mu krytycyzmu, samodzielności w myśleniu. Przyswaja lektury w kolejności alfabetycznej. Pozbawia się więc możliwości dokonania wyboru, pominięcia treści, które go nie interesują.

Zagadnienie wolności i możliwości dokonywania wyborów jest dla Sartre’a istotne. Tymczasem wolność w *Mdłościach* jest, przede wszystkim, „wolnością od” – od zobowiązań, konieczności przebywania z ludźmi, itd. Roquentin nie zdecyduje się na zbudowanie długotrwałej, wiążącej relacji. Nie ma żony ani dzieci, nie utrzymuje kontaktu z rodziną. Nie pracuje. Podobnego wyboru dokonał sam Sartre, który wielokrotnie podkreślał, że w jego życiu najważniejsze jest pisanie⁴⁹⁷.

Jedynym pozytywnym przejawem wolności w *Mdłościach* jest próba przeżycia przygody przez Roquentina oraz chęć „stworzenia” i przeżycia chwili idealnej przez Anny. Rozpatrywany przez Sartre’a mit przygody i doskonałej chwili (niemożliwych do zrealizowania) jest interesujący ze względu na rozpatrywaną tu historię życia.

Według Roquentina ujęcie jakiegoś momentu jako niezwykłego, uznanie danego zdarzenia za przygodę możliwe jest tylko wówczas, gdy patrzy się na życie jak na coś

⁴⁹⁶ J. L. Borges, *Biblioteka Babel*, przeł. A. Sobol-Jurczykowski, [w:] tegoż, *Fikcje*, PIW, Warszawa 1972, s. 69.

⁴⁹⁷ „Jedynym celem mojego życia było pisanie – stwierdzał.” H. Puszko, *Od tłumaczki*, [w:] J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei...*, s. 8. W wielu rozmowach podkreślał, że jego główne zadanie to pisać. „First I write.” J. Gerassi, *Talking with Sartre...*, s. 7. Kiedy w 1947 roku Alain Bosquet zwrócił Sartre’owi uwagę, że to niezbyt elegancko podróżować do Niemiec zaraz po wojnie, ów odparł: „Ja wybrałem bycie pisarzem, [jestem] profesjonalistą. (...) Jestem myślicielem, nie politykiem.” („Moi, j’ai choisi d’être un écrivain, un professionnel. (...) Je suis un penseur et non pas un politicien.”) A. Bosquet, *Jean-Paul Sartre*, [w:] tegoż, *La Mémoire ou l’Oubli*, Grasset & Fasquelle, Paris 1990, s. 240-241. (tłumaczenie własne)

opowiedzianego. Jest to więc możliwe retrospektywnie, w odniesieniu do przeszłości. W teraźniejszości można byłoby osiągnąć ów efekt przypisując aktualnie doświadczanej chwili znaczenie domniemane, możliwe, ale jeszcze nie istniejące. Można sobie wyobrazić, że w pewnych chwilach własne życie mogłoby nabrać jakiejś szczególnej, rzadkiej i drogocennej jakości. Czy jest to jednak możliwe? Przygoda musi mieć swój początek. Niemniej w aktualnym doświadczeniu trudno wskazać moment, punkt w którym jakieś zdarzenie się zaczyna. W życiu nie ma początków, wydarzenia płynnie w siebie przechodzą. Trudno wyznaczyć im granice (tak, jak później „pojedynczym” wspomnieniom). Początek jest czymś arbitralnym, jest określany retrospektywnie.

Roquentin podejmuje jednak próbę przeżycia przygody. Przepęnia go poczucie, że coś się wydarzy. Spodziewa się, że niczym bohater powieści rozpozna początek przygody, podąży za „znakami” (bądź przeczuciami) i pochłonie go ciąg wyjątkowych zdarzeń. Pełen lęku i oczekiwania przemierza kolejne ulice i place. Nic się jednak nie wydarza. Dociera w końcu do kawiarni, w której przez szybę dostrzega znajomą kasjerkę. I choć próbuje (retrospektywnie) zespolić podejmowane przez siebie działania jako sensowne, bo zmierzające do tego właśnie miejsca i tej właśnie osoby (która w jego mniemaniu na niego czeka, ale która nie ma możliwości dostrzeżenia jego obecności, bo ów nie wchodzi do kawiarni), to przepęnia go poczucie klęski. Próba przeżycia przygody rozczarowała go. Emocje, które mu towarzyszyły podczas tego wymyślanego „przeżycia”, choć intensywne, okazały się być zaledwie przeczuciem czegoś nieosiągalnego.

Roquentin przyznaje, że nie sposób doświadczać przygód w czasie teraźniejszym. To, co mu się przydarzało określał będzie od tej pory jako historie, zdarzenia, zajścia, ale nie przygody. Podkreślał jednak, że nawet najbardziej błahe zdarzenie może stać się przygodą jeśli zostanie odpowiednio opowiedziane.

Przygody są w książkach. I oczywiście, wszystko to, co opowiada się w książkach, może zdarzyć się naprawdę, ale nie w ten sam sposób.⁴⁹⁸ Na to właśnie nabierają się ludzie: człowiek jest zawsze opowiadaczem zdarzeń, żyje otoczony swoimi zdarzeniami

⁴⁹⁸ J. P. Sartre, *Mdłości*, s. 72.

i zdarzeniami innych, wszystko, co się z nim dzieje widzi poprzez nie; i usiłuje przeżywać swoje życie tak, jakby je opowiadał.⁴⁹⁹

Opowiedziane życie ulega zmianie. Przedstawiamy wydarzenia w przeciwnym kierunku niż się one dzieją. Tylko pozornie zaczynamy od początku. Faktycznie opowiadamy bowiem „od końca”, punktem wyjścia jest aktualna perspektywa, przez pryzmat której snujemy historię. Ów koniec, choć niewidoczny, jest obecny. To on nadaje znaczenie początkowi. Za jego sprawą opisuje się poszczególne chwile w takim, a nie innym porządku. Muszą one zostać „poprowadzone” tak, by doprowadziły do określonego punktu, nadając mu ustalone już znaczenie. Słuchając opowieści odnosi się wrażenie, że jej bohater przeżył wszystkie ukazane w niej szczegóły jakby były to obietnice zapowiadające przygody, pozostając jednocześnie ślepy i głuchy na wszystko to, co z przygodą nie miało związku. Życie nie przebiega w ten sposób. Poszczególne chwile nie porządkują się w obrębie aktualności tak, jak chwile, które sobie przypominamy.

Podobnie trudnym do osiągnięcia okazało się stworzenie w aktualności chwili doskonałej, o czym przekonała się inna z bohaterek *Mdłości* – Anny. Jej wiara w istnienie sytuacji uprzywilejowanych ukształtowała się pod wpływem lektury *Historii Francji* Micheleta. Poszczególne tomy zawierały w swym obrębie po kilka rycin, które przedstawiały niektóre spośród opisywanych zdarzeń. Ponieważ rycin było niewiele Anny uznała, że przedstawiać muszą sytuacje wyjątkowe, wyróżnione. Wyobraziła sobie, że również w życiu istnieć muszą analogiczne, szczególnie rzadkie sytuacje (na przykład śmierć czy miłosny akt). Kiedy pewne zewnętrzne okoliczności (kolor nieba, promień słońca oświetlający dany przedmiot) uznała za odpowiednie tło, należało wykonać szereg określonych gestów, wypowiedzieć konkretne słowa, by stworzyć wyjątkową chwilę. Sama sytuacja była dla niej niczym materia, który należało dopiero odpowiednio uformować.

Sartre zauważał możliwość „magicznego” oddziaływania na świat (otoczenie) za sprawą gestów. Podkreślał, że nie sposób realnie go przekształcić, ale zmieniając własne nastawienie można przekształcić sposób, w jaki się on jawi, wpłynąć na jego „obraz”. Kiedy (jak w bajce La Fontaine’a) uznam winogrona, których nie mogę dosięgnąć za zielone i niesmaczne, poniekąd ukonstytuuję je jako takie. Tego typu zachowania porównywał Sartre

⁴⁹⁹ Tamże, s. 74.

do „zaklęć”.⁵⁰⁰ Postawa Anny, kreującej doskonale chwile, przypomina pełne „magicznych” (symbolicznych) gestów, zaklinanie świata wokół.

Kreowanie chwil nie jest łatwe. Trudność wiąże się z rozbieżnością oczekiwań i wyobrażeń samej Anny oraz osób, które miały być częścią „przedstawienia”. Roquentin, będący współuczestnikiem takich chwil, czuł na sobie ciężar odpowiedzialności (powodzenie przedsięwzięcia leżało w jego rękach). „Szamotał się” pośród rytuałów, które wymyślała Anna, nie mógł ich zrozumieć. Nie potrafił zgadnąć czego się od niego oczekuje, by potem poprawnie odegrać swoją rolę. Finalnie Anna uznaje, że nie ma doskonałych chwil. Można jedynie grać człowieka przeżywającego doniosłą chwilę tak, jak gra się kogoś przeżywającego przygody. I podobnie jak w przypadku przygód, jako uprzywilejowane można określać tylko sytuacje z przeszłości.

Porządek przeszłości wiąże się z pewną wiedzą, „znajomością rzeczy”. Nie jest to już porządek otwarty ku niewiadomej. W tym znaczeniu wszelka opowieść o życiu jest historyczna i jako taka niewspółmierna życiu, z którego zdaje sprawę. Treść historii rozgrywa się w „zamkniętym kole”. Próba przekroczenia tego ograniczenia może być zapis myśli w postaci monologu wewnętrznego jako potoku chaotycznych refleksji (najbardziej wyrazistym przykładem jest zabieg literacki określany jako „strumień świadomości” zastosowany przez Jamesa Joyce’a w *Ulissesie*). Ukazuje się wówczas czytelnikowi nie rzeczy same, ale treść przemyśleń podmiotu widzącego owe rzeczy w specyficzny sposób. Słabością tego typu zabiegu jest to, że nie sposób owego strumienia świadomości „sprowadzić do następstwa słów – choćby zdeformowanych⁵⁰¹”. W *Mdłościach* Sartre stara się ukazać nieprzerwaną ciągłość myślenia, nawet jeśli dzieje się to kosztem ciągłości treści. Zabieg ów podjęty został przezeń tylko na kilku stronach⁵⁰², większa część tekstu poświęcona jest bowiem opisowi postrzeżeń głównego bohatera i jego relacji z innymi (a właściwie trudnościami w ich nawiązywaniu).

Poczucie odosobnienia uniemożliwia Roquentinowi nawiązanie kontaktu z innymi ludźmi. Zdaje on sobie sprawę, że upodobnienie się do „typu” zabija indywidualność. W sposób symboliczny ukazał to Sartre w jednej ze scen w kawiarni, kiedy pan Achille wypowiada do kelnerki nie pasujące do kontekstu, a więc oburzające słowa (nazywa

⁵⁰⁰ Por. J. P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, s. 74-75.

⁵⁰¹ J. P. Sartre, *Czym jest literatura?...*, s. 295.

⁵⁰² Por. J. P. Sartre, *Mdłości*, s. 146-150.

ją „biedną dziewczyną”). Siedzący naprzeciw Roquentin czuje, że są podobni – równie samotni i nie rozumiani. Niefortunny komentarz zmienia atmosferę, wprowadza między gości napięcie. Dopiero wypowiedź wchodzącego doktora, który nazywa pana Achille „starym bzikiem”, przywraca poprzedni ład. Pan Achille wydaje się być kontent – został określony, usprawiedliwiony, poddał się ocenie spojrzenia człowieka doświadczonego⁵⁰³. Roquentin wstydzi się jego postawy, wie że ów został oszukany, stał się igraszką cudzego spojrzenia. Został przekształcony w jeden z typowych przypadków, można go teraz sprowadzić do kilku ogólnych pojęć. Cokolwiek nie zrobi, nie może już nikogo zaskoczyć, przecież to „stary bzik”. Absurdalność cudzych zachowań napaja niepokojem. Słowa wariata są absurdalne względem sytuacji, w której się znajduje, ale przestają być absurdalne w stosunku do jego choroby, obłąkania.

Własny wizerunek skorelowany jest ze spojrzeniem *innego*. Nawet Roquentin, który stara się uciec od relacji z ludźmi postrzega siebie przez pryzmat ocen innych. Przygląda się w lustrze własnej twarzy (dostrzegając jak jest obca i, w przeciwieństwie do twarzy *innych*, pozbawiona sensu⁵⁰⁴) i uznaje ją za brzydką, bo tak mu powiedziano. Bierze pod uwagę, że być może nie rozumie własnej twarzy, ponieważ żyje samotnie, w odosobnieniu. „Ludzie mający towarzystwo przywykli widzieć się w lustrze takimi, jakimi widzą ich przyjaciele⁵⁰⁵” – podkreśla. Nawet kiedy staje przed cudzym portretem ma wrażenie, że jest oceniany. Namalowane oczy zdają się go osądzać i stawiać pod znakiem zapytania jego prawo do istnienia (podczas gdy to, co on myśli o namalowanej postaci nie może jej osiągnąć).⁵⁰⁶

Spojrzenie innych ludzi (prawych obywateli) zdaje się stać na straży społecznego ładu. Podążanie za schematem, poddanie się konwencji sprawia, że rzeczywistość staje się bliższa, bardziej oswojona, niemal „sympatyczna”. Bo „czy można się czegoś obawiać, jeśli świat jest taki akuratny?⁵⁰⁷” Gdy rzeczywistość, w tym również rzeczywistość społeczna, jest niemal deterministycznie przewidywalna? Niemniej, jak podkreślał Sartre, jest ona również

⁵⁰³ Sartre często podważał mit doświadczenia jako korelatu zaawansowanego wieku bądź zawodowej biegłości. O ludziach, którzy uważali się za doświadczonych pisał: „koło czterdziestki ochrzcili swoje małe upory i kilka przysłów mianem doświadczenia. Teraz zaczynają grać rolę automatów: dwa su w otwór po lewej stronie i oto opowiadanka zapakowane w srebrny papierek; dwa su w prawy otwór i otrzymuje się cenne rady, przyklejające się do zębów jak mdłe karmelki.” Tamże, s. 109.

⁵⁰⁴ W *Słowach* Sartre napisał, że jako dziecko często „stroił małpie miny” przed lustrem, by ukazać się sobie jako coś nieludzkiego (potwór) i utemperować tym samym własną pychę. Por. J. P. Sartre, *Słowa*, s. 87.

⁵⁰⁵ J. P. Sartre, *Mdłości*, s. 49.

⁵⁰⁶ Por. tamże, s. 128.

⁵⁰⁷ Tamże, s. 31.

przepełniona fałszem. Prawdziwa, autentyczna rzeczywistość jest obca. Zgodnie z późniejszymi koncepcjami Sartre'a, życie autentyczne otwiera człowieka na wolność. Wolność trudną, ale konieczną.

W *Mdłościach* ludzie gromadzą się razem (w kościołach, kawiarniach, na ulicach), by odwrócić uwagę od wolności i niepokojącej samotności (przywiązują przy tym dużą wagę do tego, by myśleć i dyskutować o tym samym, nie wyróżniać się). Spotykają się także, jak zauważa Roquentin, by móc opowiadać sobie historie. „Żyjąc w samotności, zapomina się nawet, co to znaczy opowiadać (...). Pozwalamy ginąć wydarzeniom.⁵⁰⁸” Istnienie historii życia (jej prawomocność) domaga się obecności jakiegoś słuchacza. Nie musi być on realnie istniejącą osobą, może być postacią wyobrażoną, niemniej wydaje się, że musi być „obecna”. Opowiada się komuś. Sartre'owskiemu *innemu*, który nie jest (nie musi być) konkretnym człowiekiem, ale jest kimś ukonstytuowanym za sprawą potencjalnego spojrzenia (a więc i kimś, kto potencjalnie słyszy). Nawet opowiadanie samemu sobie nakierowane jest na siebie jako słuchacza. Podobnie zapisywanie opowieści z własnego życia skierowane jest na potencjalnego odbiorcę (nawet jeśli czyni się to w sekrecie przed innymi, bierze się pod uwagę siebie jako przyszłego czytelnika). „Czynność pisania zakłada (...), jako swój dialektyczny korelat, czynność czytania, a do tych dwóch wiążących się z sobą aktów potrzebne są dwa odrębne podmioty.⁵⁰⁹”

Człowiek, który wiele sobie (i *innym*) opowiada uczy się uchwytować następstwa zdarzeń i odróżniać to, co (dla niego) ważne od tego, co nieistotne. Główny bohater *Mdłości* jest tego świadom. Wie że jego słaba pamięć skorelowana jest z niechęcią do odtwarzania i przekazywania *innym* przeszłych zdarzeń. Posiada wiedzę na temat zdarzeń, w których uczestniczył, ale nie potrafi się z nimi utożsamić. Kiedy próbuje odtworzyć przeszłe doznania nic nie widzi, pojawiają się jedynie „strzępy” obrazów, co do których nie ma pewności czy są wspomnieniami, czy zmyślonymi wyobrażeniami. Jedyne, co mu pozostaje, to słowa. Może jedynie opowiadać o sobie historie. Historie o kimś, kto podróżował po wielu krajach. Są to jednak opowieści snute z perspektywy kogoś, kto wie niewiele więcej niż ci, którzy nigdy nie podróżowali, brakuje w nich bowiem osobistego zaangażowania. Nawet te historie, które są dla Roquentina żywe (bo skorelowane ze wspomnieniami), stają się

⁵⁰⁸ Tamże, s. 36.

⁵⁰⁹ J. P. Sartre, *Czym jest literatura?...*, s. 189.

z czasem (w miarę ich odtwarzania) zakrzeplę. Intensywne, wzbudzające emocje obrazy wyparte zostają przez słowa i w końcu zdolny jest on jedynie do odtwarzania opowieści.

Słabą pamięć tłumaczy także Roquentin swoistym brakiem zakorzenienia, brakiem sprzyjającego wspomnianiu tła. Jako człowiek pragnący jedynie wolności nie posiada domu, nie otacza się przedmiotami. Inni ludzie żyją pośród tego, co odziedziczyli. Przedmioty, które ich otaczają są elementem zdarzeń, w których w przeszłości uczestniczyli. Dlatego Roquentin powie, że „przeszłość to zbytek posiadacza.”⁵¹⁰

*Słowa*⁵¹¹

Czy można wymknąć się porządkowi istnienia, uciec od świata przedmiotów i natury? I czy można jakoś usprawiedliwić własną egzystencję? Według Sartre’a, do pewnego stopnia, umożliwia to sztuka. Dla Roquentina, bohatera *Mdłości*, taką szansę daje muzyka⁵¹² i książka, której napisanie rozważa, a która miałaby usprawiedliwić jego istnienie⁵¹³. Sztuka ma być tu formą szczególnego działania. Próbą stworzenia porządku, który wymknąłby się porządkowi rzeczywistości. Stworzenia istnienia poza istnieniem. Otwartym pozostaje pytanie: czy sztuka może być poza istnieniem?

Dla Sartre’a pisanie jest usprawiedliwieniem jego życia. „Nasze utajone intencje są nierozdzielnie splecionymi projektami i ucieczkami: rzuciłem się w szaleńcze przedsięwzięcie pisania, aby mi wybaczone moją egzystencję⁵¹⁴” – pisał w *Słowach*. Literatura (zarówno jej tworzenie, jak i obcowanie z nią) stanowi dlań pryzmat, przez który rozpatrywał on całe swoje życie.

⁵¹⁰ J. P. Sartre, *Mdłości*, s. 105. Sartre podkreślał także, że przedmioty ujmowane jako narzędzia pomagają człowiekowi zapomnieć o jego osamotnieniu.

⁵¹¹ Sartre planował, że autobiograficzne *Słowa* będą ostatnią książką jego autorstwa, swoistym pożegnaniem z literaturą (tak się jednak nie stało). Por. S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux...*, s. 305. Poza wymiarem autobiograficznym tekst ów zawiera elementy ironiczne i parodystyczne, mające na celu demitologizację mitu rajskiego dzieciństwa. Por. J. Colombel, *Jean-Paul Sartre...*, tome 1, s. 48. Aspekty te nie zostaną tu jednak wyróżnione.

⁵¹² Roquentin szczęściem nazywa „wąskie trwanie muzyki, która przemierza nasz czas na przestrzał i zaprzecza mu, i rozdziera na swoje (...) małe drobiny. (...) Tak bardzo narzuca się ta muzyka: nic nie może jej przerwać, nic, co pochodzi od tego czasu, w którym świat został osadzony.” J. P. Sartre, *Mdłości*, s. 53. Jest jednak niespokojny, bo z łatwością można zatrzymać odtwarzaną płytę. „Jakie to dziwne, jakie przejmujące, że to trwanie jest tak krucho. Nic nie może go przerwać i wszystko może je złamać.” Tamże, s. 54. Gdzie indziej mówi: „jakie wyżyny bym osiągnął, gdyby moje własne życie było zawartością melodii.” Tamże, s. 73.

⁵¹³ Ma to być „historia, jaka nie może się zdarzyć, przygoda. Musi (...) zawstydząć ludzi z powodu ich istnienia.” Tamże, s. 241-242.

⁵¹⁴ J. P. Sartre, *Słowa*, s. 153.

Dlatego napisał: „Rozpocząłem życie tak samo, jak je zapewne zakończę – wśród książek.⁵¹⁵” Już sam tytuł autobiografii: *Słowa*, oraz jej podział na dwie części: jedną, poświęconą czytaniu, drugą – pisaniu, wskazują na ogromny wpływ jaki miało nań słowo pisane. Uwidacznia się to również w obrębie samej treści dzieła. Opisom zdarzeń z dzieciństwa poświęcił filozof około sześćdziesięciu pięciu stron⁵¹⁶, podczas gdy czytaniu i pisaniu (w tym działalności twórczej, takiej jak: „opowiadanie” sobie zmyślonych historii, odgrywanie pantomim czy „paplanina” z matką, którą określił Sartre jako zastępcze pisanie) niemal stron dziewięćdziesiąt⁵¹⁷. Dysproporcja taka, jak na autobiografię poświęconą dzieciństwu, wydaje się być czymś nietypowym.

Autobiografia Sartre’a wymyka się schematowi określanemu na gruncie psychologii jako zjawisko reminiscencji. Zjawisko to wiąże się ze specyficznym rozkładem wspomnień z całego dotychczasowego życia (nie wszystkie okresy pamiętamy równie dokładnie). Tendencja do reminiscencji, czyli wspominania zdarzeń z okresu dorastania i wczesnej młodości (zwłaszcza tych spomiędzy piętnastego a dwudziestego piątego roku życia, kiedy wiele z nich przeżywanych jest po raz pierwszy) pojawia się około czterdziestego roku życia i z biegiem lat się pogłębia.⁵¹⁸ Zjawisko reminiscencji „wyróżnia” również wspomnienia niedawne, które (jako nie uległe jeszcze zapomnieniu) są równie uprzywilejowane, jak wspomnienia z młodości.⁵¹⁹

Pisząc *Słowa* Sartre miał ponad pięćdziesiąt lat⁵²⁰. W swej autobiografii nie wyszedł jednak poza opis (wczesnego) dzieciństwa. Przedstawiane przezeń zdarzenia można analizować jako wyjątkowe, czy przełomowe⁵²¹ jedynie w kontekście bycia (przyszłym) pisarzem. Z perspektywy czytelnika mogą wydawać się błahe, codzienne i w wielu

⁵¹⁵ Tamże, s. 30.

⁵¹⁶ Czyniona przeze mnie „statystyka” jest tu symboliczna. Wiele wątków przeplata się ze sobą i trudno jednoznacznie wskazać, które fragmenty przypisać należy opisowi dzieciństwa, a które pisaniu. Mowa tu więc raczej o wątkach, które przeważały w obrębie pewnych fragmentów. Niniejsze zestawienie służy tu jako wypuklenie swoistych dysproporcji w podejmowanej przez Sartre’a tematyce.

⁵¹⁷ Resztę stanowią opisy dotyczące rodziny (ojca, matki, babki, ale przede wszystkim dziadka), nawiązania do zdarzeń z dorosłego życia oraz uwagi ogólne (o śmierci, aktualnej ocenie własnego życia, itd.).

⁵¹⁸ Por. M. Jagodzińska, *Psychologia pamięci...*, s. 422-424.

⁵¹⁹ Por. D. Draaisma, *Dlaczego życie płynie szybciej...*, s. 216-218.

⁵²⁰ Pierwszą wersję *Słów* napisał w 1954 roku. Pracował nad tekstem (od czasu do czasu) aż do 1963 roku. Por. P. J. Eakin, *Fictions in Autobiography. Studies in the Art of Self-Invention*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1988, s. 128.

⁵²¹ W *Słowach* nie wspomina on na przykład o incydencie, który doprowadził do tego, że poczuł się zdradzony przez matkę i dziadka. Matka przyłapała go na podkradaniu pieniędzy z portfela, a dziadek nazwał go złodziejem. Por. J. Gerassi, *Talking with Sartre...*, s. 9. Zdarzenie to (które Sartre uważał za przełomowe w jego życiu) omówione zostanie w dalszej części niniejszej pracy.

przypadkach powtarzalne. Nie ma wzmianek odnośnie dojrzewania, wczesnej młodości, czy wkraczania w dorosłość – być może dlatego, że do tych okresów nawiązał już Sartre w *Mdłościach*. Nie opisał on także zdarzeń niedawnych, aktualnych, czyli wspomnień czasowo mu najbliższych. Rozpatrywał natomiast zdarzenia przyszłe, projektował (a raczej stawiał sobie pytania o) to, co nastąpi. Był on świadom tego, że jego przyszłe cele wpływają na to, jak postrzega własną przeszłość, jak ją interpretuje. Jedyna, opisywana przez psychologów tendencja, jakiej zdawał się więc podlegać (jednocześnie poza nią wykraczając), to skłonność do nadawania spójności i sensu wybiórczym doświadczeniom, analizowanym z perspektywy aktualnych celów i potrzeb.⁵²² W przypadku Sartre’a były to aktualne wyobrażenia przyszłości. „To ja (...) wydierałem nicości swoją pamięć aktem twórczym wciąż ponawianym. Powtarzano mi często: przeszłość popycha nas naprzód; lecz ja byłem przekonany, że ciągnęła mnie przyszłość.⁵²³” Przyszłość jawiła mu się jako coś, w czym będzie uczestniczył za sprawą swoich dzieł.

Jako dziecko Sartre wyobrażał sobie siebie jako niezniszczalną sumę swoich dzieł. Widział siebie „wykutego” w słowach. Z wyżyn własnego grobowca własne narodziny ukazywały mu się jako konieczne. Człowiek – cielesna poczwarka, musiała zaistnieć, by mógł pisać. Przekształciła się ona w stado motyli-książek, które trzepocząc kartkami usiądą na półkach bibliotek. Tak odrodzony potwierdziłby wówczas samego siebie i stał się człowiekiem pełnym.⁵²⁴ Fragmenty świadomości, obecne w dziełach, zostałyby wchłonięte przez czytelników. Byłby czytany, mówiony. Odbijałby się w milionach spojrzeń. Nigdzie by nie istniał, a jednak byłby wszędzie. Ludzkość bez ustanku wskrzeszałaby jego nieobecność – taką wizję własnej przyszłości roztaczał przed czytelnikami Sartre w *Słowach*.

Doświadczenie czyjejs nieobecności stanowiło dlań odkrycie. Brak uwypuklał poczucie, że ktoś był oczekiwany, pożądanym. Sartre, jako dziecko chciał, by ludzie łaknęli jego obecności. Dostrzegał, że pisarze są faworyzowani i (finalnie) doceniani. Nie pragnął jednak gratulacji i podziwu, które przypominały mu uprzykrzone gesty zachwyty prezentowane przez członków rodziny. Wyobrażał sobie, że literaci są potrzebni, niczym bohaterowie i muszą stawiać czoła niebezpieczeństwom. Sztuka pisania jawiła mu się więc

⁵²² Por. M. Ross, R. Buchler, *Creative Remembering*, [w:] U. Neisser, R. Fivush (red.), *The remembering self. Construction and accuracy in the self-narrative*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 205-235.

⁵²³ J. P. Sartre, *Słowa*, s. 189-190.

⁵²⁴ Por. tamże, s. 154.

jako działalność szlachetna. Gdy przekonał siebie, że go pożądanego, że oczekiwano jego dzieł, znalazł własne usprawiedliwienie, opokę. W swoich oczach stał się pisarzem.

Uczył z pisania swój nakaz, ale pozostał świadom, że ów nakaz sam sobie wręczył – nie był doń zmuszony. Był to zatem przejaw jego wolnej decyzji. Wolności. Czy, zgodnie z duchem jego późniejszej filozofii, żył więc autentycznie? Wydaje się, że nie potrafił uchronić się przed tym, co określił mianem złej wiary. Pisał:

W dni dobrego nastroju wszystko pochodziło ode mnie, własnymi siłami wydobywałem się z nicości, aby przynosić ludziom lektury, jakich pragnęli (...). W godzinach rozpacz, kiedy odczuwałem mdlący banał swobody rozporządzania sobą (...), zwoływałem rodzaj ludzki i przemyślałem mu odpowiedzialność za moje życie; stanowiłem wtedy jedynie produkt postulatu zbiorowego. W większości wypadków organizowałem sobie spokój (...) bacząc (...), aby nie wykluczać nigdy całkowicie wolności, która pobudza, ani konieczności, która uzasadnia.⁵²⁵

Literaturę przyrównywał Sartre do religii. Słowo stanowiło dlań świętość. Przeczytać bluźnierczy napis, to zostać współnikiem świętokradcy. Dać czemuś nazwę, to stworzyć coś (na nowo) i osiąść zarazem – gdyby nie ta iluzja nie zaczęłby pisać. Jako dziecko wierzył, że pisarz jest niczym kapłan, który powstrzymuje ludzkość nad brzegiem przepaści, daje nadzieję. Świętość, którą poznał za sprawą katolicyzmu nie wystarczyła, by wskrzesić w nim wiarę, ale „osiadła” w jego stosunku do literatury. Nie wierzył w spojrzenie Boga⁵²⁶, ale wierzył w spojrzenie *innych* – czytelników. Poświęcił się więc pisaniu. W młodości uważał, że geniusz to pożyczka i trzeba nań zasłużyć poprzez cierpienie. Gloryfikował samotność twórcy. „W naszym rzemiośle wszyscy jesteśmy podobni do siebie – wszyscy jesteśmy galernicy⁵²⁷” – podkreślał. Każdy mówi własnym językiem, ale pisze w języku obcym, dla *innych*. Musi dostosować się do dyskursu zrozumiałego dla odbiorcy.

Nim jednak ukształtował siebie w odniesieniu do spojrzenia odbiorcy, kształtowało go spojrzenie ludzi mu najbliższych. Mówiono, że jest ładny i godny uwielbienia, że jest wyjątkowym dzieckiem, więc takim siebie widział. Później dostrzegł niepewne i zatroskane

⁵²⁵ Tamże, s. 137.

⁵²⁶ Gdy próbował ukryć, że przypalił dywanik uczuł na sobie spojrzenie Boga – poczuł się niczym straszliwie widzialny cel. „Ocaliło” go oburzenie (z powodu tak ordynarnej niedyskrecji) i bluźnierstwo. Słowo posłużyło mu niczym magiczne zaklęcie – Bóg „nie spojrział” nań więcej. Por. tamże, s. 82.

⁵²⁷ Tamże, s. 130.

spojrzenia *innych* i uświadomi sobie własną brzydotę⁵²⁸. Brzydota stała się dlań kształującym go pierwiastkiem negatywnym – to za jej sprawą „rozpuścił się” w jego oczach wizerunek siebie, jako cudownego chłopca. Jako dziecko Sartre myślał wedle przyjętych szablonów, ufał ludziom wokół. Dzieciństwo to dla niego Raj – ład i harmonia ukształtowane zostały niezależnie od niego. To wiedza dorosłych rozpościerała się przed jego oczyma, nie jego własna. Jego rolą było spełnianie oczekiwań.

Widział siebie jako będącego widzianym. Starał się spojrzeć na siebie oczyma otaczających go ludzi. Ich spojrzenie było obecne nawet gdy nikogo nie było w pobliżu. „Moja prawda, mój charakter, moje imię były w rękach osób dorosłych. (...) Byłem dzieckiem, owym potworem, którego dorośli fabrykują ze swoich niedosytów.⁵²⁹” Pod świdrującym spojrzeniem rodziny czuł, jak zamienia się w przedmiot, w „doniczkowy kwiatek”. Określał siebie jako „pusty pałac z luster⁵³⁰” – ukształtowany został za sprawą spojrzeń *innych*, poza nimi nie odnajdywał w sobie niczego więcej, niczego własnego. Przestał być „grą luster” dopiero za sprawą pisania. Pisząc narodził się na nowo, by wymykać się spojrzeniu dorosłych. Zresztą, sami dorośli określili go potem jako pisarza – dziadek powiedział o nim, że „ma guz literacki.⁵³¹”

Wychowujący Sartre’a dziadek, gardził pisarzami i nie był zbyt przychylny wizji wnuka jako literata. Namawiał go więc na karierę akademicką. Na poświęcenie się nauczaniu literatury. Zawód taki nie tylko miał go „wyżywić”, ale i pozostawiać mu wiele wolnego czasu na pisanie – artykułów o gramatyce i pedagogice bądź podręczników. Młody Sartre brzydził się tą wizją, był nią rozczarowany, niemniej (niczym nieuchronny los albo wyrok) zaakceptował ów projekt. Dziadek przekonał go, że nie jest geniuszem, nie ma talentu, stąd uwierzył, że przeznaczona mu jest ciężka praca drugorzędного pisarza. Przez resztę życia, w chwilach zwątpienia, Sartre zastanawiał się: czy nie zmarnował czasu na płodzenie

⁵²⁸ W wywiadach udzielanych po napisaniu *Słów* Sartre opowiadał o zdarzeniu, które uświadomiło mu własną brzydotę. Jako młody chłopak chciał poznać pewną piękną dziewczynę. Zaczepił ją, ale uprzedzona o jego zamiarach panna (chcąc powiedzieć coś zabawnego) określiła go w niezbyt miły sposób. Jak? Tu wersje Sartre’a są różne. Nazwała go: brzydkim głupcem, starym głupcem z okularami i wielkim kapeluszem, wielkogłowym chuliganem, albo starym włóczęgą z jednym okiem, które gównu mówi drugiemu. („ugly fool, (...) old fool with his spectacles and his big hat, (...) swollen-headed guttersnipe, (...) old bum with one eye that says shit to the other.”) S. Z. Charmé, *Vulgarity and Authenticity...*, s. 28. (tłumaczenie własne) Równie wściekły, co zrozpaczony Sartre zrozumiał wówczas, że brzydota jest jego integralną częścią. Por. tamże.

⁵²⁹ J. P. Sartre, *Słowa*, s. 65-66.

⁵³⁰ Tamże, s. 88.

⁵³¹ Tamże, s. 122.

niepotrzebnych tekstów tylko po to, by przypodobać się dziadkowi? Czy nie zmarnował życia na realizację przedsięwzięcia, które dziadek i tak by potępił? Stąd paradoksalność towarzyszących mu odczuć – gdy przez cały dzień nic nie napisał dręczyło go poczucie winy, ale dręczyło go ono również, kiedy pisanie przychodziło mu zbyt łatwo. Być może dlatego napisał:

nieawidzę swojego dzieciństwa wraz ze wszystkim, co przetrwało zeń żywe; głosu mojego dziadka (...), który budzi mnie znieca i napędza ostro do biurka, nie słuchałbym, gdyby nie był moim głosem – (...) gdybym nie wciągnął na własny rachunek nakazu rzekomo kategorycznego, który przyjąłem w pokorze.⁵³² Zniszczone, zatarte, upokorzone, zapędzone w ką – wszelkie cechy dziecka przetrwały u człowieka pięćdziesięcioletniego.⁵³³

Sartre'a – dziecko – kształtowało nie tylko spojrzenie członków rodziny. Wobec spotykanych w parku rówieśników „tracił” swą, wmówioną przez bliskich, wyjątkowość: znikła inteligencja, wiedza, siła, zwinność i uroda. Napotykał równych mu sędziów i ich obojętność była dlań jak wyrok skazujący. Czuł się zdemaskowany i wykluczony. Dopiero w szkole zespolił się z grupą, nauczył się naśladować, powtarzać wspólne hasła. Jego śmiech stał się echem śmiechu otoczenia. Tak, jak wcześniej wpłynęło nań odrzucenie, tak później ukształtowało go współuczestnictwo. Nauczył się działać, realizować swoje życie, a nie tylko wyobrażać je sobie za pośrednictwem wizualizacji.

Mały Sartre potrzebował dorosłych, publiczności. To, co robił nie bawiło go samo w sobie, ktoś musiał się tym zachwycić. Ocena zasadności własnych działań i wartości jego twórców przychodziła z zewnątrz. Grał. Jego gesty były fałszywe, pozorowane, na pokaz. Chciał się podobać *innym* – to był jego cel.

Jako dziecko przekonany był, że wszyscy stworzeni są po to, by odgrywać przed sobą (i ze sobą) komedię, wcielać się w role. Zachowania członków rodziny postrzegał jak wzajemne składanie sobie hołdów. Teatralne gesty to dlań codzienność. Dostrzegał ich sztuczność. Oddzielał więc tę sferę i tworzył drugą – wyobrażoną, gdzie nie było rodziny. Gdzie mógł być bohaterem. Tu nie musiał się podobać, tu mógł narzucać swoją wolę, kreować wypadki, dokonywać czynów. W *Słowach* podsumował: „Wiodłem życie podwójne,

⁵³² Tamże, s. 130.

⁵³³ Tamże, s. 203.

w obu wypadkach kłamliwe: przy ludziach byłem oszustem – słynny wnuk (...); samotny – grzązłem w imaginacyjnych dąsach.⁵³⁴”

Sartre był więc dzieckiem ukształtowanym przez książki i wyobraźnię. Tworzył świat wyobrażeń, opowieści, przygód. Pociągała go fikcja i związane z nią możliwości, w życiu codziennym dlań niedostępne. „W (...) wyobrażaniu realizuje swoją kreatywność jako akt woli. (...) Świadomość wyobrażeniowa nie jest jednak poza światem, lecz w nim.”⁵³⁵”

Interesował go jednak wyłącznie heroizm indywidualny (samotny i nieumotywowany), nie kolektywny (w czasie wojny drażniły go opowieści o zwycięstwach wojsk). „Spełniały się moje życzenia, znajdowałem świat, w którym chciałem żyć (...)”⁵³⁶ – napisał później. Napawał się historiami, błędnie brał życie za epopeję. Jakby zapominając, że bohaterów spotyka pewien (ustalony już i konieczny) los, nie przypadkowy i nieprzewidywalny żywot.

Spisywanie opowiadań było dlań realizacją tego, co wyobrażone. Pisząc zakotwiczał swoje marzenia w świecie (w swoim „kajecie powieści”). Pierwsze opowiadania to „świadome plagiaty”, ale miał się za autora oryginalnego, bo retuszował, „odmładzał” i wplatał weń drobne modyfikacje. Zatrzymywał się w czasie pracy, by wczuć się w „bycie pisarzem”. Był autorem swych opowieści ale był też bohaterem, o którym mówi w trzeciej osobie. „Ta czynność raptownego «udystansowania» (...) oczarowała mnie; cieszyłem się, że jestem nim, ale że on nie jest całkowicie mną. Była to moja lalka, (...) mogłem poddawać go próbom.”⁵³⁷ Doświadczał twórczej „wszechmocy” – wszystko się mogło wydarzyć w obrębie opowieści. Sartre żałował, że zgubił pisane w młodości opowiadania. „Zwróciłyby mi całe moje dzieciństwo”⁵³⁸ – napisał w *Słowach*. Oceniał wczesne lata swojego życia jako korelat działań związanych z literaturą. Jak sam przyznał później, napisał *Słowa*, właśnie po to, by prześledzić motywy, które skłoniły go do zostania pisarzem.⁵³⁹

⁵³⁴ Tamże, s. 107.

⁵³⁵ T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...*, s. 474.

⁵³⁶ J. P. Sartre, *Słowa*, s. 100.

⁵³⁷ Tamże, s. 116.

⁵³⁸ Tamże, s. 121. Motyw odzyskiwania utraconych wspomnień dzięki obcowaniu z dawnymi lekturami został obrazowo ukazany przez Umberto Eco w powieści *Tajemniczy płomień królowej Loany*.

⁵³⁹ „Napisałem *Słowa*, by odpowiedzieć na to samo pytanie, które stawiałem podczas moich badań nad Genetem i Flaubertem: jak człowiek staje się kimś, kto pisze? (...) To, co było [dla mnie] interesujące, to narodziny decyzji, by pisać.” („Si j’ai écrit *Les Mots* c’est pour répondre à la même question que dans mes études sur Genet et sur Flaubert: comment un homme devient-il quelqu’un qui écrit? (...) Ce qui est intéressant c’est

Zarówno kiedy pisał nocą opowiadania, jak i kiedy do dźwięków matczynej gry na pianinie „odgrywał” scenki opowieści, których był bohaterem, pozostawiał tworzone przez siebie historie nieukończonymi. Odkładał swój triumf w obawie przed marazmem, stagnacją, którą niesie za sobą zakończenie. Podobnego odroczenia pragnął dla siebie, jako pisarza. Widział siebie jako przyszłego bohatera, oczekiwał konsekracji i uznania, ale ustawicznie je odpychał. Wyobrażał sobie, że jego dzieła wywołają skandal i będzie prześladowany, ale pod koniec życia ujrzy swoje nazwisko w gazecie – zostanie w końcu doceniony i okrzyknięty wielkim. Ów koniec był dlań jednak przerażający. Przeczował, że byłby wówczas „skończony” jako pisarz. Być może dlatego w *Słowach* wyznał: „Utrzymuję najszczerzej, że piszę tylko dla swoich współczesnych, a przecież złości mnie moja obecna sława.”⁵⁴⁰ Być może stąd wzięła się również jego późniejsza odmowa przyjęcia literackiej nagrody Nobla (przyznanej zaraz po opublikowaniu *Słów*)⁵⁴¹.

Sartre postrzegał swą obecność w (uładzonym) społeczeństwie jako anormalną, niczym nieusprawiedliwioną. Widział, że liczy się za nic. Nikt nie kształtował go na siłę, nie przelewał nań swych ambicji, dano mu dużą swobodę kreowania siebie. Zmarły wcześniej ojciec z jednej strony uczynił go wolnym, z drugiej pozbawił go usprawiedliwienia. Nie pozostawił żadnych dlań wytycznych. Jako nieobecny nie obdarzył młodego Sartre’a żadnymi trwałymi cechami (z ojcowskich humorów mógłby ukuć dla siebie pewne zasady).

Gdyby był dziedzicem, pola i dom stanowiłyby odbicie jego samego. Sartre nie miał jednak punktu zaczepienia. Nie był niczym panem, nic nie miał na własność. Dla właściciela dobra doczesne stanowią odbicie tego, czym jest. Jego nauczyły tylko czym nie był – nie był właścicielem. Nie był też kontynuatorem ojcowskiego dzieła. Czuł się nadliczbowy, więc należało mu zniknąć albo spróbować spojrzeć na swoje życie przez pryzmat nieistnienia. Z perspektywy „nieboszczyka ze stażem”.

Młody Sartre spoglądał więc na swe życie z perspektywy przyszłości człowieka, którego już nie ma (Sartre’a – martwego pisarza), czyli jak na dokonaną (cudowną

la naissance de la décision d’écrire.”) J. P. Sartre, *Situations*, IX, Gallimard, Paris 1972, s. 133-134. (tłumaczenie własne)

⁵⁴⁰ J. P. Sartre, *Słowa*, s. 203.

⁵⁴¹ Jego negatywny stosunek do wszelkiego typu odznaczeń uwidocznił się także w monografii poświęconej Flaubertowi: „Setki razy powtarzał, że «honory przynoszą dyshonory». I oto proponuje mu się Legię Honorową (...). Nominacja to nagroda: przyznając ją twórcom (...), reżym ich sobie kupuje, (...) pozyskuje ich do służenia jego własnej chwale. (...) Baudelaire wykazał słabość, próbując kandydować [do Akademii – przyp. M.W.]” J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 141.

i rozczulającą) historię. „Za przyszłość obrałem przeszłość wielkiego zmarłego i popróbowiałem żyć na odwrót.⁵⁴²” Opowiadał sobie swoją przyszłość tak, jakby retrospektywnie uchwytywał swą przeszłość. Tak rozpatrywane istnienie tylko pozornie przebiega w czasie. To zaledwie pozór życia. Ocenia się bowiem postępowanie przez pryzmat wyników, których przewidzieć nie sposób, gdy życie trwa. Przez pryzmat wiedzy, której zmarły nie posiadał. Nadając szczególną wagę zdarzeniom, które dopiero później okazały się być istotne, a które w aktualności przeżywane były niedbale, nieuważnie. W takim, spełnionym już, życiu koniec stanowi prawdę początku. Wszystko jest rekonstrukcją.

Sartre'owska próba uchwycenia własnego życia (jeszcze za życia) z perspektywy siebie, jako zmarłego⁵⁴³, tudzież z perspektywy osób, które żyć będą po jego śmierci, ukazuje jak przekładamy doświadczenie historii życia *innych* na ujmowanie własnej historii. Kiedy jako dziecko czytał on *Dzieciństwo sławnych mężów* był rozczarowany i zirytowany – opisywani wybrańcy w niczym nie przypominali cudownych dzieci takich, jak on. Kiedy jednak jako dorosły sięgnął po nią ponownie, okazało się, że treść książki uległa zmianie. Zmieniła się dla niego, jako odbiorcy: teraz opisywała jego dzieciństwo. Przedstawione w niej doświadczenia stanowiły aluzję do przyszłej wielkości znanych postaci. Wszelkie, nawet banalne zdarzenia, były zrozumiałe wyłącznie w kontekście zdarzeń późniejszych. Historie wskazywały na to, że dzieci żyły w błędzie. Myślały, że działają przypadkowo, na oślep, tymczasem zmierzały do jakiś rzeczywistych i nieodzownych celów. Ich los był już przesądzony.

Czytając tę książkę Sartre miał wrażenie, że niejako „nad głowami” naiwnych, niczego nie świadomych dzieci, wymienia z autorem porozumiewawcze spojrzenia – obaj wiedzą co się zdarzy. Niepokojem napawało go jednak to, że i on sam znajdzie się „wewnątrz” takiej książki i jego dzieciństwo jawić się będzie czytelnikom jako zapowiedź jego dalszych losów. Czuł, że jest widziany przez tych przyszłych *innych* i nawet teraz (to znaczy wówczas, gdy to rozważał) nie przestawał przekazywać im „przesłań”, znaków dla niego samego niemożliwych do rozszyfrowania. Zastanawiał się jak zinterpretują go ci,

⁵⁴² J. P. Sartre, *Słowa*, s. 158.

⁵⁴³ W monografii poświęconej Flaubertowi Sartre napisał: „Sztuka nie jest niczym innym niż życie obserwowane przez wyobraźniowy wzrok Śmierci. Artysta (...) jest człowiekiem żywym, który uważa się za zmarłego: oczekuje się (...) od niego, żeby nam dzień po dniu opowiedział tę śmierć (...).” J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 269.

którzy znać będą zarówno jego dzieła, jak i zakończenie (zamkniętą już treść) jego życia. Wyobrażał sobie siebie jako jedną z książkowych postaci, jako coś „przyszpilonego” do swej epoki przez spojrzenie przyszłego czytelnika. Niemniej wyobrażenie to było niekompletne. Człowiek nie może być czytelnikiem samego siebie. Schemat opowieści o sobie mógł sobie przybliżyć jedynie poprzez mgliste paralele – matka napominała go, żeby nie czytał po ciemku, bo zepsuje sobie wzrok, scenę tę próbował odcyfrować jako zapowiedź przyszłej ślepoty. Być może dlatego pisał o sobie: „Byłem cząsteczką na początku swojego toru i byłem zarazem zwielokrotnioną falą, która wraca ku niej, już uderzywszy o zaporę punktu końcowego.”⁵⁴⁴

Spoglądanie na swoje życie poprzez swój zgon daje (fałszywe) poczucie bezpieczeństwa. Dostępny materiał jest niczym zamknięta pamięć – nic więcej nie może wejść w jej skład, nic też nie może się zeń wydostać. Nie istnieje ślepy traf, tylko opatrność (bądź fatalność). Największe zmartwienia i cierpienia stanowią uzasadniony i konieczny element prowadzący do określonego celu. Nawet błędy okazują się czymś przydatnym, a to tak, jakby uznać, że wcale nie były błędami. Anulować w taki sposób własne błędy to ulec Sartre’owskiej złej wierze. Taka perspektywa, choć pokrzepiająca, może być więc pułapką wiodącą do samozakłamania.

Dlatego Sartre z czasem przestał opowiadać sobie historię o sobie, jako zmarłym. Jedyne, co po niej pozostało to poczucie, że „jest powieściowy”. Nie starał się jednak rozpatrywać siebie retrospektywnie. Pozostał względem swej przeszłości w pewnym „oddaleniu”. Uważał, że „jeśli ktoś zadręcza się bezustannie słowami i czynami, których nie można już odwołać, to jest martwy za życia.”⁵⁴⁵ Koncentrował się więc na tym, co aktualnie dopiero się zapowiada, na nowym porządku, który nigdy się nie ugruntowuje, bo stale się wymyka. W *Słowach* pisał, że rozśmiesza go jego własne, przeszłe błędzenie. Nie potrafił sobie jednak odpowiedzieć na pytanie: co powinien począć dalej z własnym życiem? Był jak pasażer na gapę jadący do Dijon. Konduktor chciałby odeń usłyszeć jakieś słowa usprawiedliwiające brak biletu, ale Sartre nie znajduje żadnego usprawiedliwienia. Możliwe,

⁵⁴⁴ J. P. Sartre, *Słowa*, s. 195.

⁵⁴⁵ J. P. Sartre, *Un théâtre de situations*, Gallimard, Paris 1973, s. 239, cyt. za: B. Lévy, *Ostatnie słowo*, [w:] J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei...*, s. 111.

że nie miał nawet ochoty go szukać. Siedzieli więc naprzeciw siebie w milczeniu i czuli się nieswojo. Pozostało tak, póki nie dotarli do Dijon – gdzie nikt na niego nie czekał.⁵⁴⁶

Niemniej, wbrew pesymistycznej metaforze, Sartre nadal pisał. To jego nawyk, rzemiosło – kiedyś było dlań szpadą. Z czasem zdał sobie sprawę z niemocy pisarza. Kultura nie niesie zbawienia ani uzasadnienia. Jest jednak wytworem człowieka i ów się w niej odbija. W dziełach kultury człowiek może rozpoznać samego siebie i poniekąd się „zdemaskować”.

Autobiograficzne rozważania pozwalają spojrzeć na samego siebie z dystansu – zarówno autorowi, jak i czytelnikowi (który może spróbować ująć własne doświadczenia przez pryzmat cudzych analiz). Kwestie, które Sartre uznał za istotne elementy wpływające na kształt jego własnej historii życia, takie jak absurdalność i przypadkowość, która naznacza ludzkie bycie-w-świecie, wyobcowanie i brak usprawiedliwienia ludzkiej egzystencji (projekt samego siebie jako *raison d'être*), oceniające spojrzenie *innego*, kształtująca perspektywę nieobecność, odgrywane role, wykonywane gesty, wpływ wyobraźni czy stosunek do własnej przeszłości posłużyły mu także do analizy życia innych pisarzy. Można więc uznać, że uważał je za kluczowe aspekty kształtujące ludzką egzystencję.

To, co wydaje się w sposób szczególny łączyć zarówno doświadczenia Sartre'a, jego bohaterów, jak i opisywanych przezeń pisarzy, to skłonność do retrospektywnego uchwytowania własnego życia, jako czegoś skończonego, możliwego do uchwycenia z perspektywy finalnych (zakładanych) osiągnięć lub porażek. Próba ujęcia własnego życia jako możliwej do przeanalizowania i zaprojektowania opowieści. Roquentin spróbuje przeżyć swe życie jak przygodową powieść, Anny zapragnie odegrać swe życie jakby było inscenizacją dramatu, Samouk zdegraduje swe doświadczenia do czegoś na kształt encyklopedycznych notatek (zbioru faktów, możliwych do uporządkowania i uniwersalizowania w formie zachowań typowych). Sam Sartre spróbuje spojrzeć na swe życie z perspektywy zmarłego (wielkiego pisarza). Analogicznych prób (spojrzenia na swe życie jak na nieuchronny i przesądzony los) podejmą się opisywani przezeń Genet, Flaubert i Baudelaire. Wszyscy oni doznają porażki, retrospektywne ujęcie objąć może bowiem jedynie przeszłość. Aktualne przeżywanie, podobnie jak projekcja przyszłości, ma zgoła odmienny charakter.

⁵⁴⁶ Por. J. P. Sartre, *Słowa*, s. 203.

Retrospektywne opowieści o własnym życiu to forma aktualizacji wspomnień. Wzbogacają one historię życia. Nie opowiadać, to powoli pozbawiać się dostępu do własnych, przeszłych doświadczeń. Zapominać, to zubażać historię życia o pewne treści. Ale opowiadając przekazujemy pewne treści *innym*. By móc to zrobić i zostać zrozumianym, musimy dostosować dyskurs do odbiorcy. Oznacza to, że musimy się w jakimś stopniu wyrzec własnej niepowtarzalności. Język to „dobro powszechne”, kolektywne, współdzielone. Został stworzony za sprawą konsensusu, znaczenie słów jest umowne i społecznie podzielane. Jest więc narzędziem, które raczej łączy z *innymi*, scala grupę, niż indywidualizuje czy wyróżnia.⁵⁴⁷ Pisarz stara się jednak kształtować własny, niepowtarzalny styl. Poeta używa słów w odmiennym kontekście, nadaje im nowe znaczenia. Odróżniając się od *innych* nieuchronnie się alienuje.

Na gruncie Sartre'owskiego ujęcia samotność uwidacznia się więc jako korelat ludzkiej wolności. Bycie członkiem społeczeństwa, bezkrytyczna identyfikacja z tym, co powszechnie przyjęte, to jednoczesna rezygnacja z kształtowania samego siebie i swojego życia, a więc ucieczka od wolności. Próba samodzielnego ukształtowania własnej perspektywy to konieczność podania w wątpliwość tego, co zastane, a już sam gest zanegowania alienuje. Trzeba się zdystansować, by móc coś ocenić.

W ramach uzupełnienia warto podkreślić, że jako coś specyficznie indywidualnego i sprzęgniętego z pierwszoosobową perspektywą, nieustannie się aktualizująca historia życia może być do pewnego stopnia rozpatrywana nie tylko przez pryzmat autobiografii czy powieści autobiografizujących, ale i listów, dzienników, pamiętników czy wywiadów. Ukazują one bowiem, poza treścią doświadczanych zdarzeń i osobistych przemyśleń, w jaki sposób ich autor chce być widzianym. Specyficzny dobór słownictwa (wulgarnego albo stonowanego), skłonność do wplatania w opowieści elementów fikcyjnych, analizowanie i nadawanie zdarzeniom takiego, a nie innego sensu, pobłażliwość bądź surowość w ocenie własnego postępowania (gloryfikacja albo deprecjacja własnej osoby), rozbudowana narracja albo skłonność do pomijania pewnych elementów przy relacjonowaniu zdarzeń – wszystko to składa się na obraz, jaki jest ukazywany naszym

⁵⁴⁷ Jerzy Franczak powie wręcz: „Kultura (...) ma charakter alienujący, tworzy bowiem wzorce, które służą człowiekowi za jedynie dostępne sposoby wyrażania się, przez co nie nadaje się do wyrażania najbardziej osobistych treści.” J. Franczak, *Rzecz o nierzeczywistości. «Mdlności» Jeana Paula Sartre'a i «Ferdydurke» Witolda Gombrowicza*, Universitas, Kraków 2002, s. 33.

oczom. Odślania również całe spektrum twórczych zabiegów, mających wywołać w odbiorcy takie, a nie inne odczucia i opinie na temat opowiadającego.

Przykładem specyficznej manipulacji informacją, dotyczącą zdarzenia z własnego życia, może tu być Sartre'owska opowieść o kradzieży (wzmiankowana w niniejszym podrozdziale w jednym z przypisów). W wywiadzie z Johnem Gerassim (w 1970 roku) Sartre opowiedział ją następująco:

Moja mama przyłapała mnie, kiedy ukradłem trochę pieniędzy z jej torebki. Nadal próbowałem sprawić, by koledzy z klasy mnie polubili i głupio myślałem, że kiedy kupię i dam im słodycze, zaczną mnie lubić. Moja matka nie tylko mnie przyłapała, ale kiedy [dziadek – przyp. MW] Charles przyjechał, by spędzić z nami trochę czasu, powiedziała mu o tym. Pomyślałem, że zrozumie. Że będzie po mojej stronie. Nic wtedy nie powiedział. Ale następnego dnia poszliśmy razem do sklepu, a jemu upadła moneta, po którą szybko się schyliłem, by ją dla niego podnieść. Z wielką dostojnością, poruszając swą peleryną i laską, zatrzymał mnie. Nie możesz dotykać uczciwie zarobionych pieniędzy – powiedział – odkąd stałeś się złodziejem. Następnie powoli, chrzęszcząc kośćmi, z bólem – pomyślałem – pochylił się, by podnieść monetę. To było zerwanie. Przestał być moim obrońcą. Nigdy więcej go nie podziwiałem ani nie naśladowałem. Ale to nie zbliżyło mnie do mojej matki. Zdradziła mnie.⁵⁴⁸

W 1974 roku, w rozmowach z Simone de Beauvoir opowiedział tę historię raz jeszcze, niemniej w sposób znacznie rozbudowany⁵⁴⁹. Nic więc dziwnego, że pojawiły się w jej obrębie dodatkowe szczegóły. Do mniej istotnych należało to, że słodyczami, na które Sartre chciał przeznaczyć pieniądze, były ciastka z dużej piekarni w La Rochelle, a sklep do którego udał się z dziadkiem był apteką. Bardziej istotne wydają się informacje odnośnie tego, że rzecz działa się, gdy był w liceum, miał wówczas lat 18. Podkradał pieniądze kilkukrotnie (najpierw mniejsze sumy: dwa franki, pięć franków, itd.) – finalnie

⁵⁴⁸ “My mother had caught me stealing a bit of money from her purse. I was still trying to get my classmates to like me and I stupidly thought that by buying candy and giving it to them, they would begin to like me. My mother not only caught me but, when Charles came to spend some time with us, told him about it. He would understand, I thought. He would be on my side. He said nothing then. But the next day, we went to the store together and he dropped a coin, which I rapidly bent down to fetch for him. With a great grandiloquent movement of his cape and cane he stopped me. You cannot touch honest money, he said, since you have become a thief. With his bones cracking, he then slowly, painfully I thought, bent down to pick up the coin. That was the rupture. He no longer was my defender. I never admired or mimicked him again. But that did not make me closer to my mother. She had betrayed me.” J. Gerassi, *Talking with Sartre...*, s. 9. (tłumaczenie własne)

⁵⁴⁹ Por. S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux...*, s. 208-210.

przywłaszczył sobie siedemdziesiąt franków, co było wówczas znaczną sumą (jak dla młodzieńca). Matka znalazła pieniądze i początkowo nie zorientowała się, że należały do niej. Zapytała tylko syna skąd wziął tak znaczną sumę. Ów skłamał, że dla żartu zabrał je koleźce, który otrzymał pieniądze od swojej matki. W konfrontacji z matką kolegi prawda wyszła na jaw. Gdy dziadek przyjechał do nich w odwiedziny, matka opowiedziała mu o wszystkim. I faktycznie, Sartre, towarzyszył dziadkowi w drodze do apteki, gdzie upadła mu moneta. Chciał ją podnieść, ale dziadek powstrzymał go i sam się po nią schylił.

W pierwszym wywiadzie Sartre nie wspomina o swoim wieku, co więcej, wcześniejsza rozmowa dotyczy dzieciństwa, co sugeruje, że ów postępek został przezeń dokonany w bardzo młodym wieku. Przemilcza także powtarzalność kradzieży i wartość skradzionych pieniędzy. To nie była przygodna, jednorazowa kradzież drobniaków, które dziecko chciało przeznaczyć na cukierki dla kolegów (nawet detal odnośnie słodczy jest istotny – odpowiedni dobór słów sprawia, że wspomniane „drobniaki na słodczy” przywołują obraz raczej garści cukierków, niż zestawu ciast z renomowanej i drogiej ciastkarni). Niemal dorosły młodzieniec, w pełni świadomie, kilkakrotnie okradł własną matkę (zabrał jej także plik biletów), a następnie ją okłamał (o czym nie wspomina w pierwszym wywiadzie). Dysproporcja jest istotna – pierwsza opowieść ukazuje przyłapanie dziecko, które zostało okrutnie i niewspółmiernie osądzone (nazwane złodziejem), wykluczone. Dużo miejsca poświęca tu Sartre na podsumowanie – dziadek nigdy więcej nie będzie dla niego obrońcą, nie będzie go podziwiał, matka go zdradziła, itd. Druga narracja jest zbudowana odwrotnie – filozof wiele uwagi poświęca szczegółowemu opisowi swojego postępkowi, na koniec wspomina zaś tylko o gościu dziadka, który powstrzymuje go i sam sięga po monetę. Ocena całej sytuacji pochodzi (tym razem) od niego samego: dziadek postąpił tak, jak postąpił, „ponieważ nie jestem już godny podnosić monet z ziemi”⁵⁵⁰ – mówi Sartre. Ani słowa o tym, że ktoś nazwał go złodziejem. Gest dziadka wydaje się, tym razem, niewspółmierny do ciężaru czynu, którego się dopuścił.

Czy Sartre miał zamiar, za sprawą takiej, a nie innej narracji wpłynąć na odbiorcę, ukształtować jego opinię? Czy pominięcie pewnych, zdaje się istotnych, informacji było zabiegiem świadomym i celowym? Zamierzona manipulacja, zwykła niedbałość, zmęczenie,

⁵⁵⁰ „(...) parce que je n'étais plus digne de ramasser les pièces par terre.” S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux...*, s. 210. (tłumaczenie własne)

a może po prostu uznanie tego epizodu za nieistotny – co ukształtowało skrócony opis? W gruncie rzeczy nie ma to znaczenia, ów przykład nie ma bowiem na celu ukazania Sartre'a jako mniej lub bardziej wyrachowanego manipulatora, ale naświetlić jak odmiennie można interpretować to samo zdarzenie w zależności od sposobu, w jaki zostanie ono opowiedziane. Określone zaakcentowanie pewnych elementów i pominięcie innych, rozbudowany albo skrótowy opis, dołączenie osobistych komentarzy, użycie takich, a nie innych sformułowań – wszystko to wpływa na sposób, w jaki historia jest odbierana. To, jak opowiadamy sobie i *innym* własną historię życia nieuchronnie ją formuje. Określona narracja wpływa na perspektywę zarówno odbiorców, jak i samego twórcy.

5.2. Powieść i dramat

Sartre przyrównał powieść do zwierciadła, które bywa krzywym. Autor to ktoś, kto je nosi zwracając w wybranym przez siebie kierunku. Jest on pośrednikiem, ale pośredniczy w sposób zaangażowany i odpowiedzialny. Decyduje co odbije tafla zwierciadła. Filozof zgadzał się w tym punkcie ze Stendhalem⁵⁵¹, który określił powieść jako zwierciadło przechadzające się po dziedzińcu i odbijające to, co wokół. Nie zgadzał się jednak z przyrównaniem pisarza do podpory lustra. Niezrozumiałą jest dla Sartre'a perspektywa Stendhala, który broni literata przed odpowiedzialnością za własne dzieło. Nie zgodzi się on ze słowami: „Człowieka tedy, który nosi zwierciadło (...) będziecie obwiniali (...)! Jego zwierciadło odbija kał, a wy oskarżacie zwierciadło! Oskarżajcie raczej gościniec, gdzie jest bagno (...).⁵⁵²”

Spśród wszelkich typów dzieł literackich powieść zdaje się najtrafniej uchwytywać życie ludzkie. Dlatego w *Mdłościach* Sartre przyznał, że napisanie powieści jest bardziej uczciwe niż napisanie biografii. Ta druga może wierniej zdać sprawę z zaszłych w obrębie życia faktów, ale jej struktura i sposób prowadzenia narracji sprawiają, że opisywany człowiek jawi się jako uprzedmiotowiony obiekt. Los człowieka „zamkniętego” w biografii jest ukształtowany, jego dzieje są przewidywalną opowieścią, przeciwieństwem życia. Tymczasem historia życia człowieka jest czymś więcej niż tylko składającą się nań sumą zdarzeń. Powieść daje możliwość (choć kosztem wierności wobec zaistniałych faktów) stworzenia nastroju nieprzewidywalności, obdarzenia bohatera *quasi*-wolnością.

W powieści gra nie jest jeszcze rozegrana, człowiek powieściowy bowiem jest wolny. Gra toczy się dopiero na naszych oczach; nasza niecierpliwość, niewiedza, oczekiwanie są niecierpliwością, niewiedzą i oczekiwaniem bohatera.⁵⁵³

Sartre podkreślał, że jeśli chce się uczynić bohaterów swych powieści „żywymi” należy uczynić ich wolnymi, to znaczy pozwolić, by przeżywali swe przygody tak, jak my

⁵⁵¹ Sartre powiedział Simone de Beauvoir, że (jako młodzieniec) chciał być jednocześnie Stendhalem i Spinozą. „(...) vous m'avez dit que vous voulez à la fois être Spinoza et Stendhal.” S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux...*, s. 182.

⁵⁵² Stendhal, *Czerwone i czarne*, przeł. T. Żeleński (Boy), Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1988, s. 342.

⁵⁵³ J. P. Sartre, *Czym jest literatura?...*, s. 61.

przeżywamy życie – w aktualności, nie rozumiejąc sensu zdarzeń (nadając im znaczenie dopiero z czasem, z pewnej perspektywy). Ich opowieść nie powinna zatem być retrospektywnym wspomnianiem tego, co już zaszło. Postać zwrócona ku przeszłości, przedstawiająca kolejne wydarzenia ze swego życia jest niczym rzecz. Jest uporządkowanym ciągiem motywów i namiętności. Ciągiem interesów i zwyczajów. Jej opowieść, to historia, którą można by podsumować za pomocą kilku maksym. Tymczasem życie jest nieprzewidywalne. Wszystko jest niedorzecznością, nad którą człowiek nadbudowuje sensy w oparciu o to, co przyszłe i w odniesieniu do tego, co przeszłe. Trafnie myśl tę ujął William Shakespeare: „Życie jest tylko (...) powieścią idioty, głośną, wrzaskliwą, a nic nie znaczącą.”⁵⁵⁴,

Perspektywę bohatera spoglądającego wstecz przyrównać można do perspektywy człowieka, który siedzi w pojeździe i patrzy do tyłu. Z obu stron wynurzają się dlań migotliwe cienie, które stają się konkretnymi przedmiotami dopiero z dystansu. Teraźniejszość jawi się z takiej perspektywy jako coś nieuchwytnego. Według Sartre’a tak swe postaci kształtował William Faulkner. „Nie odnajdziecie w sobie człowieka Faulknera – owego pozbawionego możliwości stworu, określanego jedynie przez to, czym był”⁵⁵⁵ – pisał. Człowiek jest bowiem całością, na którą składa się to, kim był, ale kształtowaną przez to, kim jeszcze nie jest, a kim może się stać.

Według Sartre’a w obrębie powieści nie powinno być miejsca dla uprzywilejowanego obserwatora. Perspektywa Boga, wpleciona w narrację, pozbawia powieść jej ludzkiego oblicza, rysu przypadkowości, nieuchwytności, niedopowiedzenia i tajemnicy. Wszechwiedzący, przenikający pozory pisarz wprowadza konieczność w obręb tekstu zapominając, że sztuka to świat pozorów. Sartre podkreślał, że wszechwiedza jest iluzoryczna – nawet najbardziej przenikliwy prozaik nie rozumie w pełni tego, co chce powiedzieć. Każde zdanie jest dla niego jak podjęcie ryzyka.

Powiada się, że pisarz „pochyla się” nad tym, co chce opisać. „Pochyla się! Gdzież więc jest? W powietrzu?”⁵⁵⁶ – pytał Sartre. Jego zdaniem tylko zły pisarz decyduje się osądzać swój świat w taki sposób. Wmawia sobie, że jest gdzieś „na zewnątrz” świata,

⁵⁵⁴ W. Shakespeare, *Makbet*, [w:] tegoż, *Hamlet. Makbet*, przeł. J. Paszkowski, Towarzystwo Upowszechniania Czytelnictwa, Warszawa 1996, s. 311.

⁵⁵⁵ J. P. Sartre, *Czym jest literatura?...*, s. 106.

⁵⁵⁶ Tamże, s. 135.

niczym eksperymentator. W gruncie rzeczy nie może jednak nie być w-świecie, w sytuacji. Nie może pozostać niezaangażowany. W monografiach poświęconych Flaubertowi i Genetowi Sartre napisał:

Powieściopisarz (...) nie może udawać, że pozostaje na zewnątrz, obserwując z lotu ptaka, tworząc postaci, w które sam się nie wciela (...), jest w środku, obciążony brzemieniem rzeczy (...) powiedzianych; jego postaci co do jednej – i wszystkie razem – muszą być nim samym i kimś innym.⁵⁵⁷ Tylko jakiś bóg może z góry spoglądać na swoje dzieło i zaludniające je istoty żywe, ponieważ nigdy nie był w świecie i poza tym, że go stworzył, nie wchodzi z nim w żadną relację.⁵⁵⁸

Autor buduje subiektywność postaci na podstawie własnej subiektywności (często pomijając elementy kłopotliwe, czy zawstydzające). Czerpie również z obserwacji osób mu współczesnych i wiedzy (na przykład psychologicznie ujmowanych typów charakteru).

Pisarz pozostaje w relacji względem tego, co go otacza. Obcując ze światem styka się jednak nieustannie ze swą podmiotowością. Sposób, w jaki rozumie świat wiąże się z posiadaną przezeń wiedzą, z jego wolą, projektami, nastawieniem. Nawet siląc się na obiektywność, w swych tekstach odnajdzie przede wszystkim samego siebie. Dlatego każde dzieło tak wiele ukazać może odnośnie autora – jego historii, wyobrażeń, uczuć, perspektywy.

Wiara w to, że pisarz jest tylko świadkiem, streszczającym za pomocą słów własną kontemplację, jest błędem. Sartre uważał, że mówienie (pisanie) jest działaniem – wpływa na świat. Słowo nie jest jak lekki wiatr, który przelatuje muskając powierzchnię rzeczy i nie powodując żadnych zmian. Opisując, nazywając pewne zachowania ludzi, pisarz je demaskuje. Powoduje, że człowiek rozumie siebie w pewien sposób. Coś zostaje nazwane: dla konkretnej osoby, ale też dla *innych*. Człowiek może zobaczyć siebie, ale uświadamia sobie również, że jest widzianym. Jego własne gesty nabierają więc nowych wymiarów. Ten, kto pisze, odsłania świat sobie i *innym*. Czyniąc tak, powoduje jego zmianę. „Nazywać – to pokazywać, pokazywać zaś – to zmieniać.”⁵⁵⁹ Prozaik podejmuje więc działania w sposób pośredni, drugorzędny. Można powiedzieć, że działa poprzez odsłanianie świata

⁵⁵⁷ J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 252.

⁵⁵⁸ J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 469.

⁵⁵⁹ J. P. Sartre, *Czym jest literatura?...*, s. 223.

i człowieka. Według Sartre'a czyni to, by ludzie wzięli za obnażony przedmiot odpowiedzialność.

Powieść w pewnym stopniu obnaża specyfikę historii życia człowieka. Zaskoczenie, jakie w nas wywołuje lektura, podobne jest temu, w jaki sposób doświadczamy własnego życia (jako czegoś przypadkowego). Co więcej, w powieści można to wrażenie zintensyfikować – w realnym życiu poczucie przygodności zdarzeń jest „wyciszane” za sprawą wiedzy, pamięci, przewidywań przyszłości, kalkulacji prawdopodobieństwa, schematyzacji czy rutyny. Dzięki literackiemu dziełu można „dać się zaskoczyć” bez obawy o realne konsekwencje. W powieści nie wiadomo co się wydarzy, a może wydarzyć się wszystko (nawet jeśli jest to nieprawdopodobne albo nierealne) – tego wrażenia nie uzyska się czytając retrospektywną biografię czy autobiografię. Powieść może nam ukazać specyficzny i niepowtarzalny projekt samego siebie (jakby określił to Sartre) pewnej postaci. Nawet jeśli jest fikcyjna i ukształtowana przez wyobraźnię autora, to nie wiemy w jaki sposób. Równie dobrze postać mogłaby kształtować się sama – wiedza o tym, kto jest twórcą postaci niczego nie wnosi do naszej wiedzy o niej. Zresztą, autor może pisać na tyle spontanicznie, by (jeszcze) nie wiedzieć jak historia opisywanego przezeń bohatera się zakończy. Pisarz jest wolny (może w każdym momencie zmienić swą decyzję) i używa niejako tej wolności swojej postaci. Rzecz jasna o losie swego bohatera „dowie się” przed czytelnikiem, opowieść musi się bowiem jakoś rozstrzygnąć, skończyć (tak, jak i życie ludzkie – nie wydaje się więc, by zubażało to odbiór powieści jako podobnej do historii życia). Specyfika powieściowej narracji, dzięki której bohater zdaje się przeżywać zdarzenia w ich aktualności (i we własnej wolności, choć w pewnej sytuacji) pozwala uchwycić jego historię jako dopiero kształtującą się. Utożsamienie się z bohaterem, zinternalizowanie jego spojrzenia jako własnego, pozwala więc doświadczyć czegoś na kształt aktualnego przeżywania życia z całą jego nieprzewidywalnością. Gdy bohaterów jest wielu możemy doświadczenie to powielić i zyskać namiastkę odmiennych perspektyw.

Sartre wiedział, że powieść trafnie zdaje sprawę ze specyfiki życia ludzkiego i indywidualnej perspektywy, dlatego chętnie z niej korzystał. Równie chętnie pisał dramaty. Czy historię życia można rozpatrywać również za pośrednictwem dramatu? Wydaje się, że tak, choć nie w tak bezpośredni i zaangażowany sposób (nie jako pewne „przeżycie”). Dramat „rysuje” człowieka w sytuacji, w sposób (w pewnym stopniu) symboliczny

i skrótowy. Za sprawą dialogu ukazuje go w bezpośredniej relacji z *innym*. Doskonałym przykładem jest tu Sartre'owskie dzieło *Przy drzwiach zamkniętych*. Jego *Muchy* z kolei, w sposób obrazowy ukazują ludzką wolność, która przejawia się za sprawą nie tylko słów i decyzji, ale przede wszystkim w formie gestów i czynów. Naświetlają także próbę ucieczki od wolności. Lektura *Much* pozwala w sposób bezpośredni i przykładowy (nie teoretyczny i pojęciowy, jak w dziełach filozoficznych) uchwycić Sartre'owską koncepcję wolności. Można odnieść wrażenie, że to ujęcie jest bardziej adekwatne niż, nieprzystający do specyfiki życia i ludzkiej kondycji, opis zaprezentowany przezeń w *Bycie i nicości*, który (przez wzgląd na nieprzystawalność języka właśnie, konieczność ukazywania rozpatrywanych zagadnień w sposób paradoksalny), więcej zasłania niż odkrywa. Wolność to nie pojęcie, które należy rozpatrywać (wyłącznie) w sieci powiązań z innymi pojęciami, ale w odniesieniu do konkretnej sytuacji człowieka. Przejawia się bowiem w działaniach, postawach, rozstrzygnięciach (przemyśleniach), gestach⁵⁶⁰, słowem: w bezpośredniej relacji z *innym*. Obserwacja (człowieka-w-sytuacji, którego odsłania nam dramat), odsłania więcej, niż teoretyczne dysputy. Dlatego dzieła literackie ukazać mogą wiele aspektów historii życia człowieka.

⁵⁶⁰ „To, co teatr może pokazać w sposób bardziej wzruszający to (...) moment decyzji, wolnej decyzji, która angażuje (...) całe życie.” („Ce que le théâtre peut montrer de plus émouvant est (...) le moment du choix, de la libre décision qui engage (...) toute une vie.”) F. Jeanson, *Sartre*, Seuil, Paris 1955, s. 8. (tłumaczenie własne)

5.3. Biografia

Sartre dokonał szeroko zakrojonej analizy życia trzech francuskich pisarzy – Baudelaire’a (*Baudelaire*), Geneta (*Święty Genet*) i Flauberta (*Idiota w rodzinie*). Koncentrował się w nich, podobnie jak we własnej autobiografii, na ukazaniu genezy decyzji o zwiążaniu się z działalnością literacką. Pisanie jest więc tu motywem przewodnim, porządkującym treść podejmowanych rozważań. Życie dwóch pierwszych rozpatrywał filozof w odniesieniu do ich osobistych doświadczeń (przede wszystkim z okresu dzieciństwa), uwzględniając indywidualny projekt samego siebie, jaki każdy z nich wykreował i starał się realizować.

Opisane najpóźniej dzieje Flauberta, ukazał Sartre w szerszym kontekście społeczno-politycznym, wzmiankując jedynie o mających nań wpływ zatargach rodzinnych⁵⁶¹. Pisząc o Baudelaire’ze (około 1947 roku) i Genecie (około roku 1952) posługiwał się kategoriami i pojęciami ontologicznymi opracowanymi w *Bycie i nicości* (w roku 1943), takimi jak wolność, relacja z *innym*, czy zła wiara. Opracowując te dwie monografie położył więc zdecydowanie mniejszy nacisk na aspekty historyczne czy społeczne. Tekst poświęcony Flaubertowi powstał najpóźniej, około 1971-72 roku. Perspektywa Sartre’a była już odmienna, odmienny jest też styl narracji – bardziej swobodny, ironiczny, przesycony potocznym, często wulgarnym językiem.

Wspomnianych monografiach nie sposób rozpatrywać jak tradycyjnych biografii. Podobnie jak autobiografii Sartre’a nie można uznać za „klasyczną” autobiografię (choć w obrębie tego typu literatury istnieje większa różnorodność).⁵⁶² Szczególnie wyróżnia się tu monografia poświęcona Genetowi – została opublikowana, gdy Genet miał 42 lata, mniej

⁵⁶¹ Monografia poświęcona Flaubertowi nie została przezeń ukończona, nie można więc wykluczyć, że finalnie zawierałaby szczegółowe rozwinięcie kwestii relacji rodzinnych.

⁵⁶² Pomiędzy autobiograficznymi *Słowami* a biografiami autorstwa Sartre’a istnieją pewne różnice (nie tylko w sposobie prowadzenia narracji). W autobiografii, pomimo jej stosunkowo mniejszej objętości, więcej jest konkretnych informacji dotyczących codziennego życia, opisów doświadczeń okresu dziecięcego, historii poszczególnych członków rodziny, zarysu ich relacji, czy zachowań. W biografii, choć dzieciństwo jest mocno akcentowane jako okres formujący postawy (zwłaszcza u Geneta), mało jest szczegółów: imion, nazw miejscowości, opisów domu, edukacji, informacji o kolegach, rodzicach (opiekunach), czy rodzeństwie. W monografii poświęconej Flaubertowi Sartre ledwie wzmiankuje imię jego ojca i brata, matce poświęcając jedno zdanie (że była wierząca). Z biografii Baudelaire’a równie niewiele dowiemy się o jego rodzicach, zaś opiekunowie Geneta, to właściwie bezimienne, karcące i oceniające postaci. W monografiach Sartre’a *inni* to przede wszystkim bezosobowe, uprzedmiotawiające spojrzenia.

więcej w połowie „historii jego życia” (które trwało jeszcze 34 lata). Sartre znał Geneta⁵⁶³, w tekście wzmiankuje o jego przyszłych projektach, itd.

Teksty literackie (poetyckie, powieściowe) były dla Sartre’a rodzajem świadectwa, wyznania. Były nimi również listy, dzienniki, czy pamiętniki. Za ich pośrednictwem poznać można różnorodność ludzkich perspektyw. „Dawałem ci do czytania wszystkie możliwe książki, abys zawczasu poznał, jak rozbieżne bywają ludzkie zdania⁵⁶⁴” – powie Pedagog do Orestesa w Sartre’owskim dramacie *Muchy*.

W historii innych ludzi odnaleźć można to, co się w nią samemu wkłada, dlatego opowiadając o innych pisarzach filozof daje również świadectwo o sobie. Każda z opisywanych przez niego postaci mogłaby powiedzieć: „to za moim pośrednictwem możesz czasami odgadnąć siebie (...), moje pośrednictwo jest ci nieodzowne, skoro chcesz siebie poznać⁵⁶⁵”. Sartre jest więc autorem, narratorem, ale i w pewnym sensie bohaterem tekstów o *innych*. Wykazał się empatią⁵⁶⁶ względem opisywanych pisarzy⁵⁶⁷. Wiele ich łączy: podobne doświadczenia, pokrewieństwo duchowe i „zawodowe”, wrażliwość na oceniające spojrzenie *innych*, skłonność do narcyzmu i analizowania własnych odczuć, osobistych motywów postępowania. Dokonywana analiza jest również autoanalizą. Można więc interpretować „teksty Sartre’a, szczególnie te o charakterze autobiograficznym

⁵⁶³ Napisał: „Niezależnie od błędów, jakie mogłem popełnić, mówiąc o nim, jestem pewien, że go znam lepiej, niż on zna mnie (...)” J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 141. Sartre zdawał sobie sprawę z tego, że pisząc o żyjącym „grzebie się go za życia”. Według niego Genet zakończył pewien etap, co upoważnia do stworzenia dlań swoistej „mowy pogrzebowej” (o którą Genet prosił). Filozof podkreślał jednak, że wygłasza ją „nad pustym grobem; najsprytniejszy ulicznik schował się za cmentarnym cyprysem. Najpierw uronił kilka łez, bo o nim mówiono; teraz puszcza do mnie oko i robi miny; wkrótce odejdzie gwizdząc.” Tamże, s. 560. Ów fragment świadczy o tym, że Genet, jako żywa osoba, nieuchronnie wymyka się wszelkim opisom.

⁵⁶⁴ J. P. Sartre, *Muchy*, [w:] tegoż, *Dramaty...*, s. 20.

⁵⁶⁵ J. P. Sartre, *Drogi wolności*, s. 502.

⁵⁶⁶ „Zaadaptował spojrzenie Flauberta dzięki empatycznej postawie. «To mój cel: udowodnić, że każdy człowiek jest doskonale poznawalny» (...)” – podkreślał Sartre. („Il adoptait à l’égard de Flaubert une attitude d’empathie. «C’est cela mon but: prouver que tout homme est parfaitement connaissable (...)».) S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux...*, s. 17. (tłumaczenie własne)

⁵⁶⁷ Czy mógłby się podpisać pod wyznaniem Roquentina z *Mdłości*, dla którego analiza cudzego życia była formą odwrócenia uwagi od samego siebie? Roquentin zakreślił swoistą zależność od opisywanej postaci następująco: „Pan de Rollebon był moim współnikiem potrzebował mnie, aby być, a ja potrzebowałem go, by nie czuć swego istnienia. (...) Nie dostrzegalem już, że istnieję, nie istniałem już w sobie, ale w nim; dla niego jadłem, dla niego oddychałem, każdy z moich ruchów posiadał swoje znaczenie poza sobą (...), w nim; nie widziałem już swojej ręki znaczącej litery na papierze, ani nawet zdania, które napisałem – ale z tyłu, za papierem, widziałem markiza, który zażądał tego gestu, gdyż gest ten przedłużał, umacniał jego istnienie. Byłem tylko środkiem, aby on mógł żyć, on był moją racją istnienia, on uwolnił mnie ode mnie samego.” J. P. Sartre, *Mdłości*, s. 145.

[i biograficznym – przyp. MW], ale także (...) filozoficzne, jako (...) projekt samopoznania. Te odmienne interpretacje, (...) mogą się wzajemnie dopełniać.⁵⁶⁸”

Sartre stworzył ogólny zarys portretu każdego ze wspomnianych pisarzy. Opisy te (w porównaniu do portretu) mają tę wadę, że są sukcesywne. Obraz, jaki się za ich pośrednictwem wyłania, nie jest dany jednocześnie, jako całość. Rysy ukazywane są jedno po drugim, jakby były w pewnym stopniu od siebie niezależne. A przecież każdy rys przechodzi w inny. Wszystkie one nakładają się na siebie współkształtując pewien wizerunek. Całość, jaką jest każda z opisywanych postaci, różni się od sumy swoich części.

Filozof podkreślał, że proponowane przezeń ujęcia są pewną interpretacją. „Fotel jest zielony, sznur wygina się (...) – to nie podlega dyskusji. Ale w przypadku ludzi można zawsze dyskutować, można, spoglądając od góry lub od dołu, tłumaczyć wszelkie ich postęпки, tłumaczyć dowolnie⁵⁶⁹” – napisał w *Drogach wolności*. Nie ma sensu pytać jak było naprawdę, bo każde odczytanie (odtworzenie) cudzej historii jest tylko jednym z wielu odczytań, odtworzeń. „Pisarz (...) zmienia się zależnie od tego, kto o nim mówi.⁵⁷⁰” Każda interpretacja wnosi nowe aspekty do sposobu „rozszyfrowania”, zrozumienia autora.

Założeniem Sartre’owskich monografii (tak, jak i autobiograficznych *Słów*), było ujęcie pisarza jako kogoś, kto dokonał wyboru samego siebie i kto sam wytyczył własną drogę. Według filozofa każdy ma takie życie, na jakie zasługuje, czyli takie, jakim je ukształtuje. Człowiek jest „istotą oddali”, definiuje się przez swoje projekty, cele (nie przez to, czym jest tu i teraz). Jest więc czymś więcej niż sumą afektów. Jednostka nie jest zbiorem cech. Nie oznacza to jednak, że nie można sensownie mówić o ludzkim charakterze. Należy go jednak odróżnić od losu, czy przeznaczenia. „Charakter to coś z nas samych; zespół sił, które wkradają się do naszych wysiłków i odkształcają nieznacznie (...) nasze wysiłki⁵⁷¹” – zaznaczał Sartre. Posiadamy także cechy, których nabywamy za sprawą sądów innych ludzi, niemniej by stały się „naszymi”, musimy się na nie zgodzić, zinternalizować je. W *Słowach* Sartre napisał, że „rysy charakteru są jak przyciasne ubranie⁵⁷²” – można je zdjąć albo przynajmniej poluzować, słowem zanegować je, nie dochować im wierności.

⁵⁶⁸ T. Gadacz, *Jean Paul Sartre...*, [w:] tegoż, *Historia filozofii...*, s. 474.

⁵⁶⁹ J. P. Sartre, *Drogi wolności*, s. 101.

⁵⁷⁰ Cz. Miłosz, *Dostojewski i Sartre*, Kraków 1984, s. 2.

⁵⁷¹ J. P. Sartre, *Czym jest literatura?...*, s. 76.

⁵⁷² J. P. Sartre, *Słowa*, s. 148.

Sartre uważał, że nie należy rozważać człowieka w oderwaniu od jego bycia-w-świecie, sytuacji, w której się znajduje. Bowiem „w każdej (...) formie życia psychicznego (...) przejawia się społeczne położenie jednostki.⁵⁷³” Człowiek jest zawsze (jakoś) usytuowany. Sama sytuacja jest jednak obojętna, to ludzka wolność nadaje jej określony sens. To, co ludziom wspólne, to nie jakaś ludzka natura, ale kondycja metafizyczna, którą jest ogół ograniczających ich przymusów. Konieczność narodzin i śmierci oraz życia pośród *innych*.

Człowieka i jego specyficzną postawę można analizować odwołując się do różnych aspektów:

do obyczajów, do pewnych form ucisku i konfliktu, do aktualnych mądrości i szaleństw, do trwałych namiętności i przejściowych pasji, do przesądów i (...) rozsądku, do oczywistości i braków wiedzy, do szczególnych sposobów rozumowania (...), do nadziei, obaw, nawyków, wrażliwości, wyobrażeń, (...) percepcji, (...) do wartości zwyczajowych i nabytych.⁵⁷⁴

Niemniej, by go zrozumieć trzeba, wedle Sartre'a, odszyfrować jego indywidualny projekt samego siebie. „Ów projekt Sartre definiował jako strategię, według której człowiek zagospodarowuje świat, ustosunkowuje się do niego, wybiera życiową drogę.⁵⁷⁵” By (z perspektywy osoby z zewnątrz) odkryć szkielet egzystencjalnego projektu, trzeba przeanalizować życie danego człowieka. Ślady dokonanego wyboru są widoczne we wszystkich jego decyzjach. O Mateuszu w *Drogach wolności* Sartre napisał:

Człowiek ten skrajał sobie przyszłość na własną miarę (...). Istniało (...) coś, co można by nazwać Mateuszem, (...) pewien sposób wybierania myśli na swój obraz i podobieństwo, wybierania samego siebie z dnia na dzień (...), działa się to bardzo głęboko na jego dnie, w rejonach, gdzie słowa nie mają już sensu. (...) «Jestem rojowiskiem zamierzeń» - pomyślał.⁵⁷⁶

Projektując własną przyszłość każdy określa w pewien sposób swój stosunek do miejsc i osób, z którymi się styka. Wszelkie poczucie obowiązku również stanowi

⁵⁷³ J. P. Sartre, *Czym jest literatura?...*, s. 147.

⁵⁷⁴ Tamże, s. 212-213.

⁵⁷⁵ P. Małochleb, *Posłowie*, [w:] J. P. Sartre, *Baudelaire*, przeł. K. Jarosz, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 132.

⁵⁷⁶ J. P. Sartre, *Drogi wolności*, s. 467.

projekcję dokonanego wyboru. Doznawane uczucia są wyrazem określonego sposobu życia i specyficznego pojmowania świata (który skorelowany jest z sytuacją społeczno-historyczną).

Doświadczenia i przyjęta względem nich postawa

Wybrani przez Sartre'a pisarze to postaci szczególne – w wielu aspektach są podobni do siebie i do opisującego ich autora. Ukazanie wspólnych rysów uwidoczni szereg punktów, które wedle filozofa, składają się na historię ich życia. Należą do nich: przyjmowane postawy (stosunek zamierzeń do podejmowanych działań, ambiwalentne ujmowanie siebie), sposób, w jaki określa się siebie w odniesieniu do rodziny, (wiążąca się z wyobcowaniem) relacja z *innym*, obraz samego siebie we własnych oczach i w oczach *innego*, odgrywane role (wykonywane gesty), samokreacja (realizacja projektu samego siebie), dokonywane wybory, stosunek do własnej wolności, a także wyobrażenia oraz pamięć (czyli postawa względem przeszłości, teraźniejszości i przyszłości). Wszystkie one kształtują stosunek do własnej sytuacji, czyli tego, co Sartre określił jako bycie-w-świecie. To one nadają określony kształt indywidualnej, ludzkiej egzystencji.

Jak wspomniano, postawy opisywanych przez Sartre'a literatów, naznaczone są pewną niespójnością, a wręcz (wewnętrzną) sprzecznością. Flaubert okazuje naprzemiennie spokój pustelnika (gdy nic mu nie zagraża) albo trwogę (zagrożonego) mnicha. Ukazywane *innym* nerwowe, gwałtowne poruszenie współgra u niego z wewnętrznym spokojem i odwrotnie – targany silnymi emocjami zachowuje obojętne oblicze⁵⁷⁷. Rytm aktywności Baudelaire'a to z kolei na zmianę: hiperboliczna, chwilowa gwałtowność albo leniwe, spowodowane poczuciem bezcelowości, paraliżujące otępienie. Poeta działa eksplozywnie, skokowo, rozpoczyna jakieś przedsięwzięcie i rychło je porzuca. Życie jawi mu się więc jako nieharmonijne, rozczłonkowane, naznaczone napięciem przeciwstawnych sił – (boskiej) duchowości i (szatańskiej) zwierzęcości.⁵⁷⁸ Genet natomiast

⁵⁷⁷ Por. J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 12-13. W jednym z listów Flaubert napisze o sobie: „Jestem (...) człowiekiem niespodzianych zmian (...) – [oto] moje manie, moje kaprysy, moje napady przygnębienia i nagle powroty dobrego humoru (...)” G. Flaubert, *Listy*, przeł. W. Rogowicz, PIW, Warszawa 1957, s. 40. W innym napisze o swoim życiu, jako o czymś „pełnym dręczących analiz i tłumionych porywów, gdy na przemian to się podniecało (...), to uspokajało (...).” Tamże, s. 107.

⁵⁷⁸ Por. J. P. Sartre, *Baudelaire*, przeł. K. Jarosz, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 25-30.

jednocześnie afirmuje i deprecjonuje samego siebie. Nienawidzi tego, że siebie akceptuje i akceptuje to, że samego siebie nienawidzi.⁵⁷⁹

Ambiwalentny jest również stosunek opisywanych autorów do rodziny (opiekunów). Pierwotnie „stanowiący jedność” z (określającym ich i świat wokół) spojrzeniem najbliższych, finalnie to spojrzenie odrzucają i stają się „wygnanymi z raju”. Nienawidzą tych, którzy ich wykluczyli, ale jednocześnie tęsknią za nimi (za utraconym poczuciem przynależności). Wszystkie podejmowane przez Flauberta wybory są formą ucieczki przed mieszczańską przyszłością, jaką sposobi mu rodzina (presja otoczenia i rozczarowanie, jakie wzbudzał w najbliższych stanowiły, według niego, genezę jego nerwicy), a jednak pożąda kontaktu z nimi, ich akceptacji.⁵⁸⁰ Baudelaire (podobnie jak Sartre) staje się wygnańcem, gdy matka ponownie wychodzi za mąż. Niemniej rodzice pozostają dla niego „bóstwami”. Znienawidzonymi, ale jednak „bóstwami”.⁵⁸¹ Genet jednocześnie wielbi i nienawidzi matkę, która go porzuciła (i, tym samym, ukonstytuowała jako niegodnego miłości).⁵⁸² Od opiekunów (chłopów) przyswaja system wartości: dobro to praca, uczciwość, rodzina i własność. Jako przygarnięta sierota nie ma jednak prawa do własności, by móc coś posiadać – przywłaszcza sobie drobiazgi. Zostaje przyłapany na kradzieży, wykluczony i raz na zawsze określony jako złodziej. Jak Baudelaire kocha jednak swoich opiekunów-sędziów, chce przyznać im rację. Próbuje więc zinternalizować ich osąd. W efekcie nienawidzi siebie, bo jest złodziejem i dalej kradnie, by udowodnić nieomyślność osądzących.⁵⁸³ Sartre napisał: „Jeżeli próbujemy znaleźć prawdziwych winnych, to zwróćmy się do ludzi prawych i zapytajmy ich, z powodu jakiegoż to osobliwego okrucieństwa uczynili z dziecka kozła ofiarnego.”⁵⁸⁴

Wbrew zarzucanej mu naiwności względem (absolutnej) ludzkiej wolności, Sartre dostrzegł ogromny i nieuchronny wpływ *innego* na kształtowanie się światopoglądu człowieka – zwłaszcza w okresie dzieciństwa, gdy świadomość własnej niezależności

⁵⁷⁹ Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 32.

⁵⁸⁰ Por. J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 46, 60.

⁵⁸¹ Por. J. P. Sartre, *Baudelaire*, s. 16, 39-40.

⁵⁸² Dowodzi to jak dalece na historię ludzkiego życia wpływać mogą osoby nieobecne. Nie tylko te już nieobecne (które zmarły, opuściły nas lub zdradziły), ale i nigdy nie poznane: zarówno realne (jak matka Geneta, czy przodkowie), jak i fikcyjne (postaci literackie).

⁵⁸³ Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 11-16, 22-28.

⁵⁸⁴ Tamże, s. 28.

dopiero się kształtuje. Głos, który nazwał Geneta złodziejem wzbudził w nim poczucie winy, ono zrodziło zaś poczucie wyobcowania.

Wyobcowanie, którego doświadczyli wszyscy ci (przyszli) pisarze można zobrazować dialogiem z Sartre'owskich *Much*. Gdy Orestes zwraca się do Elektry słowami: „ja chcę być człowiekiem skądś, człowiekiem wśród innych ludzi (...), jak liść w gąszczu listowia, (...) chcę miasto poczuć wokół siebie i owinąć się w nie jak w koc”, ta odpowiada: „Gdybyś tu nawet sto lat mieszkał, zawsze będziesz obcy i samotny. (...) Ludzie będą wilkiem na ciebie patrzeć spod na wpół przymkniętych powiek i na twój widok będą zniżać głos.”⁵⁸⁵

Sartre podkreślał, że dziecko uważa rodziców za Bogów. Ich czyny i sądy są dla niego absolutne, ucieleśniają prawo, sens i cel świata. Spojrzenie opiekunów nadaje podopiecznemu rację bytu. Za sprawą tego spojrzenia dziecko staje się określone – jest takim, jakim widzą je rodzice (i inni dorośli). Ma swoje miejsce w świecie. Dziecko wszystko widzi jak nowe, w upojeniu, ale to nowe zostało już zobaczone, nazwane i sklasyfikowane przez *innych*. Gdy znika narzucone z zewnątrz uzasadnienie i usprawiedliwienie egzystencji, pojawia się doświadczenie przerażającej wolności oraz osamotnienie. I trzeba jakoś się do nich odnieść.

Zamiast znosić biernie swoje osamotnienie, analizowani przez Sartre'a literaci, internalizują je. Odseparowanie tłumaczą tym, że są inni, wyjątkowi. Baudelaire pragnie być jedynym w swoim rodzaju. Być sobą wobec wszystkich i przeciwko nim.⁵⁸⁶ Afirmuje swą odmienność. Chce być jednak innym pomiędzy *innymi*. Jego inność ma być więc spoiwem społecznym i, jako takie, wymaga usankcjonowania z zewnątrz. Poeta potrzebuje świadka. Inność wiąże go z tymi, którymi gardzi – muszą być obecni, by poświadczyć jego wyobcowanie. Odczuwać wobec kogoś wstręt to w jakiś sposób się doń odnosić, zajmować nim swoją uwagę. Baudelaire szuka sędziów. Ma swoją społeczną funkcję jako winny. Stanowi część uniwersalnego porządku. Domaga się surowości, na którą całe życie będzie się uskarżał.⁵⁸⁷

⁵⁸⁵ J. P. Sartre, *Muchy*, [w:] tegoż, *Dramaty...*, s. 59. Równie adekwatne są słowa: „Jesteś sam jeden – jak trędowaty. (...) Ich pogarda i wstręt strąciły cię w przepaść samotności.” Tamże, s. 98.

⁵⁸⁶ Por. J. P. Sartre, *Baudelaire*, s. 17-18.

⁵⁸⁷ Por. tamże, s. 40-47, 59-66.

Baudelaire jest więc buntownikiem, ale nie rewolucjonistą. Nie neguje zastanego porządku, by wprowadzić własny system wartości. Troszczy się o zachowanie obecnego ładu – dzięki temu będzie mógł się mu sprzeciwiać. Akceptuje zasady, które kontestuje. Nie ma dość odwagi, by na nowo zdefiniować Dobro i Zło (mógłby wówczas powiedzieć, jak Orestes w *Muchach*: „Nie jestem żadnym winowajcą i nie zmusisz mnie do pokutowania za coś, czego za zbrodnię nie uznaję⁵⁸⁸” – tak okradał Genet jako dziecko: w niewinności bez wyrzutów sumienia i wstydu⁵⁸⁹). Baudelaire cofa się przed wzięciem na siebie odpowiedzialności za zmianę własnej perspektywy. Społecznie wyznaczona granica jest dlań nieprzekraczalna. Demonstruje wolność, ale w obrębie istniejącego porządku. Pozostanie w układzie, który go piętnuje.⁵⁹⁰ „Nie chodzi [mu] o zrywanie zakazanych owoców, pomimo iż są zakazane, ale dlatego że są zakazane⁵⁹¹”- napisał o nim Sartre. Podobnie czyni Genet: kradnie nie przeciwko chłopskiej moralności, ale z jej powodu. Pozostaje wierny moralności swego dzieciństwa⁵⁹², będzie jej nienawidzić, szydzić z niej, lecz kryzysowy punkt, jakim było przyłapanie na kradzieży, naznaczył go tą moralnością niczym rozżarzone żelazo skórę. Jak ukazaliśmy w poprzednim rozdziale, również sam Sartre nie zdołał całkowicie uwolnić się od systemu wartości wpojonego mu przez dziadka (czuł się zmuszony ciężko i systematycznie pracować).

Wszyscy omawiani tu pisarze starają się negować zastany porządek. Sartre napisał, że chcą tego, czego nie chcą i nie chcą tego, czego chcą. Pragną zła, by móc zmanifestować swój bunt przeciw temu, co powszechnie uważane jest za dobro. Baudelaire czyni zło dla samego zła, nie ze względu na korzyści, jakie może ono za sobą nieść. Wybiera rozkosz⁵⁹³ zakazaną, zbyteczną, grzeszną. Gloryfikuje bezużyteczność i bezzasadność. „Zawsze zdawało mi się, że to ohyda być człowiekiem użytecznym⁵⁹⁴” – skwituje. Jego rozkosz jest jednak powstrzymywana, bardziej oglądana niż odczuwana, ledwie ją muska. Wmawia sobie,

⁵⁸⁸ J. P. Sartre, *Muchy*, [w:] tegoż, *Dramaty...*, s. 93.

⁵⁸⁹ Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 17.

⁵⁹⁰ Por. J. P. Sartre, *Baudelaire*, s. 38.

⁵⁹¹ Tamże, s. 50.

⁵⁹² W *Ceremoniach żałobnych* Genet napisze: „Jeżeli się tak zawzięłem, żeby zerwać z dobrem, to znaczy, że jestem bardzo silnie z dobrem związany.” J. Genet, *Ceremonie żałobne*, przeł. K. Rodowska, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1995, s. 224.

⁵⁹³ Grzech utożsamia z erotyzmem, inne formy zła (takie, jak zazdrość, zdrada, podłość, brutalność czy skąpstwo) pozostają mu obce.

⁵⁹⁴ Ch. Baudelaire, *Moje obnażone serce*, [w:] tegoż, *Sztuka romantyczna. Dzienniki Poufne*, przeł. A. Kijowski, Czytelnik, Warszawa 1971, s. 273.

że ukradkowe muskanie jest zawłaszczaniem. Akt seksualny budzi w nim awersję, bo jest naturalny, jest też formą komunikacji z *innym*.⁵⁹⁵ „Chędożyć to znaczy wejść w drugiego człowieka, a artysta nigdy nie wychodzi poza samego siebie.”⁵⁹⁶

Genet również wybiera zło, ale nie jest nim rozkosz zmysłowa. W przyjemności, czy w pijaństwie człowiek się rozpręża, rozluźnia, a na to Genet nie może sobie pozwolić. Jest stale spięty i skoncentrowany, jego zło będzie więc związane ze skupieniem i ostrożnością. Wybierze kradzież i przemyt.⁵⁹⁷ Akt seksualny (homoseksualny) to dlań nie droga do rozkoszy, ale symboliczne odnowienie kryzysu, który przekształcił go w złodzieja – zostaje przygwożdżony do ziemi przez ludzi okrutnych i silnych. Wybiera rolę uległego, biernego, ale tym razem wybiera ją sam – w takiej formie może ją zaakceptować. To jak ceremonia przewyciężenia, swoiste katharsis. W swych erotycznych relacjach kręci się jednak w kółko. Jest naprzemiennie przedmiotem rozkoszy dla *innego* i podmiotem konstytuującym *innego* jako godnego go kochanka. Korzysta ze swej wolności, aby popaść w zniewolenie – to religijny i symboliczny aspekt jego świadomości: pożera i daje się pożreć.⁵⁹⁸ Jest niczym mityczny uroboros – wąż z ogonem w pysku, który nieustannie pożera samego siebie.

W przypadku Flauberta trudno w ogóle mówić o seksualności. Jego zauroczenia są raczej platoniczne, nie lubi się angażować, a tym bardziej „spowiadać się” ze swych afektów. W jednym z listów napisze: „Miłość jest potrzebą, musi się wyładować, wszystko jedno, czy w złotej wazie, czy w glinianym dzbanku. Tylko przypadek dostarcza nam naczyń.”⁵⁹⁹ Flaubert jest mizoginem. Uważa kobiety za (nieświadome i nietwórcze) nosicielki złudzeń, których celem jest manipulacja innymi.⁶⁰⁰ Baudelaire mówi o kobietach z pogardą (ale i z fascynacją)⁶⁰¹. Genet jest im z kolei umiarkowanie niechętny.⁶⁰² Wszyscy

⁵⁹⁵ Por. J. P. Sartre, *Baudelaire*, s. 54-55, 126.

⁵⁹⁶ Ch. Baudelaire, *Race*, [w:] tegoż, *Sztuka romantyczna. Dzienniki...*, s. 291.

⁵⁹⁷ Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 62, 254.

⁵⁹⁸ Por. tamże, s. 115, 152-154.

⁵⁹⁹ G. Flaubert, *Listy*, s. 103.

⁶⁰⁰ Jeśli wierzyć słowom Sartre’a, dla Flauberta kobieta to: głupia, uparta, irytująca, tępa maciora i ladacznica, która jest odpowiedzialna za upadek mężczyzny, a więc i niejedną polityczną katastrofę (między innymi upadek Drugiego Cesarstwa Francuskiego). Por. J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 223-225.

⁶⁰¹ Por. J. P. Sartre, *Baudelaire*, s. 55.

⁶⁰² Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 446.

piszą jednak o kobietach.⁶⁰³ Sam Sartre określił siebie jako szowinistę i feministę jednocześnie. Z jednej strony kobiety, jako ogół, symbolizują według niego, przerażający, cielesny aspekt ludzkiej egzystencji, z drugiej jednak, w osobistych relacjach, są mu niezwykle bliskie.⁶⁰⁴

Negatywny stosunek do kobiet sąsiaduje u omawianych pisarzy z niechęcią do ludzi w ogóle. Mają wstręt do ludzkości⁶⁰⁵. Uwidacznia się to w ich dziełach. Ukazują relacje międzyludzkie jako wykluczające wzajemność, niczym sąsiedztwo indywidualnych samotności. Żaden z nich nie nawiąże zresztą głębszej więzi; czy to miłosnej, czy przyjacielskiej. Żaden też nie zwiąże się na stałe z kobietą (ani, jak w przypadku Geneta, mężczyzną). Pozostaną chłodni i zdystansowani wobec *innych*. Sartre napisał wręcz:

otoczony rodziną i swoimi przedsiębiorstwami, właściciel definiuje się poprzez wspólny związek (zawód, więzi rodzinne, własność) z poszczególnymi przedmiotami. Aby stać się najbardziej niezastąpionym (...), trzeba natomiast wyrzec się tego, co poszczególne, aby stać się indywidualną relacją z całością rzeczywistości.⁶⁰⁶

Każdy z nich jest antyludzki, ale zależny od spojrzenia *innych*. Jakby człowiek był kimś, „kto ma istotę poza sobą, w jakimś okrutnym Innym, który nim gardzi i go pożera.”⁶⁰⁷ Za spojrzeniem kryje się zawsze jakaś świadomość. Świadomości widzą, zawłaszczają i pożerają. Za ich sprawą człowiek zostaje zaszufladkowany, opatrzony etykietą, uprzedmiotowiony. Przystawiając spojrzenie *innych* przyznaje się rację ich osądom. Zaczyna

⁶⁰³ Opisywani przez Geneta mężczyźni udający dziewczęta uważają kobiety za złe i nieprzyzwoite samice (a jednak mówią o sobie w rodzaju żeńskim). Kobiety ukazywane są najczęściej w roli występnych albo upokorzonych matek. Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 353, 528. Flaubert napisze *Panią Bovary* – powieść o kobiecie. Sartre zaznacza jednak, że subiektywność Emmy, to subiektywność kobiety widzianej przez mężczyznę. Kobieta opowiadająca tę samą historię nadałaby jej (zapewne) inną subiektywność. Por. J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 311, 323-324.

⁶⁰⁴ Por. S. Z. Charmé, *Vulgarity and Authenticity...*, s. 145, 158. Sartre wielokrotnie podkreślał, że woli towarzystwo kobiet, niż mężczyzn. Por. J. Colombel, *Jean-Paul Sartre...*, tome 1, s. 43-45.

⁶⁰⁵ Flaubert napisze: „Jacy ludzie są głupi, jaki lud jest ograniczony! (...) Szanuję głęboko tylko (...) [tych], którzy pisali z zamiarem urągania rodzajowi ludzkiemu i śmiania mu się prosto w twarz.” G. Flaubert, *Listy*, s. 6-7 A także: „Najkrótszy dialog z kimkolwiek bądź rozdrażnia mnie, bo wszystkich uważam za idiotów.” Tamże, s. 310.

⁶⁰⁶ J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 208.

⁶⁰⁷ J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 21.

się określać siebie przypisanymi przez nich kategoriami i pojęciami, na przykład jako godnego potępienia.⁶⁰⁸ „Poczucie winy sływa na winowajców od Innych.⁶⁰⁹”

W oczach *innych* Genet jest uciążliwy, zawadzający i skandaliczny. To od *innych* dowiaduje się czym „obiektywnie” jest (złodziejem, pederastą).⁶¹⁰ Obawia się osądzającego spojrzenia, czemu daje wyraz w jednej ze swych powieści:

odkryję, że jestem nagi w tłumie, który dostrzeże moją nagość (...) i tak już będę musiał żyć (...); spontanicznie pojąłby, kim naprawdę jestem, i śmiałby się z tego. (...) Wyobrażając sobie te wszystkie rozliczne męczarnie, czułem się bliski śmierci, równoznacznej nieomal ze świadomością wstydu (...).⁶¹¹

Od spojrzenia *innych* można znaleźć wytchnienie patrząc na ludzi, jak na odgrywających spektakl. Ten, co patrzy zapomina bowiem, że jest oglądany (przez *innych*). Skupiając uwagę na otoczeniu można na chwilę zapomnieć o sobie. Niemniej Genet, podobnie jak Baudelaire, nigdy o sobie nie zapomina. Jest nieustannie obserwowany (przez samego siebie), przez co traci swą naturalność. Jego zachowania są sztuczne. Zbyt się obserwuje, by móc się zatracić i „przyłgnąć” do własnego życia.⁶¹² Jego celem jest namiętna obserwacja samego siebie.⁶¹³

Flaubert potrafi odwrócić swą uwagę od siebie samego koncentrując się na bliźnich. Ale ciekawia go tylko ci, którzy ośmieszają znieawidzonych przezeń ludzi (zwłaszcza naukowców i medyków) i ukazują, że godność ludzka to farsa. Bywa zarówno w pałacu księżnej, jak i w domach bogatych kurtyzan – taka różnorodność daje mu poczucie, że jego życie jest pełne, „wielowątkowe”. U kurtyzan zachwyca go wulgarność mowy. Są ucieleśnieniem rynsztoka, pospólstwa i nizin społecznych, co łechce jego mizoginizm. Schlebiają także jego mizantropii, gdy opowiadają o niegodziwościach elity (zwłaszcza

⁶⁰⁸ Por. tamże, s. 306. W listach Flaubert często wyraża z tego powodu oburzenie: „to jest niesłychane, że nie daje się ludziom żyć według ich upodobania”. G. Flaubert, *Listy*, s. 98. „Domagam się od moich bliźnich tylko jednego: niech mnie zostawią w spokoju, tak jak ja to czynię w stosunku do nich.” Tamże, s. 84.

⁶⁰⁹ J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 178.

⁶¹⁰ Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 23-25.

⁶¹¹ J. Genet, *Ceremonie żałobne*, s. 77.

⁶¹² Por. J. P. Sartre, *Baudelaire*, s. 19-21.

⁶¹³ Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 249.

artystycznej⁶¹⁴). Ulubiona kurtyzana Flauberta – Lagier wie, że cyniczna brutalność zaskakuje. Kreuje i odgrywa więc postać złośliwej i sprzedajnej chamki. Jej opowieść jest kreacją (przerysowaniem) rzeczywistości, dostosowaną do określonych potrzeb słuchacza.⁶¹⁵ Wykonuje więc gesty, z którymi niekoniecznie się utożsamia.

Poczucie bycia obserwowanym i ocenianym sprawia, że człowiek wykonuje pewne gesty, odgrywa role. Chce bowiem wpłynąć na to, w jaki sposób jest postrzegany. Pascal pisał, że aby uwierzyć trzeba uklęknąć⁶¹⁶. Flaubert idzie dalej – pada na kolana, żeby nikt nie zauważył, że nie wierzy. By ukryć, że jest introwertykiem zachowuje się jak ekstrawertyk. Odgrywa komedię. Wciela się w rolę, ale się z nią nie „stapia”. Gra jedynie kogoś, kto wierzy, że naprawdę jest tym, kogo udaje. Z powodu tej zakłamaney pozy, podwójnej gry, odczuwa wstyd.⁶¹⁷

Podobną jest postawa Geneta – realnie podporządkowuje się kochankom, naraża się na prawdziwe niebezpieczeństwo wykonując dla nich zlecenia (kradzieże, przemyty). Z drugiej jednak strony wie, że ulega postaci przez siebie wymyślonej. Udaje, że wierzy w siłę i odwagę kochanka, o którym wie, że jest słaby i tchórzliwy. Jedyne, co go interesuje, to pozór (wystarczy, że kochanek ma wygląd mordercy i wykonuje określone gesty, słowem odgrywa postać „twardziela”). Prawdziwie podporządkowuje się więc pozorowi. Robi to, by oszukać siebie i *innych*.⁶¹⁸ Jako homoseksualista odgrywa rolę fałszywej kobiety. Analogicznie wciela się w rolę złodzieja (złodziej to jego *persona*, w łacińskim tego słowa znaczeniu, czyli maska). Człowiek, który nieustannie gra to, kim jest, będzie mógł być tylko tym, kogo potrafi zagrać. Dlatego Genet obserwuje gesty ludzi wokół i uczy się je naśladować. Jest niczym wosk, mogący odbić różne postaci. Przyznaje, że jego osobowość przybiera różne kształty, ale nic nie naznacza go na stałe.⁶¹⁹

Świat pozoru i fałszu jest typowo ludzki. Tylko człowiek może dostrzec w oszlifowanym szkle fałszywy diament i tylko człowiek może odgrywać role – wykonywać

⁶¹⁴ W monografii poświęconej Genetowi Sartre napisze o świecie intelektualistów i artystów, że jest stadem niewartym, by o nie zabiegać; zbieraniną snobów, półpajaców i półczarodziejów. Przypisuje taką opinię Genetowi, ale można odnieść wrażenie, że się z nią utożsamia. Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 558.

⁶¹⁵ Por. J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 23, 102-105, 109, 328.

⁶¹⁶ „Aby uzyskać coś od Boga, trzeba (...) klęknąć, modlić się ustami (...).” B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Wydawnictwo De Agostini, Warszawa 2001, s. 206.

⁶¹⁷ Por. J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 173.

⁶¹⁸ Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 108, 139, 311.

⁶¹⁹ Por. tamże, s. 319-321.

gesty. Genet ukazuje ich konwencjonalność. W swych powieściach rozbraja je, demaskuje, wykoślawia i zohydza. Czyż po śmierci ukochanej osoby nie zwykliśmy z namaszczeniem dotykać przedmiotów do niej należących (niczym w popularnych, filmowych scenach, w których z wielkim roztkliwieniem, pogrążona w żałobie postać ujmuje w dłonie koszulę należącą do zmarłego i przybliża ją do swej twarzy, by móc jeszcze raz poczuć jego zapach)? Bohater powieści Geneta, by podtrzymać pamięć o zmarłym ukochanym (i posmakować go „raz jeszcze”), wsadza do ust wesz łonową, którą się od niego zaraził. Czyż ta wesz nie była bliższa zmarłemu, niż jakikolwiek przedmiot? Możliwe, że ma w sobie jeszcze jego krew.⁶²⁰ To obrazoburcza i groteskowa scena (Genet nieustannie kpi w ten sposób z czytelnika), ale ukazuje gest ludzki w nowym świetle. Unaocznia jego sztuczność i absurdalność. Czy nasze życie, będące zlepkiem gestów i odgrywanych ról nie jest równie absurdalne? – zdaje się pytać.

A jednak Genet gra swoje role i wykonuje gesty. Również dla Baudelaire’a życie ma urok odgrywanego spektaklu. Nie toleruje u siebie spontaniczności, udaje więc uczucia, których ma doświadczać. Jest wówczas autorem siebie i jednocześnie stworzonym przedmiotem. Określa to jako swój „temperament komedianta”. Boi się spontaniczności i autentyczności, ucieka przed wolnością.⁶²¹ Nieustannie wciela się w jakąś postać i wykonuje gesty, które mają oszukać otoczenie. Czy potrafi jednak oszukać samego siebie? Wydaje się, że nie. Zarówno on, jak i pozostali, omawiani pisarze, zdają sobie sprawę z tego, iż odgrywają role. Jest to ich świadomy, wolny wybór.

Sartre podkreślał, że Baudelaire (tak jak i pozostali opisywani przezeń literaci) sam siebie ukształtował – dokonując takich, a nie innych, wolnych wyborów. Każdy jest swoim własnym projektem, nawet jeśli u źródeł jego wyboru stoi zła wiara. „Każdy kształtuje własny los na swój obraz i podobieństwo⁶²²” – napisał filozof. Sygnalizował to również w *Muchach*: „Obcy samemu sobie, (...) pozbawiony jakiegokolwiek usprawiedliwienia (...) wiem, że w nikim nie znajdę ucieczki. (...) Jestem człowiekiem, (...) a człowiek winien sam sobie ryc drogę⁶²³”.

⁶²⁰ Por. tamże, s. 358, 520-522.

⁶²¹ Por. J. P. Sartre, *Baudelaire*, s. 25, 105.

⁶²² Tamże, s. 47.

⁶²³ J. P. Sartre, *Muchy*, [w:] tegoż, *Dramaty...*, s. 102.

Genet sam zdecydował, że będzie tym, czym go uczyniono, czyli złodziejem. Zmieniło się znaczenie jego kradzieży – to teraz jego wolny wybór. W *Ceremoniach żałobnych* ukaże scenę, w której mały Pierrot (przez nieuwagę) włoży dżdżownicę do buzi. Dziecko zadecyduje, by zapanować nad własnym wstrętem i zaakceptować sytuację, w jakiej się znalazło. Zmusi się do odczucia pełni obrzydliwości (dotknie dżdżownicę językiem) i jej wchłonięcia (przełknięcia).⁶²⁴ Ten akt woli (podobnie jak akt woli Geneta) przepełniony jest pychą, ma udowodnić, że ów wszystko zniesie.⁶²⁵

Genet chce być własną przyczyną, kradzieże to wyzwania i akty konstytuujące. Będzie więc kradł, żeby być złodziejem. Analogicznie postanowi być pederastą (homoseksualistą) i zdrajcą. Te decyzje niczego jednak realnie nie wnoszą, są jedynie słowną determinacją.⁶²⁶ Genet chce się w ten sposób zmanifestować jako suwerenna wola. Skoro nie może poprawić swej kondycji, to ma przynajmniej możliwość jej pogorszenia. Będzie wykonywał gesty, które zaprowadzą go do więzienia albo na szafot, ale uczyni je z własnej woli. Jeśli uda mu się osiągnąć cel, to przegra (zostanie skazany), ale wygra (bo jego wybór zostanie doprowadzony do końca, zwieńczony, usankcjonowany przez instancję mogącą orzec, że z własnej woli dokonał czynów, za które tylko on jest odpowiedzialny). Postanawia więc osiągnąć to, co najgorsze, ale domaga się też radykalnego niepowodzenia swego postępowania (złapania).⁶²⁷

To gra, którą Sartre określił jako: „kto przegrywa – wygrywa”. „Grają” w nią wszyscy opisani przezeń pisarze. W mniejszym lub większym stopniu pragną życia straconego, nieudanego. Chcą wypić do dna „czarę goryczy”. Jeśli doprowadzą do klęski – zwyciężą. Są niczym, opisany przez Johna Milтона, Szatan – całą wieczność pojedynkujący się i wiecznie przegrywający z Bogiem. Każdy z nich mógłby podpisać się pod słowami z poematu *Raj utracony*:

Śmiałość, co każe, by się nie poddawać

⁶²⁴ Por. J. Genet, *Ceremonie żałobne*, s. 101.

⁶²⁵ Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 55, 61-63.

⁶²⁶ Później postanowi zostać poetą, pisarzem i ta decyzja będzie rewolucyjna, bo nie będzie powiązana zaakceptacją oceny *innego*. To decyzja w pełni autonomiczna, która doprowadzi do realnych zmian w świecie (w życiu Geneta). Przejście do świata estetyki będzie odwróceniem porządku. Zamiast chcieć zobaczyć siebie takim, jakim widzą go *inni*, zmusi ich (za sprawą swych dzieł), by zobaczyli go takim, jakim on chce być. Zazna radości tworzenia samego siebie. *Inny* nie będzie mógł go już z taką łatwością potępiać. Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 347, 369, 536.

⁶²⁷ Por. tamże, s. 72-75, 172-176, 330.

Nigdy i nigdy nie korzyć, na koniec
Nie dać się zdeptać. Do tego mnie nigdy
Gniew ani przemoc Jego nie przymuszają:
Bym bił pokłony i błagał o łaskę
Zgiętym kolaniem, czcząc potęgę boską
(...) byłoby
To nikczemnością i niesławą większą,
I hańbą większą niżli nasz upadek.
(...)
Nie pogodzeni z naszym Wielkim Wrogiem,
Który w tryumfie pełnym się raduje
(...)
Tak odszczepieńczy rzekł anioł, choć cierpiał,
Chełpiąc się, jednak rozdartą rozpaczą.⁶²⁸

Bóg dla Szatana jest tym, czym bliscy i społeczeństwo (słowem *inny*) są dla omawianych pisarzy – przyczyną wygnania, oceniającym spojrzeniem, karzącą dłonią. Oni sami są zaś odrzuconymi oszustami i dumnymi buntownikami. Ich zamysł, projekt siebie, pełen jest wzgardy. Nie żałują. Zraniona duma każe im nieustannie być przeciw *innym*.

U każdego z opisanych przez Sartre'a literatów można odnaleźć tego rodzaju pychę i dumę. Chęć napawania się własną odmiennością. Lubość, z jaką Flaubert słucha o niegodziwości *innych* wiąże się z tym, że czuje się od nich lepszym. To postawa narcyza. Baudelaire – zarówno tworząc poezję, jak i przypatrując się światu – będzie w gruncie rzeczy kontemplował i „obejmował” spojrzeniem samego siebie. Przedmioty to jedynie preteksty. Dzięki nim może obserwować siebie patrzącego.⁶²⁹ „Baudelaire jest człowiekiem, który postanowił, że będzie na siebie patrzył, jakby był kimś innym; jego życie sprowadza się do historii porażki tego postanowienia”⁶³⁰ – napisze Sartre.

Czy możemy sami siebie zobaczyć? Według Sartre'a nie można być dla siebie samego na sposób rzeczy. Nie można zobaczyć siebie dokładnie tak, jak widzi nas *inny*. Trzeba by być „na zewnątrz” siebie. Kiedy refleksyjna świadomość naśladuje odrazę oceniającego *innego* w odniesieniu do samej siebie (świadomości poddanej refleksji), kiedy

⁶²⁸ J. Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków – Wrocław 1986, s. 12.

⁶²⁹ Por. J. P. Sartre, *Baudelaire*, s. 91-92.

⁶³⁰ Tamże, s. 23.

zapożycza jego pojęcia i miary, może wytworzyć chwilowe złudzenie dystansu. Niemniej to tylko ułuda. Dlatego Genet nie zdoła w pełni zinternalizować spojrzenia *innego*. A ponieważ nie potrafi zobaczyć siebie tak, jak widzą go *inni*, jego nienawiść do samego siebie pozostanie bezprzedmiotowa, pusta, abstrakcyjna. Jest to nienawiść bardziej odgrywana niż odczuwana.⁶³¹

Sartre podkreślał, że człowiek nie może być przedmiotem dla samego siebie. Nawet jeśli jawi się sobie, jako taki, to jest dla siebie przedmiotem szczególnej natury. Cechy przypisywane przez *innych* nie wyrażają bowiem mojego stosunku do mnie samego ale to, czym jestem względem tych, którzy mnie tak, a nie inaczej określają. Te przypisane cechy mają w dużej mierze charakter praktyczny, to informacje odnośnie sposobu, w jaki należy się do mnie odnosić. Takich informacji nie sposób w pełni zinterioryzować, nie mogą się one „rozpuścić” w podmiotowości. Inteligencja, dowcipność, czy grubiańskość, to wrażenia, jakie wywołuję w kimś innym. Nie można mieć intuicji, że jest się dowcipnym. To jest coś, co ujawnia się za sprawą bliźniego. Przypisywane nam cechy nie są więc gdzieś w nas, ale przed nami, w świecie. Stanowią pierwotnie relację z *innym*. „Świadomość *innych* odzwierciedla nam pewne konstytutywne elementy nas samych, (...) uczymy się [czegoś] o sobie za sprawą kontaktu z *innymi*.”⁶³²

Inny interpretuje także nasze zachowania i gesty przypisując nam określone stany emocjonalne bądź uczucia. Często za bardziej realne uznajemy emocje i uczucia przypisywane nam przez *innych* niż te, które sami w sobie „odkrywamy” (są to dwa odmienne systemy odwołań). Skłonni więc jesteśmy za pewne uznawać informacje co najwyżej możliwe. Jak gdyby zapominając, że dając prymat ocenom *innego* redukuje się człowiek do przedmiotu, którym dla niego jest.⁶³³

Tylko *inny* może nas obserwować. Osacza nas więc tyrania ludzkiej twarzy, tyrania oczu, spojrzenia. „Spojrzenia (...) milionów par oczu. Widzą nas, widzą nas, nadzy jesteśmy (...). Palą nas te spojrzenia (...)”⁶³⁴ – napisał Sartre w *Muchach*. Baudelaire zdaje sobie sprawę z uprzedmiotowienia, jakie niesie za sobą ludzkie spojrzenie. Potrzebuje

⁶³¹ Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 51.

⁶³² „The Other’s consciousness mirrors back to us certain constitutive elements of our selves, (...) we learn about ourselves from our contact with others.” S. Z. Charmé, *Vulgarity and Authenticity...*, s. 5. (tłumaczenie własne)

⁶³³ Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 38.

⁶³⁴ J. P. Sartre, *Muchy*, [w:] tegoż, *Dramaty...*, s. 45.

publiczności, ale woli spojrzenia oczu znajomych, jest bowiem bardzo nieśmiały. Co ciekawe (i paradoksalne), by ukryć swoją nieśmiałość zachowuje się jak człowiek zuchwały i przebojowy. Agresywność ubioru odwraca od niego uwagę – obserwator koncentruje się na pozorach, na masce. Podobne zastosowanie ma jego mitomania. Rozsiewa na swój temat plotki, podsyca opinię dziwnego i skandalicznego (są to jednak wymyślone przewiny). Wierzy, że dopóki inni „pastwić się” będą nad wymyśloną postacią, jego samego nie zdołają osiągnąć. Z obawy, że zostanie zobaczony (takim, jakim jest) wystawia się więc na spojrzenia.⁶³⁵ Mógłby powiedzieć, jak Ajgistos w *Muchach*: „moje czyny i słowa mają tylko jeden cel – stworzyć mój obraz. (...) Ale sam padłem ofiarą tej gry. Widzę już siebie tylko tak, jak oni mnie widzą.”⁶³⁶

Sartre (zarówno w swych tekstach literackich, jak i w biograficznych, czy filozoficznych rozważaniach dotyczących postaw ludzkich) często nawiązuje do obrazu człowieka, ukazywanego sobie i *innym*, posługując się motywem lustra⁶³⁷. W dramacie *Przy drzwiach zamkniętych* Stella (za życia) ustawia się zawsze tak, by mieć możliwość przeglądania się w lustrze. Kiedy z kimś rozmawia spogląda na swoje odbicie – chce móc widzieć siebie tak, jak widzą ją *inni*.⁶³⁸ W pokoju, w którym zostaje pośmiertnie umieszczona (wraz z dwiema innymi osobami) nie ma luster. Może się przeglądać wyłącznie w oczach *innych*. Oczy współlokatorów to jedyne dostępne zwierciadła. Przebywająca z nią Inez (prowokująco) pyta: A „gdyby tak lustro zaczęło kłamać? Albo gdybym zamknęła oczy, gdybym nie chciała na ciebie patrzeć, cóż by ci przyszło z twojej piękności?”⁶³⁹ Niemniej sama odczuwa, równie dotkliwie, niemożność zobaczenia własnej fizjonomii. Tylko *inni* mogą na nią patrzeć. Poniekąd kradną więc jej twarz, jej wizerunek.⁶⁴⁰ W monografii poświęconej Genetowi Sartre napisał, że nikt nie rodzi się Narcyzem. Narcyz to ktoś, komu „ukradziono (...) jego byt. Lustro to oczy Innych i marzenie Narcyza wyraża (...) tajemną wolę wyrwania tych oczu, żeby je sobie wszczepić.”⁶⁴¹

⁶³⁵ Por. J. P. Sartre, *Baudelaire*, s. 101-102.

⁶³⁶ J. P. Sartre, *Muchy*, [w:] tegoż, *Dramaty...*, s. 76.

⁶³⁷ Sformułowanie „lustrować” wydaje się w tym kontekście adekwatne. Znaczy ono: przyglądać się bacznie komuś lub czemuś lub kontrolować stan czegoś. „Lustrować się” to bacznie przyglądać się sobie nawzajem. Por. hasło „lustrować” [w:] S. Skorupka, H. Auderska, Z. Łempicka (red.), *Mały słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1968, s. 353.

⁶³⁸ Por. J. P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, [w:] tegoż, *Dramaty...*, s. 138.

⁶³⁹ Tamże, s. 141.

⁶⁴⁰ Por. tamże, s. 143.

⁶⁴¹ J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 80.

Przeglądając się w lustrze Genet próbuje ujrzeć złodzieja (którego wszyscy w nim widzą). Nie potrafi go jednak dostrzec⁶⁴². Widzi tylko dziecko robiące grymasy do swojego lustrzanego odbicia. Wykreowane przez niego postaci również będą, patrząc w zwierciadło, próbowały jakoś siebie określić. Wypowiadając głośno swe nazwisko, zawód bądź narodowość, w sposób magiczny spróbują „przykleić” słowo do własnego wizerunku.⁶⁴³ Na próżno.

Baudelaire przegląda się w lustrach, by zobaczyć siebie takim, jakim się upozował (poprzez ubiór, postawę). Jego wizerunek to efekt podjętej przezeń aktywności. Nieustannie „ulepsza” siebie. Poprawia tak, jak poprawia się obraz albo poemat.⁶⁴⁴ Podobnie twórczy będzie na gruncie poezji. Za sprawą rytmu i wersyfikacji nada kształt swoim uczuciom (uformuje je w wersy). Wybór stroju jest u niego równie świadomy i wypracowany, co dobór poetyckiej metaforyki.

Wyobraźnia i pamięć pisarza

Baudelaire'owi twórczość poetycka pozwoli na tworzenie nowego porządku, przeinterpretowanie znanego mu świata. Stanowić będzie działalność analogiczną do (opisanego już) tworzenia własnego wizerunku.

U Geneta fascynacja słowem pisanym zrodzi się stosunkowo późno. Jako dziecko jest prześladowany przez słowa, którymi został określony. Ma poczucie, że „wyrwano mu je z rąk” i, tym samym, skazano na milczenie. Nie ma prawa głosu, chyba, że chce się przyznać do winy. Jako przestępca nie jest uprawniony do zadawania pytań, czy podejmowania dialogu. Społeczeństwo boi się, żeby nie skałał słów (które są wspólnym dobrem). Jest złodziejem – może tylko kłamać, oszukiwać, albo złorzeczyć. Rozumie język, kontempluje go, ale trudno uczynić mu z niego narzędzie komunikacji. Nieustannie rozważa różnorodne znaczenia słów, draży je, by wydobyć ich ukryty sens. To działalność poetycka.⁶⁴⁵

Początkowo pisze poezję, potem decyduje się na prozę (nie brak w niej jednak poetyckich sformułowań). To proza wyjątkowa, intymna. Sposób prowadzenia narracji jest

⁶⁴² „Jest potworem, na karku czuje oddech tego potwora, odwraca się i nie widzi nikogo.” J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 49.

⁶⁴³ Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 46.

⁶⁴⁴ Por. J. P. Sartre, *Baudelaire*, s. 104-106, 127.

⁶⁴⁵ Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 46-49, 274-275, 284, 295.

w niej specyficzny – Genet opowiada sobie historie, które mu się podobają (i które go podniecają, jest to bowiem narzędzie pomagające w zaspokajaniu fizycznych potrzeb). Może się więc wydawać, że za nic ma potencjalnego czytelnika. W gruncie rzeczy pragnie jednak prowokować.⁶⁴⁶ Język, którego używa jest wulgarny. Sartre uważał, że wulgarność może być istotnym elementem autentycznej egzystencji, zwłaszcza jeśli skorelowana jest ze sposobem wyrażania i kreowania siebie za pośrednictwem tworzonych tekstów literackich. Postrzegał wulgaryzm jako postawę bohaterską. Postawę wyrażającą odważną i odświeżającą pasję życia.⁶⁴⁷ Hanna Arendt pisała, że „słowem i czynem wpisujemy się w świat ludzki.”⁶⁴⁸ Działając i mówiąc w określony sposób ukazujemy *innym* kim jesteśmy. Za sprawą wulgarnego języka i gestów Genet prezentuje innym siebie jako kontestatora i prowokatora.

Wulgarność to bezpośredni sposób prowokowania czytelnika. Genet manipuluje czytelnikiem również w sposób pośredni. Opowiada bowiem w pierwszej osobie. Niezależnie od tego, kim jest pisarz, pierwszoosobowa narracja (użycie zaimku „Ja”), wprowadza u czytelnika niepokój. Czytający nie widzi rozmówcy, trudno mu więc przypisać ów zaimek komuś innemu, niż on sam. Z czasem zapomina o narratorze i przyswaja perspektywę opowiadającego, stapia się z nim. To pułapka. Autor zaszczerpia swoją perspektywę, „wywraca do góry nogami” spojrzenie czytelnika. Sprawia, że wszelkie opowiedziane nikczemności odczytuje on jako własne nawet, jeśli się przed tym wzbrania. Jeśli finalnie z obrzydzeniem potępi opisane występki, będzie już za późno. Żeby móc coś zwrócić, trzeba to najpierw przełknąć, ów pisarz wie o tym doskonale.⁶⁴⁹

Genet ujawnia się we wszystkich swoich postaciach. „Nasze czyny grawerują w bycie naszą twarz; wytworzony przedmiot objawia wytwórcy jego własną osobę⁶⁵⁰” – podkreślał Sartre. Tworząc postaci będzie on jednak próbował ukazać siebie samego, jako *innego* – wyzbytego skrupułów, tchórzostwa, słabości fizycznej i nędzy. Tak zrodzi się mit

⁶⁴⁶ Por. tamże, s. 437, 442-445.

⁶⁴⁷ Por. S. Z. Charmé, *Vulgarity and Authenticity...*, s. 7, 17, 20-21.

⁶⁴⁸ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000, s. 195. Człowiek, choć przejawia się w ekspresji słownej, pozostaje nieuchwytny. Język jest narzędziem konwencjonalnym, przystosowanym do opisu tego, co typowe i podobne. Odślania więc pewne aspekty, jednocześnie zakrywając to, co niepowtarzalne, jednostkowe. Nie sposób utrwalić w słowach żywej osoby, która ukazuje się w strumieniu działania. Por. tamże, s. 199-200.

⁶⁴⁹ Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 488, 491.

⁶⁵⁰ Tamże, s. 259.

zbrodniarza przeciwstawionego przeklętej ludzkości. Taki jest zamysł artystyczny Geneta. W *Dzienniku złodzieja* zaznaczył:

Pisząc zdobyłem to, o co mi chodziło. Nie to będzie mnie prowadzić, (...) co przeżyłem, lecz ton, w jakim zostało to opowiedziane. Nie moje życie, lecz jego interpretacja.⁶⁵¹
Twórczość nie jest pustą i przyjemną zabawą. Twórca wpakował się w przeraźliwą przygodę (...). Twórca musi wziąć na siebie ciężar grzechów swoich postaci.⁶⁵²

Twórca tworzy więc postaci, by poprzez nie przeżywać własne pragnienia, zauroczenia, złudzenia, obsesje aż po kres ich potencjalności i, tym samym, móc się od nich do pewnego stopnia uwolnić. Pisać to nieustannie eksplorować sytuację, w którą się jest wrzuconym.

Sytuacja Flauberta była zgoła odmienna. Pochodzący z dość zamożnej, mieszczańskiej rodziny zdecydował o podjęciu kariery literackiej na przekór naukom ścisłym, z którymi jako jedyny w rodzinie sobie nie radził (być może stąd tytuł Sartre'owskiej monografii: *Idiota w rodzinie*). Postąpił wbrew ojcu – lekarzowi, o którym Sartre napisze: „oprawca nieboszczyków, który nigdy nie czytał powieści (...) i przysypiał, kiedy jego młodszy syn, ten wyklęty, czytał mu swoje dzieła⁶⁵³”. Niedopasowany do rodziny eskulapów Flaubert rozumie, że wybór literatury, to aprobatą własnej podrzędności z jednoczesną nadzieją na kompensację. Kompensacji szukać będzie na gruncie wyobraźni.⁶⁵⁴

Do bycia pisarzem ma stosunek ambiwalentny, a raczej zmienny – na zmianę gloryfikuje ją i deprecjonuje. W jednym ze swych listów przyzna, że pisarstwo to „najlepszy rumak, najlepszy pojazd, żeby jechać przez życie”⁶⁵⁵. Gdzie indziej zwątpi jednak w sens tego typu pracy:

mam wrażenie, że jestem ograniczony i całkiem przeciętny. Wymagam od artysty doskonałości, która mnie doprowadza do rozpacz; skończy się tym, że nie napiszę ani jednego wiersza. Sądzę, że mógłbym robić dobre rzeczy; ale zawsze zadaję sobie pytanie: po co? Jest to tym zabawniejsze, że nie czuję w sobie zniechęcenia, przeciwnie (...).⁶⁵⁶

⁶⁵¹ J. Genet, *Dziennik złodzieja*, przeł. P. Kamiński, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 162.

⁶⁵² Tamże, s. 164-165.

⁶⁵³ J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 199.

⁶⁵⁴ Por. tamże, s. 200.

⁶⁵⁵ G. Flaubert, *Listy*, s. 28.

⁶⁵⁶ Tamże, s. 32-33.

Ta swoista chwiejność jest jednak dlań czymś typowym.

By zrozumieć perspektywę i specyficzną historię życia Flauberta, nieodzownym będzie zarysowanie kontekstu historycznego (a właściwie jego interpretacji historycznych zdarzeń), na tle którego przyszło mu tworzyć swe dzieła. Czas trwania Drugiego Cesarstwa Francuskiego to dla niego czas triumfu i gloryfikacji działalności artystycznej. Ten triumf jest jednak wyimaginowany. Zgromadzone wokół cesarza Napoleona III „elity” jedynie udają, że są czymś na kształt arystokracji otaczającej wielkiego wodza (który naiwnie wierząc w niezwyciężoność swych wojsk doprowadza finalnie do upadku Cesarstwa). Flaubert określi później ten czas jako zbiorowy sen. Podzielał ów „sen”, bo wierzył, że świetne cesarstwo wydaje na świat genialnych artystów (takich, jak on). Odgrywał więc rolę wielkiego pisarza. Sam będąc oszukiwanym, jednocześnie oszukiwał oszustów i był świadom nieustannie odgrywanej komedii.⁶⁵⁷

Czy w związku z tym stworzone przez Flauberta powieści „są tylko przestarzałymi marzeniami pasożyta karmionego przez społeczeństwo-złudzenie, (...) to fałszywe arcydzieła, które fałszywa elita obłudnie podziwiała⁶⁵⁸”? Czy po upadku Cesarstwa nie będzie miał już prawa uznawać siebie za wielkiego pisarza? A może w ogóle nie miał do tego prawa? Klęska (Cesarstwa) zdemaskowała demiurga i ukazała go jako marnego prestidigitatora. Rzeczywistość zwyciężyła wyobrażenie, a samodemaskacja doprowadziła Flauberta do fizycznych mdłości⁶⁵⁹ (podobnych do tych, jakie pod naporem rzeczywistego „świata” odczuwał Roquentin). Według Sartre’a była to jednak porażka przemyślana, przepowiedziana, wybrana a nawet oczekiwana. Była sposobem, w jaki Flaubert mógł siebie zmanifestować.⁶⁶⁰

Ucieczka w świat wyobrażeń nie jest jedyną formą izolowania się od rzeczywistych, niedogodnych wydarzeń. Odseparowanie od *innych* i gloryfikacja samotności okaże się dla Flauberta równie skutecznym narzędziem unikania konfrontacji z realnością. „Jakże (...)

⁶⁵⁷ Por. J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 87, 115, 167, 243.

⁶⁵⁸ Tamże, s. 90-91.

⁶⁵⁹ Po obaleniu Drugiego Cesarstwa Flaubert doznaje nieustannych ataków nudności. Cały jego urojony świat legł w gruzach. Mdłości (i domniemany rak żołądka) to somatyczna (histeryczna) reakcja na wydarzenia. Realność, która nastaje na Flauberta (wkroczenie wojsk Pruskich, powstanie znenawidzonej republiki, którą uważa za rządy motłochu) jest dla niego niczym izolotka, z której nie może się wydostać. Doprowadzony zostaje do zetknięcia się z własną skończonością i sztucznością. To rozumiałe, że po takim odkryciu nieustannie wymiotuje. Jest to forma urzeczywistniania się przeciwna odrealnianiu, które dotąd kultywował. Por. J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 57, 177.

⁶⁶⁰ Por. tamże, s. 91-92, 175.

pragnąłbym zamieszkać w jakimś kącie, gdzie nie słyszałbym już żadnych rozmów.⁶⁶¹” „Trzeba, jak nosorożec, usunąć się w samotnię⁶⁶²” – pisze w swoich listach. Inną formą ucieczki będzie dlań kontemplacja przeszłości i uznanie swych doświadczeń za nieuchronne przeznaczenie.

Flaubert patrzy na swe życie jak na los, fatum. Jak na opowieść z góry skazaną na porażkę. Taki punkt widzenia (będący jednak wolną decyzją) zawęży przyszłe wybory i powoduje konieczność przeinterpretowania przeszłości tak, by fatalizm obejmował całą rozciągłość czasową. Poszczególne elementy historii stanowią mają zapowiedź finalnej katastrofy. Po upadku Cesarstwa oraz zdemaskowaniu iluzji, której był zarówno częścią, jak i współtwórcą, okaże się, że kontemplacja przeszłości jest rozpatrywaniem zdarzeń sfabrykowanych. Odtwarzaniem snu – choć lubianego, to jednak doświadczonego nieszczercze. To fałszywa przeszłość. To wspomnienie baśni. A jednak, za sprawą pamięci, przeszłość (i kształtujące ją wyobrażenia) zyskuje pozór prawdziwości.⁶⁶³

Baudelaire również skłonny jest postrzegać swoje życie jak przeznaczenie. Stara się w ten sposób wyzwolić od odpowiedzialności. Zapomnieć, że obecne zachowanie może zmodyfikować znaczenie przeszłych czynów. Sartre wielokrotnie podkreślał, że przyszłość może zmienić sens przeszłości:

Gest, tchnienie, myśl mogą nagle zmienić sens całej przeszłości: taka jest czasowa kondycja człowieka.⁶⁶⁴ Pośród naszych czynów nie ma ani jednego, którego wartości i sensu nie moglibyśmy odmienić jeszcze dzisiaj.⁶⁶⁵ Stałą cechą życia psychicznego jest to, że późniejsze rozstrzygnięcia zwracają się ku wcześniejszym, wchłaniają je i nadają im nowy sens.⁶⁶⁶

O Mateuszu z *Dróg wolności* Sartre napisał: „Przeszłość jego nie przestawała podlegać retuszom terażniejszości; dawne marzenia o wielkości doznawały z dniem każdym nowych zawodów i każdy dzień miał przed sobą nową przyszłość (...).⁶⁶⁷”

⁶⁶¹ G. Flaubert, *Listy*, s. 296.

⁶⁶² Tamże, s. 313.

⁶⁶³ Por. J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 112, 267-268, 304.

⁶⁶⁴ J. P. Sartre, *Baudelaire...*, s. 108.

⁶⁶⁵ J. P. Sartre, *Czym jest literatura?...*, s. 64.

⁶⁶⁶ J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 83.

⁶⁶⁷ J. P. Sartre, *Drogi wolności*, s. 168

Aby rozpatrywać przeszłość jako niezmienną, trzeba przyjąć perspektywę zmarłego (tak, jak eksperymentalnie uczynił to Sartre w swej autobiografii⁶⁶⁸). Żeby napawać się perspektywą osoby umarłej trzeba natomiast „przeżyć” własne (wymagowane) samobójstwo. Baudelaire pragnie, by jego życie stało się nieodwracalnym łańcuchem wspomnień.⁶⁶⁹ Sartre napisał o nim, że „traktował swoje życie, jakby przeżył własną śmierć, to on zaśmiał je od początku całą masą rupieci: (...) długami, kiłą, radą familijną, co aż do śmierci ograniczy jego swobodę ruchów i zmusi (...), żeby posuwał się tyłem ku przyszłości.”⁶⁷⁰

Ów poeta porusza się tyłem do kierunku drogi, wpatruje się w uciekającą przeszłość (w swym zapatrzeniu w przeszłość jest podobny do postaci kreowanych przez Faulknera⁶⁷¹). Przeszłość jest dla niego podstawowym wymiarem czasowości. To ona nadaje sens terażniejszości i przyszłości (słowem całemu jego życiu). Minione determinuje nowe – to postępek na wspak. Z takiej perspektywy to, co dokonane pozostaje na zawsze niezmiennie. A przeszłościowo ujęte „Ja” jest definitywnie ukształtowane. Jest to więc próba ucieczki przed wolnością, przed niestabilnością i niepewnością jutra.⁶⁷²

Genet również zostaje w pewnym stopniu „spętany” przez przeszłość. Dawny osąd (*innych*) zatruwa jego terażniejszość i przyszłość niczym trucizna. Nie chce on jednak usuwać toksyny, ma ona dla niego wymiar sakralny, jest jak stygmat. Ponadto pełni funkcję szczepionki. Asymilując truciznę zdołał się na nią uodpornić.

Inni poinformowali Geneta, że jego los jest przesądzony – czeka go więzienie albo gilotyna. Jego perspektywa jest więc perspektywą człowieka martwego (zgilotynowanego). Usiłuje on przeżywać terażniejszość tak, jakby była czasem przeszłym, percypować tak, jak się wspomina. Kiedy mówi o swych doświadczeniach przyjmuje punkt widzenia *innych*. Czyni się swoim własnym historiografem. Opowiada sobie swoje własne życie w miarę jak się ono toczy, ale opowiada o sobie w trzeciej osobie. Redaguje swoją własną legendę⁶⁷³. W *Dzienniku złodzieja* napisał:

⁶⁶⁸ Sartre podkreślał jednak, że „sztuka jest zadumą życia, nie śmierci”. („L’art est une méditation de la vie, non de la mort.”) J. Colombel, *Jean-Paul Sartre...*, tome 1, s. 7.

⁶⁶⁹ Por. J. P. Sartre, *Baudelaire*, s. 108-109, 127.

⁶⁷⁰ Tamże, s. 128.

⁶⁷¹ Opisanych w poprzedni podrozdziale.

⁶⁷² Por. J. P. Sartre, *Baudelaire*, s. 112-115, 123.

⁶⁷³ Ów schemat trafnie podsumował w swej książce John Kotre: “Kiedy wiesz, jak twoje życie się skończy, możesz świadomie wskazać jego początek. Możesz wybrać swój mit początku. Możesz stworzyć historię tego,

Przemierzyłem Europę, (...) jednocześnie zaś sam sobie pisałem sekretną historię, równie drobiazgową, co dzieje wielkich zdobywców. Owe pieczołowicie zbierane szczegóły miały się złożyć na postać niezwykłą i wyjątkową.⁶⁷⁴

Ze swego życia chce uczynić barwną opowieść. Niemniej doświadczenia to dla niego tylko pretekst, nieistotny szczegół.⁶⁷⁵

Genet żyje poza historią i relacjami społecznymi, „w oderwaniu” od własnej, indywidualnej przygody. To, co składa się na treść jego życia (konkretne zdarzenia) są dla niego zaledwie anegdota, nad którą nie warto się pochylać. A doświadcza wiele – pobytu w domu poprawczym i wielu więzieniach, służby w Legii Cudzoziemskiej (z której dezerceruje), tułaczki po całej Europie, żebractwa, udziału w przestępstwach, licznych romansów. W ciągu tygodnia przydarza mu się zapewne więcej, niż wielu ludziom w ciągu roku, a jednak nie przydarza mu się nic. To przypadkowe i szczególne okoliczności, które postanawia odrzucić jako nieistotne. Prześlizguje się między zdarzeniami ledwie je muskając i pozostając niezaangażowanym. Nic nie zostawia na nim śladu, nic go nie zmienia. Istotna jest dla niego tylko powtarzalność archetypowych gestów. Swe życie postrzega jako mityczne, symboliczne, sakralne, a więc koliste. Nie linearne.⁶⁷⁶

Sartre zaznaczał, że tym, co scala opowieść i czyni ją nieodwracalną jest przeświadczenie, że to, co nastąpi jest pewne. W odniesieniu do własnej historii życia taka postawa dowodzi skłonności do unikania odpowiedzialności. „Zawsze do głosu dochodzi

jak osoba, którą jesteś, rozpoczęła [swoje życie].” (“As you see how your life story is ending, you can consciously set up its beginning. You can choose your most important myth of origin. You can create the story of how the person that is you began.”) J. Kotre, *White Gloves...*, s. 216. (tłumaczenie własne)

⁶⁷⁴ J. Genet, *Dziennik złodzieja*, s. 78.

⁶⁷⁵ Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 24-25, 509-510. Dlatego streszczenie historii doświadczeń Geneta zmieści Sartre w jednym akapicie (w 19 liniach). Por. tamże, s. 555.

⁶⁷⁶ Por. tamże, s. 10-11, 306-307, 323-324. Mark Freeman zauważył, że to, co rzeczywiste (w przeciwieństwie do tego, co wyimaginowane) jest zasadniczo powiązane z linearną koncepcją czasu, czasu zegarowego (w obręb którego wchodzi następujące po sobie momenty, sekwencje). Taka koncepcja czasu odnosi się jednak lepiej do świata przedmiotów niż do świata ludzi. Por. M. Freeman, *Rethinking the Fictive...*, [w:] G. D. Fireman, T. E. McVay, O. J. Flanagan (red.), *Narrative and Consciousness...*, s. 115. „Nie żyjemy wyłącznie w czasie zegarowym. Żyjemy również w czasie opowiedzianym, dzięki któremu mamy czasem możliwość zobaczyć i poczuć rzeczy, których nie mogliśmy ujrzeć, bądź odczuć wcześniej.” („We don't live only in the time of clocks. We also live in the time of stories, and through this time it is sometimes possible to see things and to feel things that could not be seen or felt earlier on.” Tamże, s. 125. (tłumaczenie własne) O specyfice czasu cyklicznego i linearnego w odniesieniu do pamięci pisała m. in. Agnieszka Niedźwiedzka. Por. A. Niedźwiedzka, *Czas we wspomnieniach autobiograficznych*, [w:] K. Krzyżewski (red.), *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 195-197.

ten przeklęty zwyczaj, właściwy jednostce biernej, by zwać na Innych odpowiedzialność za własne decyzje⁶⁷⁷” – podkreślał filozof. Doświadczana historia (której samemu nie chce się tworzyć) jawi się wówczas jako kształtowana przez jakąś nadrzędną, niezależną siłę, albo jako korelat działań podejmowanych przez otaczających ludzi.

Tymczasem historia życia formowana jest samodzielnie, choć w odniesieniu do zastanej sytuacji i wpływu *innych*. Ujmowana jest względem przeszłości, ale i w kontekście projektu przyszłości. Kształtuje ją zarówno relacja z tym, co rzeczywiste, jak i adaptacja tego, co wyobrażone. Wpływ tych dwóch aspektów widoczny jest wyraźnie w życiu wszystkich analizowanych przez Sartre’a pisarzy.

Stosunek Flauberta do wyobraźni i rzeczywistości ukazać można (za Sartrem) metaforycznie. Rzeczywistość jest dlań niczym brzydki pokój (urządzony zgodnie z modą epoki), który ma tylko jedne drzwi. Te drzwi to wyobraźnia. Dopóki człowiek ogranicza się do biernej niezgody na obrzydzenie, które wywołuje zniechęcony pokój, może postrzegać drzwi jako wyjście prowadzące do innego pokoju – innego świata. Niemniej, gdy wybuchnie pożar i w ferworze ucieczki sięgniemy klamki okaże się, że za drzwiami jest ten sam, płonący pokój. Drzwi są bowiem tylko mylącym pozorem. Nieuchronnie skompromitują marzyciela, który pod wpływem czynników zewnętrznych (na przykład niebezpieczeństwa), spróbuje je przekroczyć. Obraz za nimi był niemożliwy do urzeczywistnienia, bo istniał wyłącznie jako pozór.⁶⁷⁸ W 1871 roku (gdy upadło Drugie Cesarstwo) Flaubert znalazł się w sytuacji człowieka, który otworzył drzwi. Wyobrażanie sobie przestało być dlań czymś skierowanym ku przyszłości, projektem odrealniającym systematycznie to, co ma nadejść. Wykwity wyobraźni przeniknęły do przeszłości jako kłamliwe, chybione i naiwne przeobrażenia. Wyobrażenia okazały się przesiąknięte ładunkiem rzeczywistości, który „tak im cięży, że lecą nisko nad ziemią, jak kury⁶⁷⁹”. Finalnie realność okazała się być pełnią, której nie sposób porzucić. W konfrontacji z rzeczywistością, marzyciele skazani są na porażkę. Do konfrontacji dochodzi zaś zazwyczaj za sprawą *innych*. Istnienie *innych* niszczy wysiłki wszelkich odrealnień.

Czy można odciąć się od wymiaru określonego przez *innego*, gdy się marzy? Flaubert chciał ukazać taką możliwość w swym, nigdy nie napisanym (istniejącym jedynie

⁶⁷⁷ J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 57.

⁶⁷⁸ Por. tamże, s. 94-95.

⁶⁷⁹ Tamże, s. 97.

jako pewien projekt, niezrealizowany zamysł) dziele pt. *Spirala*⁶⁸⁰. Założeniem tekstu było ukazanie, że aby być podmiotem w świecie wyobraźni, trzeba stać się przedmiotem w rzeczywistości. Stać się przedmiotem dla *innych*. Przebywający w domu wariatów bohater, podlegający opiece (i brutalności) sanitariuszy regulujących jego funkcje biologiczne (zajmujących się jego ciałem), całkowicie oddaje się marzeniom⁶⁸¹. Tylko wyrzeczenie się relacji ze światem zewnętrznym (a przynajmniej maksymalne ich ograniczenie) i podporządkowanie *innym* dają możliwość odrealnienia.⁶⁸²

Miała to być więc opowieść o człowieku, który niczym somnambulik, żyje w świecie wyobraźni. Ta jego skłonność wynikała (między innymi) z nadmiernej wrażliwości. Pod koniec życia, zamknięty w zakładzie dla umysłowo chorych, mogąc nieustannie marzyć, człowiek ów osiąga szczęście. W świecie własnych fantazji wszelkie (jego) ogromne wysiłki i zacięte walki kończą się sukcesem. Powieść miała dowodzić, że szczęście jest (osiągalne) w wyobraźni. Szczęście polega na byciu szaleńcem – oto konkluzja⁶⁸³, którą proponuje Flaubert.

Uleganie wyobraźni okazać się może zgubne. W jednym ze swych listów Flaubert napisał: „Strzeż się (...) marzycielstwa: jest to obrzydły potwór, który pociąga i już pożarł mi wiele rzeczy. To jest syrena dusz; śpiewa, wzywa; idzie się za nią i więcej się nie wraca.”⁶⁸⁴

Genet nie ulega wyobraźni. Nie wymyśla lepszych światów, nie oddaje się złudnym marzeniom. Nie chce odwracać się, ani uciekać od rzeczywistości. Chce ją przekroczyć, poprawić. Dlatego jego wyobraźnia „działa” na rzeczywistość, nie wbrew jej. Wyobrażanie jest formą odrealniania. Genet-złodziej żyje pośród niebezpieczeństw i wrogów, nieustannie

⁶⁸⁰ Niepublikowany scenariusz powieści *La Spirale* (przepisany w 2007 roku przez Yvana Lecclerca z rękopisu Flauberta przechowywanego w Centrum Flauberta przy Uniwersytecie w Rouen) dostępny jest na stronie ww. Uniwersytetu: <http://flaubert.univ-rouen.fr/oeuvres/spirale.php> (dostęp 30.04.2017r.) Wszystkie oryginalne cytaty pochodzą z tego źródła.

⁶⁸¹ Pojęcia „marzenie” (*le rêve*) i „wyobraźnia” (*l'imagination*) są tu przez Flauberta używane zamiennie. W języku francuskim pojęcie *rêve* odnosić się może zarówno do marzenia, jak i snu (marzenia sennego), wyobraźni czy złudzenia. O głębokim związku marzenia z wyobrażeniem (na gruncie tradycji literackiej) świadczyć może (między innymi) tytuł jednego z autobiograficznych dzieł Rousseau: *Les Rêveries du promeneur solitaire – Marzenia samotnego wędrowca*. Tekst ów zdaje relację z tego, jak w wyobraźni myśliciel ów kreował obrazy i zdarzenia, których był bohaterem.

⁶⁸² Por. J. P. Sartre, *Idiota w rodzinie...*, s. 182-183.

⁶⁸³ Por. „Il est dans un état de somnambulisme permanent. (...) Parce qu'il a une sensibilité exagérée (...). Il sera heureux dans le rêve. (...) et dans la vie fantastique où il aura des efforts plus grands, des luttes plus acharnées et où tout finira peu à peu par réussir. (...) Comme conclusion prouver que le bonheur est dans l'Imagination. (...) La conclusion est que: le bonheur consiste à être Fou.” G. Flaubert, *La Spirale*, cyt. za rękopisem: <http://flaubert.univ-rouen.fr/oeuvres/spirale.php> (dostęp 30.04.2017) (tłumaczenie własne)

⁶⁸⁴ G. Flaubert, *Listy*, s. 33.

musi się mieć na baczności. Działa racjonalnie i skutecznie, choć jego działania mają fałszywe motywy (oszukuje się co do sensu własnych czynów, ich celu).⁶⁸⁵

Do korzystania z wyobraźni zachęca jednak swoich czytelników. Prowokuje ich. Zdaje się pytać: nigdy nie popełniłeś zbrodni? To wyobraź sobie, że masz ją popełnić. Wybierz ofiarę, metodę i motyw. Spytaj siebie: czy będziesz się denerwować, bać? Czy będziesz mieć wyrzuty sumienia? Odpowiedz sobie na te pytania. Wyobraź sobie, że dopuszczasz się zbrodni, a z pewnością dowiesz się czegoś o sobie. Nie dowiesz się, co prawda, jak zabiłbyś w rzeczywistości i czy w ogóle jesteś do tego zdolny. Ale zbadasz pewne uczucia, które być może skrywasz przed sobą. Odkryjesz jakieś nieuświadomione troski, albo skrywane pragnienia.⁶⁸⁶ Użycie wyobraźni do poznania własnych odczuć i reakcji, niemożliwych do zweryfikowania w realnym świecie, to interesujący sposób na dowiedzenie się czegoś na własny temat.

Życie każdego z nas jest przesycone wyobraźnią. Każdy odgrywa rolę. Urzędnik, lekarz, żołnierz, nauczyciel – każdy wykonuje gesty, niczym aktor poruszając się po scenie, którą jest biuro, gabinet, koszary albo szkolna sala. Nawet „najcięższe ciasto zawiera drożdże wyobraźni⁶⁸⁷” – napisał Sartre. Wyobrażenia to nie tylko projekcje przyszłości czy zmyślane opowieści (choć one też są nami – z nas się wywodzą i dają o nas świadectwo). To także coś, co wplatamy w aktualność, w gesty i odgrywane role. Nie jesteśmy spontaniczni. Fabrykujemy własny wizerunek. To, co wokół jest kształtowane, formowane – odrealniane za sprawą oczekiwań i interpretacji. By mogło zostać zakomunikowane (uchwyczone teoretycznie, przemyślane) jest z kolei przekształcane w słowa.”Wyobrażenia opiera się na słowach: słowa uzupełniają nasze fantazmaty, uszczelniają, podtrzymują ich niekonsystencję, przedłużają je, wzbogacają o wszystko, czego nie można ani zobaczyć, ani dotknąć⁶⁸⁸” – zauważał Sartre.

Wyobrażenia poszerzają granice życia i modyfikują nasze spojrzenie na świat. Z czasem zlewają się w jedno ze wspomnieniami i stają się integralną częścią historii życia. Projekcje przyszłości nadają sens temu, co było. Traktowanie przeszłości jako uprzywilejowanej deformuje perspektywę i ogranicza zdolność adaptowania nowych

⁶⁸⁵ Por. J. P. Sartre, *Święty Genet...*, s. 18-19, 334-335.

⁶⁸⁶ Por. tamże, s. 549.

⁶⁸⁷ Tamże, s. 375.

⁶⁸⁸ Tamże, s. 448.

elementów. Jej deprecjonowanie (któremu Sartre zdawał się ulegać w imię zaakcentowania własnej wolności), choć w pełni niemożliwe do zrealizowania, zubaża z kolei o elementy już zaistniałe. To główne kwestie, na jakie zwrócił uwagę Sartre w kontekście wpływu pamięci i wyobraźni na kształt historii życia jednostki. Czego jeszcze o historii życia każdego z nas dowiadujemy się dzięki jego monografiom poświęconym pisarzom?

Nasza perspektywa kształtowana jest przez najbliższych (rodzinę). Dopiero dostrzeżenie własnej odrębności, konieczność ustosunkowania się względem *innego* – jego systemu odniesień (przyjęcie go lub zanegowanie), kreśli nową, samodzielną perspektywę człowieka. Ta decyzja wpływa nie tylko na postrzeganie świata, ale i samego siebie. Wszystko to dzieje się w obrębie sytuacji (społeczno-historycznej, kulturowej), ale za sprawą ludzkiej wolności. Za wszystko to jesteśmy więc odpowiedzialni, choć nie raz chcielibyśmy od tej odpowiedzialności uciec. Rozległe Sartre'owskie analizy oraz własne doświadczenia i obserwacje skłaniają do uznania, że nie ma ludzi w pełni „autentycznych”. Każdy udaje, wciela się w rolę, czyni sztuczne gesty, słowem: w jakimś stopniu daje się owładnąć złej wierze. Każdy musi się mierzyć ze sprzecznymi wpływami, ambiwalentnymi odczuciami. Każdy jest targany wątpliwościami. A jednak dokonujemy samokreacji. Mamy jakiś projekt siebie (u Sartre'a uwidoczniał się on w byciu pisarzem). Dokonujemy samoobserwacji i porównujemy to, co sami w sobie dostrzegamy (takie, a nie inne ustosunkowanie względem świata, odczuwane emocje) z tym, co widzą w nas *inni*. Wszystko to wplatamy z kolei w narrację (przejętą pierwotnie, jak perspektywę, od *innych*, ale z czasem modyfikowaną we własny, indywidualny „styl”) i wtapiamy w niepowtarzalną historię naszego życia.

Zakończenie

Z perspektywy omawianego w niniejszej pracy tematu fundamentalnym jest pytanie o rodzaj bytu, jakim musi być człowiek, by móc rozpatrywać go jako współkształtującego historię własnego życia. W jaki sposób pamięć oraz wyobrażenia wpływają na relację ze światem i z *innym* oraz jak przekłada się to na kształt historii życia każdej jednostki? Zarys odpowiedzi na tak postawione pytania odnaleźć można w Sartre'owskich analizach ontologicznych, gdzie pojawiają się takie kategorie, jak świadomy i wolny byt-dla-siebie. Ujęcie człowieka jako samoprojektującego, sensotwórczego i przekraczającego siebie bytu (który jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest), a przy tym będącego w sytuacji oraz współistniejącego z *innym* zakreśla ramy jego specyficznej kondycji. Przedmiotem Sartre'owskich analiz jest człowiek rozumiany jako dostępna samoodniesieniu subiektywność. Filozof wychodzi z założenia, iż możliwym jest uchwycenie i poddanie refleksji konkretnej egzystencji ludzkiej, czego przejawem są zarówno jego analizy autobiograficzne (*Słowa*), jak i monografie poświęcone wybranym francuskim pisarzom (*Baudelaire, Święty Genet, Idiota w rodzinie*).

Ludzkie działanie ma charakter intencjonalny. Zasadza się na zdolności do negowania (kwestionowania) i konieczności nieustannego dokonywania wyborów. Człowiek jest tym, czym siebie uczyni, jego historia stanowi więc pochodną działalności kreacyjnej. Nie oznacza to, że może on dowolnie (w sposób nieograniczony) „fabrykować” i formować opowieść o własnym życiu. Niemniej wszelkie zdarzenia, w których uczestniczy, wiążą się z podejmowanymi przezeń – w sposób wolny – decyzjami, a sposób w jaki się do nich ustosunkowuje wpływa na kształt „zapisu” pamięciowego. Wspomnienia są korelatem wolnych działań i ich interpretacji. Człowiek współtworzy własne wspomnienia, jest bowiem aktywnym uczestnikiem, a nie pasywnym obserwatorem wydarzeń. To człowiek konstytuuje znaczenie świata wokół, jest więc za ów świat odpowiedzialny.

Dla Sartre'a autentyczna egzystencja nie tylko rozpoznaje własną wolność, ale również angażuje się w kształtowanie (przekraczanie) samego siebie i za to zaangażowanie bierze odpowiedzialność. Autentyczność nie jest stanem, który można osiągnąć, ale stale ponawianym wysiłkiem, sposobem bycia, nieustanną demaskacją własnej tendencji do złej wiary (samozakłamania). Rozpoznanie własnej wolności zmienia

nastawienie do świata – ja jestem współtwórcą sytuacji, w której się znajduję, co więcej, angażuję w nią również inne osoby. Wolność jest więc skorelowana z praktyką sensotwórczą. Nawet jeśli przyjmowane postawy i sposób, w jaki człowiek określa to, co wokół są korelatem sytuacji społeczno-historycznej (pochodną wpływu określonego kręgu kulturowego), to fakt, że wyznaczają one kierunek jego aktywności poprzedzone być musi uznaniem ich za własne, zinternalizowaniem.

Na indywidualną perspektywę wpływa również wyobraźnia, kształtowana i rozwijana przede wszystkim za sprawą obcowania z wytworami kultury. Autokreacja – zdolność tworzenia własnego wizerunku, przyjmowania określonych postaw i podejmowania aktywności jest czymś, co może być rozpatrywane jako analogon działalności twórczej. Twórczość jest domeną wyobraźni, dlatego dzieła sztuki (przede wszystkim dzieła literackie) dają możliwość wglądu w to, w jaki sposób i jak dalece wyobrażenia współkształtować mogą historię życia człowieka.

Literatura pozwala odsłonić człowieka w jego indywidualności, uwypuklić aspekty składające się na jego specyficzny sposób postrzegania świata i samego siebie. Zaangażowanie („zatonienie się”) w spojrzenie *innego*, współuczestniczenie w cudzej perspektywie pozwala nie tylko uchwycić jego indywidualność, ale i rozpoznać siebie – dokonać paralelnej autoanalizy. Zróżnicowany sposób postrzegania świata (postaci realnie istniejących, bądź fikcyjnych) udostępnia narzędzia, za pomocą których możliwe jest przeinterpretowanie własnej historii. Bohaterowie dzieł literackich „uczą” odmiennego spojrzenia na zdarzenia z własnego życia, to z kolei wpływa na kształt narracji, w którą „przyoblekane są” osobiste doświadczenia. W ten sposób wyobraźnia przenika do historii życia, odkrywając nowe sposoby interpretacji siebie.

Oto garść wniosków, jakie wynikają z przeprowadzonych analiz a dotyczących człowieka jako takiego. Składają się one na szczególną perspektywę antropologiczną, w ramach której jednostka ujmowana jest jako kreująca siebie i swoją historię życia. Byt ludzki konstituuje się w odniesieniu do swej wyobrażonej (projektowanej) przyszłości i wspominatej (retrospektywnie uchwytywanej) przeszłości. Człowiek jest świadom bycia swoją przeszłością i przyszłością na sposób nie bycia (wyłącznie) nimi. Cel podejmowanych działań jest w przyszłości (w postaci projektu samego siebie). To ona jest sensem bytu-dla-siebie. Przeszłość pozbawiona jest bowiem możliwości, jest czymś, co wszystkie swoje

możliwości „zużyło”. Na gruncie koncepcji Sartre’a zdarzenia, które stają się przeszłymi (zyskują przeszłościowy charakter) przekształcają się w byt-w-sobie i jako zaszło (w taki, a nie inny sposób) nie mogą być modyfikowane (nie mogą wydarzyć się inaczej niż się wydarzyły). Niemniej, za sprawą nowej interpretacji możliwa jest zmiana ich znaczenia. Aktualność przeżywana jest „niedbale”, „nieuważnie”, dopiero z dystansu gloryfikuje się bądź deprecjonuje to, co zaszło – niejako „dodając” do niej znaczenie.

Niemniej to właśnie w aktualności z łatwością odróżnić można to, co realnie zaistniało od tego, co wyobrażone. Jeżeli treść wyobrażenia nosi znamiona prawdopodobieństwa (w jego obrębie nie pojawiają się na przykład fantastyczne, mityczne postaci, miejsca czy zdarzenia), jego specyficzny sposób istnienia może z czasem przestać być dla podmiotu uchwytny. Zyskując przeszłościowy charakter wyobrażenia upodabniają się do wspomnień tego, co faktycznie zaistniało. Paradoksalnie to, co je wyróżniało ulega z czasem zatarciu. Podobnie jest w przypadku percepcji. Uchwytowane w retrospekcji dane percepcyjne nie są już tak bogate (elementy nań się składające ulegają scalaniu i powolnemu zapominaniu), nie można ich już rozbudowywać i uzupełniać, bowiem przedmiot, na który nakierowana była uwaga nie jest już dostępny zmysłom. Upodabniają się przez to do ubogich, danych natychmiastowo (w pełni) i niemożliwych do uzupełnienia wyobrażeń. Czy percepcje i wyobrażenia, stając się przeszłymi, pozostają percepcjami i wyobrażeniami czy też zamieniają się (w specyficzny rodzaj) wspomnień? Czy przeszłościowy charakter może uczynić z nich (a zatem również z innych aktów, takich jak myśli, czy uczucia) wspomnienia? Sartre’owskie rozważania nie ułatwiają rozstrzygnięcia tej kwestii. Zwracają jedynie uwagę na odrębne, intencjonalne akty jako konstytutywne dla tego, kim jest człowiek. Istnieje on bowiem tak, jak siebie realizuje. To, co zrealizowane w działaniu kształtuje ludzkie życie. Niemniej to, co potencjalne, projektowane i wyobrażane pozwala poszerzyć horyzont możliwości. W tym kontekście Sartre szczególnie akcentował istotną rolę nakierowania na przyszłość, a więc rolę wyobraźni.

Wyobrażenie jest pochodną ludzkiej zdolności kreacyjnej, to człowiek jest jej źródłem jako twórca. Tylko człowiek zdolny jest ukonstytuować przedmioty nierzeczywiste lub nieobecne. Wyobrażać sobie to, z pewnego punktu widzenia, w swej wolności, intencjonalnie zanegować świat, poza ten świat wykroczyć.

To za sprawą człowieka i jego wyjątkowej perspektywy pojawia się w świecie (obok tego, co pozytywnie zaistniałe) negacja. Sformułowania negatywne mogą człowieka charakteryzować równie adekwatnie jak określenia pozytywne („Nie jest ładny”). Mogą również coś mówić o jego sytuacji, stosunku *innych* („Nie jest lubiany”). Jako takie wtapiają się w wizerunek (mogą zostać zinternalizowane jako mu przynależne). Zdolność do nicościowania to także zdolność do wyodrębniania pewnych elementów i marginalizowania pozostałych – to, które elementy znajdują się w centrum uwagi (pozostają pierwszoplanowe), a które tworzą tło stanowi element indywidualnej, ludzkiej perspektywy. Ta tendencja charakterystyczna jest nie tylko dla percepcji, ale i dla odtwarzania wspomnień, a co za tym idzie sposobu, w jaki człowiek opowiada własną historię (sobie i *innym*). Zdolność do negacji sprawia, że ten, który opowiada swoją historię czyni to za każdym razem inaczej, niemniej nie kłamie (chyba, że jest to jego intencją). Z analiz Sartre’a wyłania się człowiek jako istota, która nie tylko mówi – mówiąc mówi różnie. Nie sama mowa, ale coraz to inna mowa (dotycząca tego samego) odróżnia ją od zwierzęcia.

Sposób wykorzystania zdolności do negowania czy marginalizowania wynika z przyjęcia określonej postawy względem siebie i świata, a ta jest pochodną projektu samego siebie. To on zakreśla perspektywę, kształtuje tym samym nastawienie wpływając nie tylko na podejmowane działania, ale i na sposób wspomniania czy wyobrażania sobie. Bycie pisarzem może skierować uwagę na aspekty związane z literaturą i własną działalnością twórczą – wyobrażenia odnośnie siebie w przyszłości oscylować mogą wokół kariery literata, a wszelkie autobiograficzne opowieści (jak w przypadku Sartre’a) wokół kwestii związanych z pisaniem i czytaniem. Indywidualna perspektywa kształtuje się nie tylko za sprawą ukierunkowania uwagi na wyróżnione przez podmiot aspekty czy działania, ale i za sprawą nastroju, emocji, czy osobistej optyki czasu psychologicznego (która przekłada się na rytm indywidualnej „opowieści” o sobie). Potoczne powiedzenie, że człowiek jest kowalem własnego losu znajduje tym samym głębszą treść.

Faktyczność egzystencji danego bytu-dla-siebie powoduje, że jest on tu (a nie gdzie indziej). Bycie-tu jest kolejnym aspektem formującym osobistą perspektywę. Człowiek nie ujmuje siebie w sposób abstrakcyjny. Jest świadom siebie jako jednostki konkretnie usytuowanej i zaangażowanej. By móc siebie określić musi się jednak odnieść nie tylko

do swej indywidualnej sytuacji-w-świecie, ale i usytuować siebie względem *innego* – jego specyficznej, uprzedmiotawiającej perspektywy.

Narzędziem komunikacji z *innym* i środkiem umożliwiającym zdanie sprawy z osobistej perspektywy jest język. Z jednej strony, przez wzgląd na swój funkcjonalny charakter zdaje się być przystosowany przede wszystkim do opisu bytu-w-sobie (świata rzeczy). Niemniej z drugiej – jako twór ludzki – zdaje sprawę z tego, co dla człowieka specyficzne: z jego sposobu myślenia, tendencji do kategoryzowania, porządkowania, hierarchizowania, grupowania, itd. Język nie opisuje zjawisk „zewnętrznych” (jeśli to w ogóle byłoby możliwe), tylko sposób w jaki je człowiek uchwytuje. Mówiąc o świecie mówi tym samym o jego użytkowniku. Wszelki opis bytu-w-sobie jest zapośredniczeniem. Jako konstrukt świadomości język jest więc bliższy bytowi-dla-siebie.

Podobną trudność odnaleźć można przy analizie specyfiki historii życia człowieka. Ta, rozumiana jako biograficzna opowieść, bliższa jest bytowi-w-sobie – jako pewna ukształtowana całość jest bowiem tym, czy jest i niczym więcej. Jako taka jest stosunkowo łatwa do uchwycenia (łatwo retrospektywnie określić jakie elementy się nań złożyły i jaki był jej przebieg). Historia życia będąca korelatem bytu-dla-siebie jest trudna do opisania (nie sposób wskazać elementów, które się nań złożą, bo ciągle trwa). Byt-dla-siebie nieustannie się sobie wymyka, podobnie nieuchwytna jest jego historia przeżywana w aktualności.

Aktualnie i pierwszoosobowo doświadczana historia życia konstrytuje się jako jednolita i jednorodna – jej elementy płynnie w siebie przechodzą. Urzeczywistnia się scalając zrealizowane i niezrealizowane możliwości (choć te współkształtują ją w odmienny sposób: negatywny i pozytywny). Zostaje wtórnie stematyzowana – retrospektywnie ujmowana podlega uporządkowaniu, w refleksji uchwytywana jest jako byt-w-sobie. Przeszłość dostarcza treści, materiału, przyszłość zaś wyznacza cel, sens i zakreśla horyzont interpretacji. To podmiot nadaje zdarzeniom określone znaczenie. Życie samo w sobie jest, jakby to ujął Sartre, przypadkowe, bezsensowne i absurdalne. Opowieść – niczym biblijny świat – wyłania się z chaosu.

Co ciekawe, w sartre’owskich analizach historia życia ma ten sam status, co byt ludzki. Jako byt-dla-siebie jest nieukończona. Podlega ciągłemu nicościowaniu. Różni się od człowieka tym, że jej ramy są symboliczne (umowne, arbitralnie wyznaczone),

bo wykracza poza narodziny i śmierć „narratora” (i bohatera jednocześnie). Podobnie jak on poddawana jest ciągłym interpretacjom, nieustannie tworzy się (i jest tworzona). Jako skorelowana z wolnością jednostki pozostaje nieprzewidywalna. Jest doświadczana i przeżywana przez konkretną osobę. Jako taka nie może być uchwycona w sposób adekwatny przez *innego*. I w tym sensie – co szczególnie ważne – nie jest biografią. Jako twór stanowi pewien sposób kreacji własnego wizerunku prezentowanego sobie i *innym*. Przyobleczona jest w narrację językową, która z jednej strony jest pochodną pewnej tradycji społeczno-kulturowej, z drugiej nosi znamiona indywidualnej perspektywy, specyficznego, wypracowanego przez daną osobę stylu wypowiedzi. Narracja pozwala umieścić zdarzenia z własnego życia w pewnym szerszym kontekście.

Wszelkie próby uchwycenia pierwszoosobowo ujmowanej historii życia (bytu-dla-siebie) w refleksji wiążą się z koniecznością opisania jej jako czegoś, co nie jest bytem-w-sobie, czyli uchwycenia jej w sposób negatywny (określenia raczej czym nie jest, niż czym jest). Taki opis bardziej dystansuje niż przybliża. Wydaje się, że tak rozumiana historia życia może być (adekwatnie) uchwytywana jedynie przedrefleksyjnie. Analogiczną niesprowadzalność ukazał Sartre analizując rozdźwięk właśnie pomiędzy świadomością przedrefleksyjną (umożliwiającą refleksję) i refleksją. Podkreślał, że człowiek w pewien sposób siebie uchwytuje, odczuwa siebie jako jedność, mimo że samego siebie nie zna (jego wiedza na własny temat, dopóki żyje, będzie niepełna). Nie sposób refleksyjnie pochwycić własnego życia w pełni jego złożoności i potencjalności, niemniej każdy przedrefleksyjnie, siebie „pojmuje”. Podobnie jest z historią życia. Jest nieuchwytna, nieopisywalna, ale ta nieuchwytność w pewien sposób ją odkrywa i paradoksalnie pozwala jakoś ją uchwycić. Robiąc zdjęcie uchwytujemy pewien moment – wydaje się jednoznacznie. Z biegiem czasu „ta sama” fotografia „zменя się” pod względem treści. Tym, co ją przekształca jest kontekst, który póki człowiek żyje, zmienia się wraz z nim. Podobnie jest z tym, co kształtuje historię życia – każdy jej element ulega przeobrażeniu wraz ze zmianą (aktualizacją) ludzkiej perspektywy.

Mamy tendencję do uchwytowania historii własnego życia tak, jak historii życia *innych*. Tymczasem, jak zostało powiedziane wyżej, opowiedziane życie ulega zmianie. Przedstawia się wydarzenia w przeciwnym kierunku niż się one dzieją. Porządek przeszłości (oparty na pewnej wiedzy odnośnie zaistniałych już zdarzeń) nie jest porządkiem otwartym

ku niewiadomej. Nie przypomina już aktualnie doświadczanych chwil. Wszelka opowieść o życiu jest historyczna i jako taka nie może być współmierna życiu, które inaczej się otwiera. Wpleciona w narrację opowieść rozwija się sukcesywnie, zdarzenia następują po sobie, jakby były w jakimś stopniu od siebie niezależne. Jak zostało to już podkreślone, historia życia analizowana jako suma elementów podobna jest do bytu-w-sobie. Jako byt-dla-siebie, uchwytywana przedrefleksyjnie, zdaje się być natomiast zespoloną jednością rozrastającą się na nieskończenie wiele potencjalnych możliwości. Wszystkie jej „elementy” nakładają się na siebie współtworząc jednocześnie uchwytywaną indywidualną historię życia. Jakby ujął to Sartre, człowiek jest jednocześnie „cząsteczką na początku swojego toru i (...) zarazem zwielokrotnioną falą, która wraca ku niej, już uderzywszy o zaporę punktu końcowego.”⁶⁸⁹

Sartre’owski egzystencjalizm określany był często jako skrajnie pesymistyczny. Na gruncie takiego ujęcia, postulowana przez filozofa wolność i autentyczność, jawi się jako „wolność i autentyczność w sposób istotny bezpłodna i tragiczna, związana z uświadomieniem sobie przez jednostkę bezsensowności własnej egzystencji.”⁶⁹⁰ Pozbawienie człowieka idei nadrzędnego porządku (obiektywnie istniejącego systemu wartości), „jakichkolwiek ponadsubiektywnych znaków wskazujących (...) jak korzystać z naszej wolności”⁶⁹¹, prowadzić może, na gruncie takiego ujęcia, do rozpacz.

Sam Sartre naprzemiennie to bronił swych tez przed uznaniem ich za pesymistyczne, to znów przyznawał, że są skrajnie przygnębiające. W *Czasie nadziei* pisał: „podtrzymuję myśl, że ludzkie życie jawi się jako porażka; człowiek nie osiąga tego, do czego dążył. (...) Prowadzi to do całkowitego pesymizmu.”⁶⁹² W dziele *Egzystencjalizm jest humanizmem* wielokrotnie pisał jednak coś zgoła odmiennego:

to, co nam zarzucają jako pesymizm, jest w gruncie rzeczy uporczywym optymizmem.⁶⁹³

[Egzystencjalizm – przyp. MW] jest doktryną optymistyczną, albowiem uznaje,

⁶⁸⁹ J. P. Sartre, *Słowa*, s. 195.

⁶⁹⁰ T. Jaroszewski, *Propozycja krytyki egzystencjalnej*, J. P. Sartre, *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, PIW, Warszawa 1968, s. 18.

⁶⁹¹ Tamże, s. 34.

⁶⁹² J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, przeł. H. Puszko, Spacja, Warszawa 1996, s. 35.

⁶⁹³ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1998, s. 55.

że przeznaczenie człowieka zawarte jest w nim samym.⁶⁹⁴ Wcale nie usiłuje pogрузić człowieka w beznadziejności.⁶⁹⁵ Trzeba (...), żeby człowiek odnalazł siebie i wytłumaczył sobie, że nic go nie uchroni od niego samego (...). Egzystencjalizm (...) jest doktryną czynu i jedynie w złej wierze (...) mogą nas nazwać ludźmi bez nadziei.⁶⁹⁶

Określenie Sartre'owskich rozstrzygnięć jako pesymistycznych bądź optymistycznych wydaje się być równie arbitralne (z perspektywy teistycznej brak oparcia w jakiejś nadrzędnej, transcendentnej sile będzie czymś negatywnym), co niewiele wnoszące do samej ich treści. Może jedynie wpłynąć na nastawienie tych, którzy dopiero mają zapoznać się z rozważaniami francuskiego filozofa i ukierunkować ich perspektywę, sugerując określony sposób interpretacji.

By zdystansować się względem specyficznej perspektywy człowieka wzrosłego w obrębie zachodniej kultury (a więc o teistycznych korzeniach) i, tym samym, spróbować uchwycić myśl Sartre'a jako usytuowaną poza takimi określeniami, jak pesymizm czy optymizm, warto zestawić niektóre jej aspekty z tradycją wschodniej filozofii, przede wszystkim japońskim buddyzmem zen. Taka perspektywa stanowić będzie uzupełnienie rozważań zawartych w niniejszej dysertacji.

Teoria buddyzmu wymyka się jednoznacznym określeniom. Jest czymś trudnym do zdefiniowania, między innymi z powodu jego różnorodnych odłamów i szkół. Przyrównuje się go do filozofii, religijnej kontemplacji, praktyki medytacyjnej bądź drogi życiowej – nie będzie on tu jednak szerzej rozpatrywany. Potoczne, intuicyjne rozumienie i wskazanie tylko na pewne aspekty tego wschodniego nurtu myśli (nastawienia życiowego) wydaje się być wystarczające, by usytuować myśl Sartre'a w innym kontekście, w oderwaniu od tradycji zachodniej filozofii silnie ugruntowanej w rozumowym (logicznym) opisie świata.

Istnieje wiele praktyk (ćwiczeń umysłu) ułatwiających „przeniknięcie”, uchwycenie nauk buddyzmu zen – jedną z nich jest sztuka łucznictwa. W ćwiczeniu tym zaciera się granica pomiędzy celem a tym, kto celuje. Cel i celujący scalają się w jedną

⁶⁹⁴ Tamże, s. 58.

⁶⁹⁵ Tamże, s. 82.

⁶⁹⁶ Tamże, s. 83.

„rzeczywistość”.⁶⁹⁷ Podobną intuicję odnaleźć można na gruncie Sartre’owskiej koncepcji człowieka, jako zanurzonego w świecie (jego bycia-w-swiecie). Nie sposób ujmować go inaczej, niż jako nierozzerwalnie sprzęgniętego z sytuacją, w której się znajduje.

Łucznik (buddysta zen) toczy bój z sobą samym i ów bój jest podstawą wszelkich, podejmowanych przezeń, zewnętrznych walk.⁶⁹⁸ Podobnie, według francuskiego filozofa, każdy z nas, nim zacznie działać w świecie, musi najpierw siebie wybrać, jakoś siebie określić. Indywidualny projekt samego siebie przekłada się na podejmowane decyzje i wybierane ścieżki. Symboliczna walka z sobą samym to powinność nieustannego obserwowania siebie, demaskowania samozakłamania (przejawów złej wiary) – fundament autentycznego życia, a więc i wszelkiej działalności skierowanej na świat. Działalności, która powinna wprowadzać realne zmiany, a nie być serią odegranych, pustych gestów.

Wewnętrzna praca nad sobą jest nie tylko możliwa, ale i konieczna. Człowiek jest materiałem podlegającym formowaniu. Ale formuje siebie (przede wszystkim) sam, samodzielnie się też uczy. *Inni* mogą jedynie wspierać, wskazywać drogę. Od podążania za autorytetami i studiowania pism uczonych cenniejsze jest osobiste, indywidualne przeżycie.⁶⁹⁹ „Naśladownictwo jest niewolą. (...) Każdy z nas musi sam dla siebie przetrzeć szlak⁷⁰⁰” – napisał Daisetz Suzuki, znawca buddyźmu zen. Czyż nie brzmi to jak Sartre’owskie stwierdzenie, że „człowiek winien sam sobie ryc drogę⁷⁰¹”? Winien chcieć, by nie krępowały go istniejące zasady, pragnąc samodzielnie kształtować własne zapatrywania i w swej działalności pozostawać twórczym. Owe aspekty są wspólne zarówno dla buddyźmu zen, jak i myśli omawianego filozofa.

To, co jest odmiennie zaakcentowane, to zagadnienie wolności i odpowiedzialności. Na gruncie buddyźmu zen podkreśla się, że wolność wiąże się z uwolnieniem od wszelkich (sprzecznych z naturą) ograniczeń. Chodzi o zdobycie nowego punktu widzenia, wyzwolenie się od znanych, abstrakcyjnych kategorii, autorytetów, słowem: wszystkiego, co dotąd kształtowało perspektywę. Zen nie uznaje nadprzyrodzonego pośrednictwa w drodze

⁶⁹⁷ Por. E. Herrigel, *Zen w sztuce łucznictwa*, przeł. M. Kłobukowski, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1987, s. 5.

⁶⁹⁸ Por. tamże, s. 13.

⁶⁹⁹ Por. tamże, s. 58 oraz D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do Buddyźmu Zen*, przeł. A. i M. Grabowscy, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2016, s. 40, 46.

⁷⁰⁰ D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do Buddyźmu Zen...*, s. 88.

⁷⁰¹ J. P. Sartre, *Muchy*, [w:] tegoż, *Dramaty. Muchy, Przy drzwiach zamkniętych, Ladacznica z zasadami, Niekrasow*, przeł. J. Lisowski, PIW, Warszawa 1956, s. 102.

samorozwoju (a więc i Boga).⁷⁰² Zbyt uparta wola i samowola mogą być utrudnieniem w wyzwoleniu. Przeszkodą może być też przekonanie, że czego sam człowiek nie dokona, to się nie stanie. Dlatego mistrz zen powie do łuczniaka, który oddał celny strzał, że ów nie ponosi zań odpowiedzialności, że strzał spadł z niego, jak dojrzały owoc. O artyście powie, że wyzwoliwszy się z wszelkich powiązań, nie zakłócany niskimi pobudkami, wtopi się w proces twórczy, sam usuwając się w cień.⁷⁰³ Nie oznacza to jednak, że dłoń łuczniaka, czy artysty jest prowadzona przez jakąś „nadrzędną” moc (manipulowana przez zewnętrzną siłę), która realizuje poprzez niego swoje cele (a więc i jest za nie odpowiedzialna). Chodzi raczej o pewną bezrefleksyjną swobodę działania, pozostawanie w zgodzie ze sobą, ale w określonym stanie skupienia. O uwolnienie się od własnej refleksyjności, która również stanowi ograniczenie. Sartre w swym postulatcie samowyzwolenia nie poszedł aż tak daleko. Nieustanne, refleksyjne uchwytywanie samego siebie jest dla niego ważnym aspektem budującym autentyczną egzystencję. Bezpośrednie doświadczenie nie jest dlań tak istotne, jak jego interpretacja.

Buddyzm zen przeciwstawia bezpośrednie doświadczenie, doświadczeniu zapośredniczonemu, zniekształconemu. Intelktualne, spekulatywne rozumienie świata jest formą zapośredniczoną. Za sprawą budowania pojęć i rozmyślań zatracamy pierwotną nieświadomość (którą Sartre przyrównałby zapewne do świadomości przedrefleksyjnej).⁷⁰⁴ Zen pragnie zajmować się przejawami życia, nie pojęciami. Zdroworozsądkowe podejście do świata nie jest ani jedynym możliwym, ani rozstrzygającym. Przywiązanie do języka, logicznego myślenia jest ograniczeniem. To ograniczenia rozumu.⁷⁰⁵ Wittgenstein podkreślał, że granice języka są granicami naszego świata – na gruncie buddyzmu zen powie się raczej, że granice języka są ograniczeniami możliwymi do przekroczenia. Język jest sztucznym, konwencjonalnym konstruktem, za pośrednictwem którego nauczyliśmy się doświadczać tego, co nas otacza. Uznanie logiki jako zasady organizującej myślenie przekłada się na uznanie jej również za zasadę organizującą życie. Sposób, w jaki konstruują się nasze racjonalne rozważania odciska się na sposobie, w jaki uchwytyjemy schematy naszego życia. Buddyzm zen proponuje porzucenie tej perspektywy, spojrzenie na życie

⁷⁰² Por. D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do Buddyzmu Zen...*, s. 46-48, 116-119.

⁷⁰³ Por. E. Herrigel, *Zen w sztuce łucznictwa*, przeł. M. Kłobukowski, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1987, s. 43-44, 50, 69.

⁷⁰⁴ Por. tamże, s. 6, 14.

⁷⁰⁵ Por. D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do Buddyzmu Zen...*, s. 55, 70, 72, 77.

w oderwaniu od rozumowych schematów. Postuluje bezpośrednie obcowanie ze światem. Z perspektywy filozofii Sartre'a poszerzanie perspektywy i uwolnienie się od narzuconych z zewnątrz schematów (czy to myślenia, czy postępowania) jest zawsze cennym i pożądanym doświadczeniem. Nie oznacza to, że można żyć poza ograniczeniami języka. Można jednak zapoznać się z odmiennymi dyskursami.

Co istotne, choć dla Sartre'a język jest raczej „sprzymierzeńcem” umożliwiającym poznanie odmiennych perspektyw i zakomunikowanie *innym* pewnych istotnych treści, zdaje on sobie sprawę z pojęciowych ograniczeń. O tym jak trudnymi w uchwyceniu i mylącymi mogą być kwestie ujęte językowo przekonać się można choćby przy okazji lektury *Bytu i nicości*. Aby wyrazić swe tezy Sartre sięga do sformułowań paradoksalnych, a wręcz sprzecznych. Proponowane przezeń kategorie i określenia wydają się być absurdalne i nic nie mówiące, zwłaszcza dla osób nawykłych do jasnego, logicznego przekazu. Dla Sartre'a człowiek jest tym, kim nie jest i nie jest tym, kim jest. Taki sposób narracji bliski jest buddyzmowi zen. Pozornie paradoksalne wypowiedzi nie mają zakrywać sensu. Niejasności pojawiają się, ponieważ język nie nadaje się do wyrażenia najgłębszych prawd zen. Nie da się ich uczynić przedmiotem opisu opartego na zasadach logiki.⁷⁰⁶ „Być sobą to nie być sobą – taka jest logika zen.⁷⁰⁷” Wszystko to brzmi tajemniczo. Mistrz zen powie, że łucznik mierzy w samego siebie, a jednak nie w samego siebie. O sobie zaś powie, że jest mistrzem i nie-mistrzem zarazem.⁷⁰⁸ Taka perspektywa, jakby ujął to Sartre, nieustannie się nicościuje. Język, za sprawą którego próbuje się wyrażać niewyraźne, musi być paradoksalny.

Na gruncie buddyzmu zen powie się o człowieku, że

jego ręce i nogi to pędzle, a cały wszechświat jest płótnem, na którym człowiek ten przez siedemdziesiąt, osiemdziesiąt, albo i dziewięćdziesiąt lat odmalowuje swe życie. Powstały w ten sposób obraz nosi miano «historii».⁷⁰⁹ Trzeba (...) pojąć życie, jakim jest; jeśli zatrzymamy je, by je zbadać i zanalizować, zabijemy je i pozostaną nam w rękach zimne zwłoki.⁷¹⁰

⁷⁰⁶ Por. tamże, s. 39.

⁷⁰⁷ Tamże, s. 73.

⁷⁰⁸ Por. E. Herrigel, *Zen w sztuce łucznictwa...*, s. 13, 80.

⁷⁰⁹ Tamże, s. 7.

⁷¹⁰ D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do Buddyzmu Zen...*, s. 163.

To, czego można się więc dowiedzieć na temat historii życia człowieka dzięki (jakże bliskiej Sartre'owi w wielu punktach) myśli zen, wyrazić można tymi słowy: człowiek sam kształtuje (tworzy) własną historię życia, za każdym jednak razem, gdy próbuje swe życie uchwycić, przeanalizować i opisać, przekształca je w (pozbawioną życia) opowieść. Indywidualna historia życia jest więc tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest. Jako życie jest bezrefleksyjnym zaangażowaniem, jako treść jest refleksyjną opowieścią. Ta nierozdzielna całość nieustannie się nicościuje.

Bibliografia:

Dzieła Jean-Paula Sartre'a⁷¹¹:

Sartre, Jean-Paul, (1936), *L'imagination*, Paris, (*Wyobrażenia*, przeł. A. Śpiewak, P. Mróz, Wydawnictwo Aureus, Kraków, 1998).

Sartre, Jean-Paul, (1937), *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, (*Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, przeł. U. Idziak, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006).

Sartre, Jean-Paul, (1938), *La Nausée*, Paris, (*Mdłości*, przeł. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1974).

Sartre, Jean-Paul, (1939), *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, (*Szkic o teorii emocji*, przeł. R. Abramciów, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006).

Sartre, Jean-Paul, (1939), *Le Mur*, Paris, (*Herostrates*, [w:] tegoż, *Mur*, przeł. J. Lisowski, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 73-94 oraz *Dzieciństwo wodza*, tamże, s. 141-241).

Sartre, Jean-Paul, (1940), *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, (*Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, przeł. P. Beylin, PWN, Warszawa, 1970 oraz *Wyobrażanie jako realizacja wolności świadomości*, przeł. A. Milecki, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 1965, s. 317-333).

Sartre, Jean-Paul, (1943), *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, (*Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Zielona Sowa, Kraków, 2007).

⁷¹¹ Spis według daty pierwszego wydania. W nawiasach podane jest wydanie, które wykorzystane zostało w niniejszej pracy.

Sartre, Jean-Paul, (1943), *Les Mouches*, Paris, (*Muchy*, [w:] tegoż, *Dramaty. Muchy, Przy drzwiach zamkniętych, Ladacznica z zasadami, Niekrasow*, przeł. J. Lisowski, PIW, Warszawa 1956, s. 5-109).

Sartre, Jean-Paul, (1944), *Huis clos*, Paris, (*Przy drzwiach zamkniętych. Sztuka w jednym akcie*, przeł. J. Kott, [w:] tegoż, *Dramaty. Muchy; Przy drzwiach zamkniętych; Ladacznica z zasadami; Niekrasow*, przeł. J. Lisowski, J. Kott, PIW, Warszawa 1956, s. 111-177).

Sartre, Jean-Paul, (1945, 1949), *Les Chemins de la liberté*, Paris, (*Drogi wolności*, przeł. J. Rogoziński, Zielona Sowa, Kraków, 2005).

Sartre, Jean-Paul, (1946), *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, (*Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa, 1998).

Sartre, Jean-Paul, (1947), *Baudelaire*, Paris, (*Baudelaire*, przeł. K. Jarosz, Zielona Sowa, Kraków, 2007).

Sartre, Jean-Paul, (1947), *Situations I (Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : L'intentionnalité)*, Paris, (*Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna*, przeł. A. Milecki, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 1965, s. 313-317).

Sartre, Jean-Paul, (1948), *Situations II (Qu'est-ce que la littérature?)*, Paris, (*Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, PIW, Warszawa, 1968).

Sartre, Jean-Paul, (1952), *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, (*Święty Genet. Aktor i męczennik*, przeł. K. Jarosz, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk, 2010).

Sartre, Jean-Paul, Todd, Olivier, (1957), *Jean-Paul Sartre on His Autobiography: An Interview with Olivier Todd*, "The listener", nr 6, s. 915-916.

Sartre, Jean-Paul, (1963), *Les Mots*, Paris, (*Słowa*, przeł. J. Rogoziński, PIW, Warszawa, 1968).

Sartre, Jean-Paul, (1971-72), *L'Idiot de la famille*, Paris, (*Idiota w rodzinie. Wybór tekstów z nieukończonej monografii*, przeł. J. Waczków, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk, 2000).

Sartre, Jean-Paul, (1972), *Situations*, IX, Gallimard, Paris.

Sartre, Jean-Paul, Lévy, Benny, (1980), *L'Espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, „Le Nouvel Observateur”, (*Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, przeł. H. Puszko, Spacja, Warszawa, 1996).

Sartre, Jean-Paul, Fretz, Leo, (1980) *An Interview with Jean-Paul Sartre*, [w:] H. J. Silverman, F. A. Elliston (red.), *Jean-Paul Sartre – Contemporary Approaches to His Philosophy*, Duquesne University Press, Pittsburgh, s. 221-239.

Sartre, Jean-Paul, (1983), *Cahiers pour une morale*, Paris.

Sartre, Jean-Paul, (1983), *Les Carnets de la drôle de guerre*, Paris.

Prace pozostałych autorów:

Aboulafia, Mitchell, (1986), *The Mediating Self. Mead, Sartre and Self-Determination*, Yale University Press, New Haven and London.

Abramciów, Rafał, (2015), *Emocja jako odpowiedź na wartość. Psychologiczne aspekty teorii emocji Jeana Paula Sartre'a*, WN Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków.

Arendt, Hannah, (2000), *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa.

Baudelaire, Charles, (1971), *Sztuka romantyczna. Dzienniki Poufne*, przeł. A. Kijowski, Czytelnik, Warszawa.

Beauvoir, Simone de, (1981), *La cérémonie des adieux, suivi d'Entretiens avec Jean-Paul Sartre (Août-Septembre 1974)*, Gallimard, Paris.

Barclay Craig R., *Composing protoselves through improvisation*, [w:] U. Neisser, R. Fivush (red.), *The remembering self. Construction and accuracy in the self-narrative*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 55-77.

Bielas, Jacek, (2003), *Jak to jest stać się martwym. Doświadczenie śmierci – rekonstrukcja i analiza*, [w:] K. Krzyżewski (red.), *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 103-120.

Błaszczyk, Piotr, (2001), *Proces*, [w:] A. J. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Universitas, Kraków.

Borges, Jorge Luis, (1972), *Biblioteka Babel*, przeł. A. Sobol-Jurczykowski, [w:] tegoż, *Fikcje*, PIW, Warszawa, s. 65-73.

Borges, Jorge Luis, (1972), *Pamiętliwy Funes*, przeł. S. Zembrzuski, [w:] tegoż, *Fikcje*, PIW, Warszawa, s. 91-99.

Bosquet, Alain, (1990), *Jean-Paul Sartre*, [w:] tegoż, *La Mémoire ou l'Oubli*, Grasset & Fasquelle, Paris, s. 238-243.

Brückner, Aleksander, (1985), *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

Burgin, Richard, (1993), *Rozmowy z Jorge Luisem Borgesem*, przeł. M. Kłobukowski, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk.

Charmé, Stuart Zane, (1993), *Vulgarity and Authenticity. Dimensions of Otherness in the World of Jean-Paul Sartre*, The University of Massachusetts Press, Amherst.

Cioran, Emil, (2004), *Zeszyty 1957–1972*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa.

Colombel, Jeannette, (1985), *Jean-Paul Sartre – Un homme en situations*, tome 1, Le Livre de Poche, Paris.

Colombel, Jeannette, (1986), *Jean-Paul Sartre – Un homme en situations*, tome 2, Le Livre de Poche, Paris.

Conway, M. A., Pleydell-Pearce, C. W., (2000), *The construction of autobiographical memories in self-memory system*, "Psychological Review", 107(2), s. 261-288.

Copleston, Frederic, (2006), *Egzystencjalizm Sartre'a*, [w:] tegoż, *Historia filozofii*, tom 9, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa, s. 295-334.

Corvez, Maurice, (1968), *L'ontologie phénoménologique de J.-P. Sartre*, [w:] tegoż, *L'être et la conscience morale*, Béatrice-Nauwelaerts, Paris, s. 12-62.

Czerniawska, Ewa, (2005), *Niezwykłe osiągnięcia pamięciowe: wrodzone czy wyćwiczone?*, [w:] tejże (red.), *Pamięć, zjawiska zwykłe i niezwykłe*, WSiP, Warszawa, s. 221-266.

Descombes, Vincent, (1997), *Nicość w «L'Être et le Néant»*, [w]: tegoż, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Spacja, Warszawa, s. 59-65.

Descartes, René, (2006), *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Zielona Sowa, Kraków.

Dostojewski, Fiodor, (2002), *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Prószyński i S-ka, Warszawa.

Draaisma, Douwe, (2006), *Dlaczego życie płynie szybciej gdy się starzejemy. O pamięci autobiograficznej*, przeł. E. Jusewicz-Kalter, PIW, Warszawa.

Eakin, Paul, John, (1988), *Fictions in Autobiography. Studies in the Art of Self-Invention*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Eco, Umberto, (2010), *Mit supermana*, [w:] tegoż, *Apokaliptycy i dostosowani. Komunikacja masowa a teorie kultury masowej*, przeł. P. Salwa, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.

Flaubert, Gustaw, *Listy*, przeł. W. Rogowicz, PIW, Warszawa.

Flaubert, Gustaw, *La Spirale*, rękopis (Centrum Flauberta przy Uniwersytecie w Rouen). Dostęp: <http://flaubert.univ-rouen.fr/oeuvres/spirale.php> (30.04.2017).

Fontaine, Jean de La, (1984), *Lis i winogrona*, przeł. W. Noskowski, [w:] tegoż, *Bajki*, PIW, Warszawa.

Franczak, Jerzy, (2002), *Rzecz o nierzeczywistości. «Mdłości» Jeana Paula Sartre'a i «Ferdynurke» Witolda Gombrowicza*, Universitas, Kraków.

Freeman, Mark, (2003), *Rethinking the Fictive, Reclaiming the Real: Autobiography, Narrative, Time, and Burden of Truth*, [w:] G. D. Fireman, T. E. McVay, O. J. Flanagan (red.), *Narrative and Consciousness. Literature, Psychology, and the Brain*, Oxford University Press, New York.

Gadacz, Tadeusz, (2006) *Jean Paul Sartre i fenomenologia*, [w:] J. P. Sartre, *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, przeł. U. Idziak, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

Gadacz, Tadeusz, (2009), *Jean Paul Sartre (1905-1980)*, [w:] tegoż, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, tom 2, Znak, Kraków, s.459-483.

Gardner, Sebastian, (2009), *Sartre's «Being and Nothingness». A Reader's Guide*, Continnum, London – New York.

Gazzaniga, Michael S., (1998), *The Mind's Past*, University of California Press, Berkeley.

Genet, Jean, (1995), *Ceremonie żałobne*, przeł. K. Rodowska, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk.

Genet, Jean, (2004), *Dziennik złodzieja*, przeł. P. Kamiński, Zielona Sowa, Kraków.

Gerassi, John, (2009), *Talking with Sartre. Conversations and Debates*, Yale University Press, New Haven & London.

Gołębiewska, Maria, (2007) *Powtórzenie w myśli Søreny Kierkegaarda – opowieść a przypowieść*, „Przestrzenie Teorii”, nr 8, s. 123-141.

Gromczyński, Wiesław, (1969), *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a*, PWN, Warszawa.

Gurczyńska-Sady, Katarzyna, (2013), *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*, Universitas, Kraków.

Gurczyńska-Sady, Katarzyna, (2009), *Problem samouchwytności ciała – Husserl i Sartre*, „Diametros”, nr 21, s. 14-29.

Hamilton, N. Gregory, (1988), *Self and Otherness. Object Relations Theory in Practice*, Jason Aronson Inc., Northvale, New Jersey, London.

Herrigel, Eugene, (1987), *Zen w sztuce łucznictwa*, przeł. M. Kłobukowski, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa.

Husserl, Edmund, (1975), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga Pierwsza, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa.

Hyman I. E., Husband T. H., Billings F. J., (1995) *False memories of childhood experiences*, “Applied Cognitive Psychology”, 9(3), s. 181-197.

Ingarden, Roman, (1987), *Książeczka o człowieku*, przeł. D. Gierulanka, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Iwaskiewicz, Jarosław, (1961), *Jean-Paul Sartre*, „Twórczość”, nr 9, s. 101-113.

Jagodzińska, Maria, (2008), *Psychologia pamięci. Badania, teorie, zastosowania*, Wydawnictwo Helion, Gliwice.

Jeanson, Francis, (1965), *Le problème moral et pensée de Sartre*, Seuil, Paris.

Jeanson, Francis, (1955), *Sartre*, Seuil, Paris.

Jędraszewski, Marek, (1994), *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Lévinas*, WN Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków.

Kafka, Franz, (2003), *Proces*, przeł. B. Schulz, Zielona Sowa, Kraków.

Kania, Marta Matylda, (2011), *Śladami homo imaginator*, „Hybris” nr 14, s. 67-80.

Kania, Marta Matylda, (2014), *Żywioty wyobraźni. O wyobrażaniu i przeobrażeniu*, Universitas, Kraków.

Kierkegaard, Søren, (1982), *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa.

Kierkegaard, Søren, (1976), *«Pierwsza miłość». Komedia w jednym akcie Scribe'a w przekładzie J. L. Heiberga*, przeł. J. Iwaszkiewicz, [w:] tegoż, *Albo – Albo*, T. 1, PWN, Warszawa, s. 264-322.

Kołąkowski, Leszek, (1965), *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*, [w:] L. Kołąkowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*, PWN, Warszawa, s. 7-27.

Kołąkowski, Leszek, (1965), *Husserl – filozofia doświadczenia rozumiejącego*, [w:] B. Baczek (red.), *Filozofia i socjologia XX wieku*, Część II, Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 273-298.

Kotre, John, (1996), *White Gloves. How We Create Ourselves Through Memory*, W. W. Norton & Company, New York – London.

Kowalska, Małgorzata, (1997), *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Spacja, Warszawa.

Kundera, Milan, (1996), *Zdradzone testamenty. Esej*, przeł. M. Bieńczyk, PIW, Warszawa.

LaCapra, Dominick, (2001), *Early Theoretical Studies: Art Is an Unreality*, [w:] H. Bloom (red.), *Jean-Paul Sartre*, Yale: Chelsea House Publications, Philadelphia, s. 55-68.

Lindsay, D. Stephen, Johnson, Marcia K., (2000), *False Memories and the Source Monitoring Framework: Replay to Reyna and Lloyd (1997)*, "Learning and Individual Differences", 12, s. 141-161.

Loftus Elizabeth F., Pickrell Jacqueline E., (1995), *The formation of false memories*, „Psychiatric Annals”, 25:12, s. 720-725.

Makota, Janina, (2001), *Dzieło sztuki*, [w:] A. J. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Universitas, Kraków.

Maruszewski, Tomasz, (2005), *Pamięć autobiograficzna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.

Merleau-Ponty, Maurice, (2001), *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa.

Miller, Henry, (2003), *Różoukrzyżowanie. Sexus*, przeł. L. Ludwig, Noir Sur Blanc, Warszawa.

Miller, Henry, (2003), *Różoukrzyżowanie. Nexus*, przeł. M. Kłobukowski, Noir Sur Blanc, Warszawa.

Milton, John, (1986), *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków – Wrocław.

Milosz, Czesław, (1984), *Dostojewski i Sartre*, Kraków.

Morris, Phyllis Sutton, (1976), *Sartre's Concept of a Person: An Analytic Approach*, University of Massachusetts Press, Amherst.

Mróz, Piotr, (1998), „*Wyobraźnia*”. *Pierwsze dzieło młodego Sartre'a*, [w:] J. P. Sartre, *Wyobraźnia*, przeł. A. Śpiewak, P. Mróz, Wydawnictwo Aureus, Kraków, s. 7-23.

Nabokov, Vladimir, (1998), *Blady ogień*, przeł. S. Barańczak, M. Kłobukowski, Wydawnictwo Da Capo, Kraków.

Nabokov, Vladimir, (1993), *Pnin*, przeł. A. Kołyszko, Wydawnictwo Da Capo, Warszawa.

Nasiłowska, Anna, (2006), *Jean Paul Sartre i Simone de Beauvoir*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Niedźwiedzka, Agnieszka, (2003), *Czas we wspomnieniach autobiograficznych*, [w:] K. Krzyżewski (red.), *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 185-197.

Nin, Anaïs, (2012), *Dziennik 1931-1934*, przeł. B. Cendrowska, Prószyński i S-ka, Warszawa.

Nin, Anaïs, (2005), *Dziennik 1934-1939*, tom 2, przeł. B. Cendrowska, Zysk i S-ka, Poznań.

Olech, Adam, *Wstęp*, (2001), [w:] tegoż (red.), *Psychologizm, antypsychologizm. W setną rocznicę wydania «Logische Untersuchungen» Edmunda Husserla*, Wydawnictwo Aureus, Kraków, s. 7-11.

Pascal, Blaise, (2001), *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Wydawnictwo De Agostini, Warszawa.

Piotrowska, Aleksandra, (2005), *Rzekome wspomnienia – czy ufać pamięci?*, [w:] E. Czerniawska (red.), *Pamięć, zjawiska zwykłe i niezwykłe*, WSiP, Warszawa, s. 125-144.

Pomian, Krzysztof, (1973), *Sartre'a metafizyka literatury*, [w:] tegoż, *Człowiek pośród rzeczy. Szkice filozoficzne*, Czytelnik, Warszawa, s. 231-263.

Potępa, Maciej, (2003), *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna Warsgraf, Warszawa.

Poulet, Georges, (1977), «*Mdłości*» Sartre'a, przeł. D. Eska, [w:] tegoż, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, PIW, Warszawa, s. 309-328.

Proust Marcel, (2004), *W poszukiwaniu straconego czasu. W stronę Swanna*, przeł. T. Żeleński (Boy), Prószyński i S-ka, Warszawa.

Puszko, Hanna, (1996), *Od tłumaczki*, [w:] J. P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, przeł. H. Puszko, Spacja, Warszawa, s. 5-13.

Puszko, Hanna, (1997), «*Być Stendhalem i Spinozą...*» Szkic o filozofii Jean-Paula Sartre'a, WN Scholar, Warszawa.

Remarque, Erich Maria, (2004), *Na Zachodzie bez zmian*, przeł. S. Napierski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.

Reykowski, Janusz, (1965), *Freud i psychoanaliza*, [w:] B. Baczek (red.), *Filozofia i socjologia XX wieku*, Część II, Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 133-154.

Ross, Michael, Buchler, Roger, *Creative Remembering*, [w:] U. Neisser, R. Fivush (red.), *The remembering self. Construction and accuracy in the self-narrative*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 205-235.

Rousseau, Jean, Jacques, (2003) *Wyznania*, przeł. T. Żeleński (Boy), Zielona Sowa, Kraków.

Runyan, William McKinley, (1992), *Historie życia a psychobiografia. Badania teorii i metody*, przeł. J. Kasprzewski, PWN, Warszawa.

Sacks, Olivier, (1996), *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, przeł. B. Lindenberg, Zysk i S-ka, Poznań.

Schacter, Daniel L., Tulving, Endel, (1994), *What are the memory systems of 1994?*, [w:] tychże (red.), *Memory Systems 1994*, Cambridge, s. 2-38.

Scheler, Max, (2008), *Resentyment a moralności*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa.

Shakespeare, William, (1996), *Hamlet. Makbet*, przeł. J. Paszkowski, Towarzystwo Upowszechniania Czytelnictwa, Warszawa.

Skorupka, Stanisław, Auderska, Halina, Lempicka, Zofia (red.), (1968), *Mały słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa.

Sosnowski, Leszek, (2001), *Przeżycie estetyczne*, [w:] A. J. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Universitas, Kraków.

Stendhal, (1988), *Czerwone i czarne*, przeł. T. Żeleński (Boy), Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa.

Suzuki, Daisetz Teitaro, (2016), *Wprowadzenie do Buddyzmu Zen*, przeł. A. i M. Grabowscy, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków.

Szczepańska, Anita, (1989), *Estetyka Romana Ingardena*, PWN, Warszawa.

Tischner, Józef, (2006), *Studia z filozofii świadomości*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków.

Wittgenstein, Ludwig, (1970), *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa.