

Biografia mnie wyzwoli ... Jean-Paula Sartre'a projekt terapeutyczny

Katarzyna Bartosiak

Biography is my liberation ... Jean-Paul Sartre's therapeutic project

Abstract: Sartre's work, that can be placed between literature and philosophy, is an attempt to capture the human existence – both in its individual and general dimension (the latter is the human condition). As presented in *Being and Nothingness*, the purpose of this idea is to understand the fundamental project of human being and at the same time – in the form of existential psychoanalysis developed by Sartre – to uncover one's original choice. Biographies are the exemplary realisation of this philosophical and literary therapy. As the author of *Baudelaire*, *Saint Genet*, *The Family Idiot*, *Mallarmé* and autobiographical *Words* Sartre claimed that writing the account of one's life may be regarded as a method to gain immortality, self-knowledge and liberation, an attempt to escape bad faith and spirit of seriousness and a way of living authentically. Sartre's psychoanalysis can be treated as his own therapeutic project also. Sartrean 'purifying therapy' can be used in counselling and psychotherapy practice as well as an autobiographical self-treatment.

Keywords: existential psychoanalysis, original choice, biography, autobiography

* Uniwersytet Zielonogórski
k.bartosiak@bu.uz.zgora.pl

Nulla dies sine linea, pisze Sartre ostatnie zdania swej autobiografii¹. Zmieniają one kierunek upływu czasu. Odczytuje je pięćdziesiąt lat wcześniej „mały Poulou” i słowa te stają się jego życiowym *credo*, prześladują go, wyznaczają rytm i porządek każdego dnia. Pulsują w jego głowie, gdy w kajecie do ćwiczeń to „samochwalcze, błazeńskie dziecko-pisarz”² fioletowym atramentem zapisuje swe pierwsze „powieści” (*Pour un papillon, Le Marchand de bananes*), sekundują mu, gdy stawia pierwsze kroki jako twórca esejów filozoficznych (*Wyobraźnia, Transcendencja Ego*), towarzyszą, gdy zyskuje sławę jako autor sztuk teatralnych (*Muchy, Przy drzwiach zamkniętych*), opowiadań (*Mur, Pokój, Herostrates*), powieści (*Mdłości, Drogi wolności*), gdy ślęczy nad szkicami swych wielostronicowych filozoficznych rozpraw (*Byt i nicość, Critique de la raison dialectique*), licznych esejów i krytyk literackich, artykułów publicystycznych, reportaży, felietonów, recenzji, scenariuszy filmowych, gdy pisze listy do bliskich, „protokołuje” swe myśli i bieżące wydarzenia w dzienniku i robi notatki do przyszłych (nigdy nieukończonych) dzieł³, gdy poświęca się literackiemu badaniu życiorysów ważnych dlań „ludzi pióra”: Charlesa Baudelaire’a, Jeana Geneta, Gustave’a Flauberta, Stéphane’a Mallarmé’go (*Baudelaire, Święty Genet. Aktor i męczennik, Idiota w rodzinie*,

¹ J.-P. Sartre, *Słowa*, przeł. Julian Rogoziński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1968, s. 203.

² A. Cohen-Solal, *Sartre. A Life*, Minerva, London 1991, s. 33. (Wszędzie, gdzie nie wskazuję nazwiska tłumacza, podaję przekład własny.)

³ Zarówno korespondencja Sartre’a (*Lettres au Castor et à quelques autres*), pamiętnik, który spisywał w czasie wojny (*Carnets de la drôle de guerre*) oraz dziennik prowadzony przez niego w trakcie „włoskich wakacji” w 1951 roku (*La Reine Albemarle ou Le dernier touriste*), jak i jego notatki do przyszłych dzieł filozoficznych (*Cahiers pour une morale*, drugi tom *Critique de la raison dialectique, Vérité et Existence*), zostały wydane pośmiertnie, za zgodą adoptowanej przez niego Arlette Elkaïm-Sartre. Posiadając prawa autorskie do wszystkich nieopublikowanych zapisków Sartre’a, co m. in. stało się zresztą powodem konfliktu z Simone de Beauvoir, wieloletnią towarzyszką i „miłością konieczną” Sartre’a, A. Elkaïm-Sartre (zmarła we wrześniu 2016 roku) zajmowała się grupowaniem i redagowaniem Sartre’owskiej pisarskiej schedy. Dzieła Sartre’a, wydane drukiem po 1980 roku, poprzedzone są jej słowem wstępnym (żadne z nich nie zostało jak dotąd przetłumaczone na język polski).

*Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*⁴), jak i wreszcie swego własnego (*Słowa*).

Jean-Paul Sartre to po dziś dzień jeden z najbardziej znanych francuskich intelektualistów XX wieku. Doceniany za życia za swą wielogatunkową i różnorodną twórczość literacko-filozoficzną⁵, okrzyknięty „papieżem egzystencjalizmu”, był także działaczem politycznym i aktywistą społecznym, brał udział w licznych manifestacjach, seminariach, audycjach radiowych, udzielał wywiadów, podróżował, był redaktorem kilku czasopism (najbardziej znane – *Les Temps Modernes*), wygłaszał wykłady i prelekcje, i – jak sam zalecał intelektualistom – starał się „angażować we wszystkie konflikty swoich czasów”⁶, tworzyć dla współczesnych, „pisać dla swojej epoki”⁷. Bywało, że za gabinet pracy służyły mu paryskie kawiarnie (*Café de Flore*, czy *Les Deux Magots*), jednak wraz z rodzącą się sławą, wzrastała też liczba wielbicieli i entuzjastów, a pisanie na powrót stało się „prywatną

⁴ Biografia Mallarmé'ego, za sprawą A. Elkaïm-Sartre pojawiła się drukiem już po śmierci Sartre'a, (tradycyjnie) opublikowana przez Wydawnictwo Gallimard, ujrzała światło dzienne w 1986 r. Książka nie posiada polskiego przekładu.

⁵ Jego autobiografia została wysoko oceniona przez Szwedzką Akademię Literatury: w 1964 roku Sartre'owskie *Słowa* zostały nagrodzone literackim Noblem. Filozof jednak odmówił przyjęcia tego wyróżnienia, tłumacząc, iż nie chce „za życia stać się pomnikiem i być raz na zawsze zaklasyfikowanym jako «noblista»” (L. Skompaska, „Od redakcji”, [w:] J.-P. Sartre, *Intymność i inne opowiadania*, przeł. J. Lisowski, Agencja Wydawnicza Magart, Agencja Wydawnicza Peon-V, Łódź 1992, s. 106). Dziesięć lat później nadal tak twierdził: „ta cała idea ustanawiania literatury w jakimś hierarchicznym porządku jest całkowicie sprzeczna z ideą samej literatury [...]. Hierarchia jest czymś, co niszczy ludzką wartość. Bycie wyżej czy niżej to absurd. Odrzuciłem Nagrodę Nobla, ponieważ w żaden sposób nie chciałem być uznany za równego np. Hemingway'owi. Bardzo lubiłem Hemingway'a, znałem go osobiście, spotkałem się z nim na Kubie, ale pomyśl, że jestem mu równy, czy też stoję wraz z nim w szeregu, jest mi bardzo daleki. Myślę, że pomysł ten jest naiwny, a nawet głupi” (J.-P. Sartre, „Conversations with Jean-Paul Sartre”, [w:] S. de Beauvoir, *Adieux. A Farewell to Sartre*, Penguin Books, London, Harmondsworth 1988, s. 252).

⁶ J.-P. Sartre, „Plaidoyer pour les intellectuels”, [w:] J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, Gallimard, Paris 1998, s. 247.

⁷ J.-P. Sartre, „Écrire pour son époque”, *Les Temps Modernes*, 1948, n° 33, s. 2118.

aktywnością”⁸, jakiej poświęcał się w pokoju hotelowym, w którym mieszkał. Sartre nie był bynajmniej odludkiem, wręcz przeciwnie – cechowała go przyjacielskość i serdeczność, lubiany za poczucie humoru, gotowość do żartobliwych aktorskich improwizacji i „werbalne uwodzicielstwo”, był często „duszą towarzystwa”. „Z przyjemnością otaczał się ludźmi i odwiedzał gwarne miejsca. Lubił być kochany przez kobiety, chciał czuć się im potrzebny (nawet jeśli na to narzekał). Ale najszcześliwszy był w towarzystwie swojego pióra, papieru i książek”⁹. Od kiedy nauczył się sztuki składania liter w słowa i zdania, Sartre bowiem pisał – pisał kompulsywnie, pisał, aby żyć, „istniał, aby pisać”¹⁰, czy wreszcie – jak sam to ujmował – „pisanie, moja mordęga [...], wzięło za cel samo siebie – pisałem, żeby pisać”¹¹. Pisanie było dlań nałogiem i nakazem kategorycznym, rodzajem swoistego podskórnego przykazania („ilekroć nic nie napiszę przez cały dzień, pieką mnie blizny; ilekroć piszę zbyt łatwo, pieką mnie też”¹²), którego przestrzegał skrupulatnie, stając się (na podobieństwo cytowanego przezeń François-René de Chateaubrianda) „machiną do robienia książek”¹³.

Owa szaleńcza „pasja pisania” zaowocowała tysiącami stron rękopisów (z których wciąż nie wszystkie doczekały

⁸ Por. R. Hayman, *Writing against. A Biography of Sartre*, Weidenfeld and Nicolson, London 1986, s. 2.

⁹ H. Rowley, *Tête à tête. Opowieść o Simone de Beauvoir i Jean-Paulu Sartre*, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co, Warszawa 2006, s. 50-51.

¹⁰ M. Contat, M. Rybalka, „J’existais pour écrire...”, *Le Monde*, 17.04.1980, http://www.lemonde.fr/archives/article/1980/04/17/j-existais-pour-ecrire_2803300_1819218.html?xtmc=contat_rybalka&xtcr=24; dostęp: 15 lipca 2017. Jak ujmuje to S. de Beauvoir, „uważałam się za wyjątkową, bo nie wyobrażałam sobie życia bez pisania: on żył tylko po to, żeby pisać” (S. de Beauvoir, *Pamiętnik statecznej pani*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, J. Santorski & Co, Warszawa 2002, s. 351). I podobnie później: „Sartre żył po to, żeby pisać, został powołany, by dawać wszystkiemu świadectwo” (S. de Beauvoir, *W sile wieku*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 16).

¹¹ J.-P. Sartre, *Słowa*, op. cit., s. 144.

¹² Ibidem, s. 130.

¹³ F.-R. de Chateaubriand, *Correspondance générale*, tome II (1808-1814), Gallimard, Paris 1979, s. 166-167; cyt. za: J.-P. Sartre, *Słowa*, op. cit., s. 131.

się wersji drukowanej), a cały pisarski dorobek Sartre'a pod względem ilościowym oceniony może być jako kolosalny (M. Contat i M. Rybalka, biografowie Sartre'a, obliczyli średnią ilość zapisywanych przez filozofa stron na dzień, okazało się, że w ciągu całego swojego życia codziennie i każdego dnia zanotowywał on około dwudziestu stron¹⁴). Co się zaś tyczy początków owej „manii pisania”, sam Sartre – retrospektywnie – odnosi się do tej kwestii co najmniej dwa razy. O ile spisując autobiograficzne *Słowa*, waha się jeszcze pomiędzy „własną przyjemnością pisania”, ogłoszonym przez dziadka „guzem literackim” i przeznaczeniem pisarskim, „talentem z przymusu”, a całkowitym jego brakiem¹⁵, o tyle dziesięć lat później, w jednej z rozmów z Simone de Beauvoir, siedemdziesięcioletni wówczas Sartre wyznaje (szczerze, choć nie do końca skromnie), że od zawsze przeżywał, że posiada pisarski geniusz¹⁶.

Bezsprzecznie, Sartre od początku pragnął być i był pisarzem. Jednakże dość wcześnie okazało się, że ma także „smykałkę” do filozofii, a jego wnikliwość i zainteresowanie historią ludzkiej myśli ujawniło się już w trakcie nauki

¹⁴ M. Contat, M. Rybalka, „J'existais pour écrire...”, op. cit. Por. R. Hayman, *Writing against...*, op. cit., s. 1.

¹⁵ Por. J-P. Sartre, *Słowa*, op. cit., passim.

¹⁶ „Wierzyłem [że moje wczesne próby jako pisarza mają wartość] tak, jak chrześcijanie wierzą w Maryję Dziewicę, ale nie miałem na to najmniejszego dowodu. Jednocześnie miałem przecucie, że te fragmenty, opowiadki płaszczą i szpady i pierwsze powieści realistyczne, były dowodem na to, że posiadałem talent. Nie mogłem tego wówczas dowieść, bo byłem doskonale świadom tego, że nie zdają one rachunku ze wszystkiego, ale sam fakt pisania dowodził, że mam talent. Dowodził, ponieważ jeśli akt pisania jest doskonały, z koniecznością wymaga on autora, który posiada geniusz. Fakt pisania rzeczy doskonałych jest dowodem czyjegoś geniuszu. Wystarczy jedynie chcieć pisać, by pisać rzeczy doskonale [...]. Wtedy nie miałem na to dowodu, ale mówiłem sobie, że ponieważ chcę pisać, a to znaczy pisać rzeczy doskonale, muszę założyć, że będę to robić. Zatem byłem człowiekiem, który ma napisać rzeczy doskonale. Posiadałem talent” (J-P. Sartre, „Conversations with Jean-Paul Sartre”, op. cit., s. 143). [Wypowiedź Sartre'a znajduje się w jednej z rozmów z S. de Beauvoir, jakie odbyli na przestrzeni sierpnia i września 1974 roku podczas tradycyjnych wspólnych wakacji w Rzymie. Beauvoir rejestrowała je za pomocą taśmy magnetofonowej, a następnie spisała i zredagowała. Konwersacje te stanowią drugą część szóstego i ostatniego z *Pamiętników* de Beauvoir].

w *École Normale Supérieure*, której zwieńczeniem było pierwsze miejsce podczas *agrégation*, najważniejszego egzaminu wieńczącego jego filozoficzną edukację. W opinii Beauvoir, już na początku ich znajomości było dla niej oczywiste, że Sartre „napisze kiedyś dzieło filozoficzne, i to o doniosłym znaczeniu. Ale nie ułatwiał sobie zadania, bo nie miał zamiaru układać podług tradycyjnych reguł teoretycznego traktatu. Tak samo lubił Stendhala jak Spinozę i nie zgadzał się na oddzielanie filozofii od literatury”¹⁷. Oscylując między filozofią a literaturą, twórczość Sartre’a raz łączyła te dwie dziedziny, innym znów razem je rozdzielała, raz przyjmowała którąś z postaci pośrednich, innym razem była wszystkimi postaciami *spectrum*¹⁸. Przypominając Sartre’owi jego wczesne pragnienie „połączenia Stendhala i Spinozy”, Beauvoir po pięćdziesięciu latach wspólnego życia, pytała o jego stosunek do filozofii i literatury. Przyjrzyjmy się fragmentom tej rozmowy:

„BEAUVOIR: Jak sądzisz, którą z nich żyjesz – filozofią czy literaturą? Wolisz, by ludzie lubili raczej Twoją filozofię czy literaturę, czy aby lubili je obie?

SARTRE: Oczywiście, moja odpowiedź brzmi: niech lubią obie. Ale istnieje pewna hierarchia, a w niej filozofia jest na drugim, a literatura na pierwszym miejscu. Przez literaturę pragnę osiągnąć nieśmiertelność, a filozofia jest sposobem dotarcia do literatury. Filozofia sama w sobie nie posiada jakiejś absolutnej wartości, ponieważ okoliczności zmieniają się i przynoszą ze sobą zmiany w filozofii. Filozofia nie jest czymś, co byłoby obowiązujące na chwilę obecną, nie jest czymś, co piszesz dla współczesnych. Rozważa ona bezczasową rzeczywistość, a ponieważ mówi o wieczności, z pewnością przez innych zostanie prześcignięta i pozostawiona w tyle. Mówi ona o sprawach, które wybiegają daleko poza nasz indywidualny współczesny punkt widzenia, podczas

¹⁷ S. de Beauvoir, *Pamiętnik statecznej...*, op. cit., s. 353.

¹⁸ Hanna Puszko słusznie twierdzi, że „to przenikanie się filozofii i literatury nie było w twórczości Sartre’a przypadkowym uchybieniem, lecz wynikało ze świadomie podjętej strategii. Nie ulega wątpliwości, że Sartre był najpierw pisarzem, potem dopiero wkroczył na teren filozofii wypracowując program syntezy filozofii i literatury” (H. Puszko, *Być Stendhalem i Spinozą... Szkic o filozofii Jean-Paula Sartre’a*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1997, s. 26).

gdy literatura – odwrotnie – «kataloguje» dzisiejszy świat, świat, który odkrywamy przez czytanie, rozmowę, namietność, podróże. Filozofia idzie dalej.

BEAUVOIR: A więc wyznaczasz literaturze pierwsze miejsce w Twojej pracy? A jednak, jeśli czytać całą Twoją twórczość i brać pod uwagę Twoje wykształcenie, filozofia gra w nich ogromną rolę.

SARTRE: Tak, ponieważ postrzegam ją za najlepszy sposób pisania. To filozofia dała mi niezbędne «wymiary» do tworzenia opowieści [...]. Filozofia z pewnością mnie interesowała. Chciałem przez nią wyrazić moją wizję świata i jednocześnie stworzyć doświadczenie życia postaciom moich dzieł i esejów literackich. Opisywałem tę wizję moim współczesnym¹⁹.

Literatura, a zwłaszcza proza – powie gdzie indziej Sartre – posługując się językiem jako pewnym szczególnym narzędziem, ma za zadanie ujawniać pewne „co” raczej niż „jak” (styl i forma są zatem jedynie pewnym estetycznym *bonusem*): jakaś konkretną sytuację, konkretne ludzkie istnienie, pisarz zaś jest „człowiekiem, który wybrał pewien drugorzędny sposób działania, można by je nazwać działaniem przez odsłanianie”²⁰. Dzieło prozaika wymaga jednak istnienia czytelnika, który może owo odsłonięcie (sens tego dzieła) odczytać: „pisarz apeluje zatem do wolności czytelnika o współpracę w tworzeniu jego dzieła”²¹. Celem tego dzieła jest „uchwycenie świata w całość”, „odzyskanie całości bytu”²², zaś odsłonięcie, jakiego dokonuje czytelnik, jest jednocześnie pewnym zaangażowaniem w działanie. Pisząc dla współczesnych, autor pozostaje w tym samym kontekście co czytelnik („mają w ustach ten sam smak, są współnikami, te same trupy są między nimi”²³) – to właśnie swoją epokę, swoje czasy, ten „dobrze znany świat autor ożywia

¹⁹ S. de Beauvoir, J-P. Sartre, “Conversations with Jean-Paul Sartre”, [w:] S. de Beauvoir, *Adieux...*, op. cit., s. 153-155 (fragment rozmowy).

²⁰ J-P. Sartre, „Czym jest literatura?”, [w:] J-P. Sartre, *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1968, s. 174.

²¹ *Ibidem*, s. 192.

²² *Ibidem*, s. 201 i 202.

²³ *Ibidem*, s. 211.

i przepaja swoją wolnością; wychodząc od tego świata, czytelnik musi dokonać swego konkretnego wyzwolenia – ten świat jest alienacją, sytuacją, historią; jest światem, który winienem uczynić swoim i wziąć na siebie, który winienem zmienić lub zachować dla siebie i dla innych²⁴. Sensem dzieła literackiego nie jest jednak uchwycenie kondycji człowieka w ogóle (taki cel stawia sobie filozofia), a uchwycenie egzystencji człowieka pojedynczego, mianowicie: samego pisarza – pisząc jednak dla współczesnych, „pisarz, zaangażowany w tę samą przygodę co jego czytelnicy i usytuowany wraz z nimi [...], mówiłby o sobie, mówiąc o nich, a mówiąc o sobie, mówiłby o nich”²⁵. Co więcej, powie Sartre, literatura pozwala pisarzowi zwrócić się do przyszłych czytelników, jest bowiem zawarciem paktu ze śmiercią; sławny pisarz staje się wieczny, pisarz sławny za życia – za życia jest już „pośmiertny”. Dzieła literackie wygrywają walkę z czasem, uzasadniając jego istnienie – na wieczność utralają „ja” autora²⁶.

Filozofia tymczasem jest dla Sartre’a sposobem uprawiania literatury, jej szkieletem, bazą, czy też światopoglądową podstawą. Nie jest ona jednak dana „raz i na zawsze”, nie jest stałym i jedynym sposobem myślenia, zaś „filozof – tak jak go pojmował Sartre i za jakiego sam siebie uważał – jest «myślowym anarchistą», który cały czas zabiega o to, by nie poddać się władzy żadnej myśli, postawy czy wartości”²⁷. Myśliciel może sobie zaprzeczać, zmieniać poglądy, może (choć nie musi) korzystać z tradycji filozoficznej, traktować ją instrumentalnie, poddawać „autoryzacji”. Choć więc filozoficzny namysł dąży do samowiedzy (świadomość

²⁴ Ibidem, s. 213.

²⁵ Ibidem, s. 285.

²⁶ „Ja: dwadzieścia pięć tomów, osiemnaście tysięcy stron tekstu, trzysta rycin, wśród których portret autora. Moje kości są ze skóry i kartonu, moje pergaminowe ciało czuć klejem i grzybkim, w sześćdziesięciu kilogramach papieru rozpieram się do woli. Odradzam się, staję się wreszcie człowiekiem pełnym, myślącym, mówiącym, śpiewającym, grzmiącym, który potwierdza sam siebie wraz z ostateczną inercją materii [...]. Moja świadomość rozpadła się w okruchy, tym lepiej. Wchłonęły mnie inne świadomości [...]; nie istnieję już nigdzie, jestem, na koniec! jestem wszędzie – pasożyt ludzkości; zżerana moimi dobrodziejstwami, musi bez ustanku wskrzeszać moja nieobecność” (J-P. Sartre, *Słowa*, op. cit., s. 154-155).

²⁷ H. Puzsko, *Być Stendhalem...*, op. cit., s. 74.

bierze za cel siebie samą), może on napotykać na swej drodze niejednoznaczności, a nawet sprzeczności. Sartre'owska myśl filozoficzna jest zaś tego najlepszym przykładem. „Sartre był filozofem paradoksu”²⁸, wyszedłszy od początkowej fascynacji fenomenologią, marksizował egzystencjalizm, próbował stworzyć marksizm egzystencjalistyczny, popierał ruch maoistyczny, a pod koniec jego życia pojawiły się plotki (zdementowane przez Beauvoir i innych przyjaciół), że ten zdecydowany ateista przeszedł na judaizm²⁹. Choć do

²⁸ Ch. Howells, „Jean-Paul Sartre”, [w:] E. Craig (red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, Routledge, London and New York 1998, s. 473.

²⁹ Miało to miejsce tuż po pojawieniu się drukiem rozmów Sartre'a z Benny Lévy'm (*Czas nadziei*). Sartre (?) twierdzi w nich, że wiara w Boga i zmartwychwstanie, która łączy wszystkich Żydów, jest także podstawą etyki, a „cel żydowski [...] to cel moralny. Albo, dokładniej mówiąc, jest to moralność. Żyd uważa, że koniec tego świata i wyłonienie się świata innego oznacza pojawienie się etycznej egzystencji jednych ludzi dla drugich [...]. Także my, którzy nie jesteśmy Żydami, poszukujemy etyki [...]. To właśnie zresztą dlatego mesjanizm jest dla mnie rzeczą tak ważną, wymyśloną w tej formie samodzielnie przez Żydów, ale możliwą do wykorzystania przez tych, którzy nie są Żydami” (J.-P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei*, przeł. H. Puszek, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996, s. 92). Autorstwo i znaczenie treści zawartych w tych rozmowach nastęrczają wiele wątpliwości. Istnieją podejrzenia, że nowy sekretarz „manipulował Sartre'm, wykorzystał jego chorobę [...]. Odsunął Sartre'a od Simone de Beauvoir, skłócił ich, odsunął go od rodziny. Starał się podważyć ich wspólny dorobek” (Anna Nasiłowska, *Jean Paul Sartre i Simone de Beauvoir*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 267), a także, że redagując tekst rozmów, „włożył swoje poglądy w usta Sartre'a”. Beauvoir wraz z przyjaciółmi próbowała nawet uniemożliwić publikację tych rozmów, twierdząc, że „w ówczesnym stanie zdrowia nie zdawał on [Sartre] sobie sprawy z tego, że Lévy podstępnie skłonił go do zdrady siebie samego, do zanegowania wszystkiego, co głosił i robił dotychczas. Do tej opinii przyłączyło się później wielu czytelników i znawców dorobku Sartre'a” (H. Puszek, „Od tłumaczki”, [w:] J.-P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei*, przeł. H. Puszek, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996, s. 9). Badając kwestię „nawrócenia Sartre'a”, John H. Gillespie dochodzi jednak do wniosku, że „samotność ateistycznego długodystansowca została utrzymana do końca. Pozostał jego paradoksalny i problematyczny stosunek wobec pojęcia Boga”, i nawet jeśli uznać, że poglądy, jakie spotykamy w *Czasie nadziei*, są faktycznie poglądami Sartre'a, „rozmowy te możemy postrzegać jako kolejny przykład [Sartre'a] myślenia zawsze od nowa – w celu wyjścia naprzeciw wyzwaniom jego własnej postawy rewolucyjnej” (Ten i poprzedni cytat: John H. Gillespie, „Sartre and God: A Spiritual

Sartre'a przyłgnęła przede wszystkim etykieta „egzystencjalisty”, pamiętać należy, że nie na każdym etapie jego myśli była ona określeniem jedynym czy najbardziej trafnym – według niektórych interpretatorów filozofię Sartre'a podzielić możemy na fazę fenomenologiczną, egzystencjalistyczną i marksistowską, według innych – stanowi ona *continuum*, „proces ewolucyjny, zachowujący ciągłość, co pozwala myśli filozofa wiązać w jedną całość”³⁰.

Projektem łączącym dwie pasje Sartre'a – filozofię i literaturę, jest swoiście pojmowana „terapia”, jaką proponuje on w swym najbardziej egzystencjalistycznym dziele. Przyjrzyjmy się więc najważniejszemu założeniu zawartym w *Bycie i nicości*. Uprawiana tu filozofia jest ontologią fenomenologiczną, a ponieważ egzystencjalizm jest filozofią ludzkiego istnienia, ontologia ta jest z koniecznością „ontologią bytu ludzkiego”³¹. Myśl ta opiera się na przekonaniu, że „istnienie poprzedza istotę rzeczy (egzystencja poprzedza esencję)”³², nie istnieje więc żadna „natura ludzka”, a człowiek to indywiduum, jednostka, która ciągle siebie kreuje, „odnawia”, transcenduje wszelkie określenia i sensory, jest tym, za czym sprawą na świecie pojawia się wszelki sens i każda wartość (a wraz z nimi moralność, sztuka). Człowiek to przede wszystkim wolność, zbiór indywidualnych pomysłów na

Odyssey? Part 2”, *Sartre Studies International*, Vol. 20, Issue 1, 2014, s. 55, <http://eds.b.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&sid=112e5818-a426-4648-8f2f-3e8ea248aef5%40sessionmgr120>; dostęp: 15 lipca 2017).

³⁰ H. Puszko, *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Uniwersytet Warszawski. Instytut Filozofii, Warszawa 1993, s. 19. Christina Howells radzi zaś, by postrzegać Sartre'a (przede wszystkim w kontekście pośmiertnie opublikowanych dzieł) „jako postać, której różnorodność daleko odbiega od wszelkiej możliwości okiełznania, której nie można – bez zniekształceń i zubożeń – określać jako «klasycznego egzystencjalisty» z lat 40., a której związki ze strukturalizmem i poststrukturalizmem, tak samo jak z psychoanalizą, marksizmem i teorią literatury, były dużo bardziej złożone niż dotąd zakładano” (Ch. Howells, „Introduction”, [w:] Ch. Howells (red.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 1).

³¹ H. Puszko, *Sartre...*, op. cit., s. 122.

³² J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1998, s. 23.

samego siebie: staje się „tym, czym siebie uczyni”³³, tym, co sobie zaplanuje. Ponieważ jednak w ateistycznym egzystencjalizmie Sartre’a Bóg nie może istnieć, bycie człowieka nie jest uzasadnione, a wolność staje się dlań brzemieniem – musi on stale podejmować decyzje etyczne. Wybierając zaś siebie, człowiek tworzy wzór człowieka, który „jest obowiązujący dla wszystkich ludzi i dla całej naszej epoki”³⁴ (jednocześnie nasza odpowiedzialność staje się większa: jest odpowiedzialnością za wszystkich). Próbę ucieczki od wyboru i ukrycia się przed „skazą wolności” nazwie Sartre złą wiarą – postawą, w której kierujemy się stereotypem, pozwalamy sobie wierzyć, że istnieje jakaś moralność powszechna, jakieś „Się”, jakieś aprioryczne i „gotowe do użycia” zasady etyczne, jakiś gwarant wartości (np. Bóg).

W Sartre’owskiej filozofii mamy do czynienia z trzema postaciami bytu – odniesione do człowieka, stanowią „bytowe struktury rzeczywistości ludzkiej”. Byt-w-sobie to sfera tego, co substancjalne (świat, byt rzeczy): przypadkowość, immanencja, inercja, nieprzejrzystość; byt-dla-siebie to świadomość (tytułowa nicość): wolność, transcendencja, spontaniczność, negacja bytu-w-sobie; byt-dla-Innego natomiast to sfera intersubiektywności, innych świadomości. Owe „wymiary bytowe” są nieredukowalne, żadnego nie da się sprowadzić do drugiego, żadnego z innym połączyć – jest to w istocie źródłem nieprzekraczalnego (bo ontologicznego) egzystencjalnego dramatu człowieka. Choć w pismach Sartre’a, jak zauważa M. Kowalska, mamy do czynienia z „uparcie powracającą [...] pokusą i wolą syntezy – wbrew wszelkim paradoksom i logicznym niemożliwościom”³⁵, Sartre zostanie jednak słusznie nazwany przez badaczkę „filozofem straconej syntezy”. Z jednej strony nie jest na gruncie Sartre’owskiej ontologii możliwa Heideggerowska idea *Mitsein*, „pokojowa” synteza i współlistnienie podmiotów (w myśli francuskiego filozofa świadomości rywalizują ze sobą, a ludzkie relacje cechuje ciągły konflikt, polegający na wzajemnym uprzedmiotowieniu; owa reifikacja jest

³³ Ibidem, s. 27.

³⁴ Ibidem, s. 30.

³⁵ M. Kowalska, „Sartre’a koniec metafizyki”, *Sztuka i filozofia*, nr 10, 1995, s. 82-83.

obustronna i nigdy się nie kończy, uniemożliwia wszelkie pozytywne stosunki – i nawet miłość jest tutaj „skazana na porażkę”³⁶), z drugiej zaś, nie da się w filozofii Sartre’a połączyć bytu-w-sobie z bytem-dla siebie. Zatrzymajmy się chwilę przy tym. „Świadomość nadaje bytowi sens bytu”, jednak „relacja między nimi nie jest symetryczna: byt z powodzeniem może się bez nicości obejść, świadomość bez bytu – nigdy”³⁷. Świadomość zawsze istnieje jako ucieleśniona, jednak nie znaczy to, że sprzeczność bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie zostały „zapomniane”³⁸. Byt-w-sobie „nie może być *causa sui* na sposób świadomości. Jest po prostu sobą”³⁹, absolutnie przypadkowy i zbędny; świadomość natomiast jest swą podstawą (jest fundamentem swojej nicości), ale jako ucieleśniona (obecna w świecie faktyczność) jest – jak byt-w-sobie – przypadkowa, nie funduje więc swojego bytu, jest równie jak on nieuzasadniona⁴⁰. Niemożliwość bytu-w-sobie-dla-siebie

³⁶ Na tym właśnie opiera się znaczenie słynnej Sartre’owskiej frazy „Piekło to Inni” (J-P. Sartre, „Przy drzwiach zamkniętych”, [w:] J-P. Sartre, *Dramaty*, Warszawa 1956, s. 176.

³⁷ Ten i poprzedni: M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1997, s. 89.

³⁸ Sartre’owski człowiek to zarazem „byt i negacja bytu, absolutna wolność i absolutny przypadek, absurd i podstawa wszelkich wartości, czysty podmiot i manipulowana rzecz” (M. Kowalska, *W poszukiwaniu...*, op. cit., s. 12). S. de Beauvoir określi to później „dwuwartościowością” człowieka: „jak długo istnieją, ludzie odczuwają dwuwartościowość swej kondycji, i tak samo długo filozofowie starają się ją ukryć. Próbowali zredukować umysł do materii, albo zabsorbować materię w umyśle, albo spowodować wynurzenie się ich jako jednej substancji. Ci, którzy przyjęli dualizm, ustanawiali hierarchię między ciałem i duszą [...]. Dzisiejszy człowiek bardziej jeszcze przenikliwie odczuwa paradoks własnej kondycji [...]. Przyjmijmy tę fundamentalną dwuwartościowość. To z wiedzy o źródłowych warunkach naszego życia musimy czerpać siłę, by żyć i rozum, by działać” (S. de Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, Citadel Press, New York 1976, s. 7-9).

³⁹ J-P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 27.

⁴⁰ „Jeśli byt jest «całkowitą pozytywnością», narodziny świadomości jako egzystencjalnej negacji trzeba uznać za nieredukowalne i niewytłumaczalne «wydarzenie absolutne». W pewnym sensie stanowi ona jedyną podstawę samej siebie, choć w innym sensie jest całkowicie zależna od bytu-w-sobie i w oderwaniu od niego zgoda

jest powodem, dla którego nazwie Sartre człowieka „bezużyteczną żądzą” i „daremny pragnieniem”⁴¹. Przyjrzyjmy się temu uważnie. Świadomość to nicość („byt-dla-siebie jest bytem, będącym dla siebie samego swoim własnym brakiem bytu”⁴²), jej fundamentalnym, pierwotnym projektem jest projekt bycia, pragnienie „bytu-w-sobie, który może być dla siebie swą własną podstawą”⁴³. Byt-dla-siebie dąży zatem do stania się bytem-w-sobie-dla-siebie, czyli „ideałem takiej świadomości, która byłaby fundamentem swego własnego bycia-w-sobie poprzez czyste uświadamianie sobie siebie samej. Ten właśnie ideał można nazwać Bogiem”⁴⁴. Źródłowe pragnienie człowieka staje się więc „jakaś męką i ofiarą, przez to mianowicie, że projektuje własną zatrata, aby ukonstytuować byt, i tym samym ukonstytuować byt-w-sobie, który wymyka się przygodności”⁴⁵. Dążenie do uniknięcia własnej przypadkowości, do bycia *ens causa sui*, wyidealizowanym ontologicznym Bogiem, sprawia, że świadomość ludzka to zawsze świadomość cierpiąca i niespełniona – pojęcie Boga bowiem jest na gruncie ateistycznych poglądów Sartre’a nie do utrzymania. „Człowiek zatracca siebie jako człowieka po to, by narodził się Bóg. Lecz idea Boga jest sprzeczna i dlatego zatracamy się na próżno”⁴⁶.

Założenia Sartre’owskiej ontologii, która określiła relacje między rodzajami bytu i wskazała, że byt-w-sobie-dla-siebie to fundamentalny projekt człowieka (a zarazem jego pragnienie idealne i „głęboka struktura rzeczywistości ludzkiej”⁴⁷), są podstawą i szkieletem terapeutycznego pomysłu myśliciela. O ile powyższe poglądy pozwalały mu

nie istnieje – oto Sartre’owska [...] osobliwa «synteza» zarówno idealizmu i realizmu, jak monizmu i dualizmu” (M. Kowalska, *Sartre’a koniec...*, op. cit., s. 76).

⁴¹ J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, op. cit., s. 756.

⁴² Ibidem, s. 694.

⁴³ Ibidem, s. 695.

⁴⁴ Ibidem. Byt-w-sobie-dla-siebie byłby „świadomością, która stała się substancją, która stała się przyczyną samej siebie, człowiekiem, a zarazem Bogiem” (Ibidem, s. 705).

⁴⁵ Ibidem, s. 756.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, s. 713.

zdefiniować prawidła i procesy cechujące kondycję ludzką w ogólności, o tyle zasady i reguły psychoanalizy egzystencjalnej służącej mają („kuracyjnie”) konkretnym ludzkim indywiduum (nie znaczy to jednak, by Sartre uważał, że człowiek jest z gruntu chory). Poznaliśmy już źródłowy ontologiczny projekt i dążenie człowieka, psychoanaliza egzystencjalna natomiast ma ujawniać projekty jednostkowe, projekty pojedynczych ludzi – ukazywać to, co stanowi ich *differentia specifica*, odpowiada za ich niepowtarzalność. Sartre’owska psychoanaliza ma więc służyć odkryciu nie fundamentalnego, lecz subiektywnie fundamentalnego, pierwotnego wyboru danego człowieka – stawia sobie ona zatem za cel odnalezienie „pierwotnego sposobu, jakim rozporządza każdy z nas, aby wybrać swój byt”⁴⁸, czy – innymi słowy – jej ambicją jest „wydobyć na światło dzienne, w ściśle obiektywnej postaci, subiektywny wybór, poprzez który każda osoba staje się osobą, to znaczy dochodzi sama do tego, czym jest”⁴⁹. Chodzi zatem o odkrycie prawdziwie nieredukowalnego, przejawiającego się w wszystkich (nawet pozornie powierzchownych i nieznaczających) zachowaniach, skłonnościach i pojedynczych decyzjach, jawiącego się z całą oczywistością „wyboru cechy intelligibilnej”, to znaczy „globalnego stosunku wobec świata, przez który podmiot ustanawia się jako sobość”⁵⁰, podmiot *sui generis*. Ma to tym większe znaczenie, gdy pamiętamy, że „człowiek jest nie tylko taki, jakim siebie pojmuje, lecz również taki, jakim *chce* być, jakim się pojął po zaistnieniu i jakim zapragnął być po tym skoku w istnienie. Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni. Taka jest pierwsza zasada egzystencjalizmu [...]. Człowiek jest przede wszystkim *projektem* przeżywanym subiektywnie”⁵¹.

„Rzeczywistość-ludzka zapowiada siebie i określa poprzez cele, do których dąży”⁵² – ludzkie cele i pragnienia staną się więc przedmiotem badań psychoanalizy egzystencjalnej. Zdaniem Sartre’a, w tym właśnie jego „terapia” podobna będzie do tradycyjnej psychologii – jednak choć obie mają na

⁴⁸ Ibidem, s. 736.

⁴⁹ Ibidem, s. 704.

⁵⁰ Ibidem, s. 692.

⁵¹ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, op. cit., s. 27-28.

⁵² J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, op. cit., s. 685.

uwadze ludzkie pragnienia, według filozofa owe pożądanania nie stanowią treści świadomości (świadomość nie przedstawia sobą żadnego inwentarza, jest nicością, intencjonalnością, transcendencją, nakierowaniem na to, co poza nią⁵³), a człowieka nie da się zredukować do ich sumy. Psychologiczne podejście nie może wyjaśnić oryginalności konkretnego pierwotnego projektu człowieka, człowiek jest bowiem całością, w każdym zachowaniu wyraża się jego totalność, w każdym pragnieniu manifestuje się jego „jedność osobowa”: „jedność, której substancja była jedynie karykaturą, a która musi być [...] jednością, którą można kochać lub nienawidzić, potępiać lub chwalić”, która jest „bytem rozważanego człowieka, swobodną unifikacją”⁵⁴. Mając w pamięci, iż istnieje „nieskończoność możliwych projektów, tak jak istnieje nieskończoność możliwych ludzi”⁵⁵, w przeciwieństwie do psychologii empirycznej, Sartre'owska psychoanaliza nie rozczłonkowie człowieka na pojedyncze skłonności, ani nie dąży do ich klasyfikacji – konfrontując je między sobą (jako że porównanie ma być metodą badawczą tej psychoanalizy) i odkodowując ich znaczenia, chce odkryć „właściwy byt badanego podmiotu”.

Nie bez powodu Sartre'a projekt terapeutyczny nosi nazwę psychoanalizy, zbieżność z nazwą teorii Sigmunda Freuda jest tutaj jak najbardziej zamierzona⁵⁶. Zarysowując w *Bycie i nicości* plan terapii egzystencjalnej, filozof wskazuje zarówno jej wspólne, jak i sprzeczne z Freudowską

⁵³ Niekiedy też na siebie samą, o czym później.

⁵⁴ Ten i poprzedni: J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, op. cit., s. 689.

⁵⁵ Ten i następny: *Ibidem*, s. 693.

⁵⁶ Sartre miał do koncepcji Freuda stosunek ambiwalentny – to bywał nimi zachwycony, to znów je krytykował. „Nawet atakując Freuda, Sartre nie przestaje być nim zafascynowany i ciągle do niego powraca. W *Critique...* i *L'Idiot...* usiłuje połączyć psychoanalizę z marksizmem [...]. Wyznaczywszy sobie rolę pokornego mediatora między Freudem i Marksem, Sartre jednak bardzo szybko z niej rezygnuje i znowu przechodzi do frontalnego ataku [...]. Niektórzy za walkę z Freudem przyznali Sartre'owi miano Don Kichota filozofii” (H. Puszek, *Sartre...*, op. cit., s. 76-77). Sartre'a próby połączenia psychoanalizy z marksizmem widoczne są także w jego (opublikowanych po śmierci w 1983 roku) „notatkach etycznych”, gdzie usiłuje on wyliczyć podobieństwa między materializmem historycznym i koncepcją psychoanalityczną (Por. J.-P. Sartre, *Notebooks for an Ethics*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1992, s. 433-435).

psychoanalizą wątki. Warto mieć jednak na uwadze, że zawarta w dziele krytyka niektórych poglądów Freuda bywa niecelna, a Sartre'a podejście do teorii austriackiego uczonego określić można jako wybiórcze i nie zawsze dobrze uzasadnione⁵⁷. Przyjrzyjmy się najpierw temu, co Sartre uznawał za wspólne obu psychoanalizom. Otóż, obie, powiada, zgodne są w tym, że nie istnieją żadne pierwotne dane psychiczne (charakter, dziedziczenie), obie uznają zjawiska psychiczne za „manifestacje czy symbole fundamentalnych struktur psychicznych”⁵⁸, obie wreszcie twierdzą, że ludzka osobowość nie jest czymś stałym, że stanowi

⁵⁷ Jak zauważa Elisabeth Roudinesco, filozof w *Bycie i nicości* krytykuje uczonego, „nie starając się zrozumieć, jak w przeciągu dwudziestu lat zmieniła się koncepcja Freuda. Sartre nie zwracał sobie głowy pytaniami tego rodzaju, gdyż w jego mniemaniu Freudowska nieświadomość była pojęciem beżytecznym, zbyt mechanicznym i zbyt biologicznym, by [móc] wyjaśnić tajemniczą intencjonalność, rządząca całą ludzką egzystencją” (E. Roudinesco, *Philosophy in Turbulent Times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*, Columbia University Press, New York, Chichester 2008, s. 37-38). Co więcej, w swoim *Pamiętniku* Beauvoir wspomina, że w tamtym czasie jej i Sartre'a znajomość koncepcji Freuda była niepełna i pobieżna – „z Freuda przeczytaliśmy tylko jego książki: *Marzenia senne* i *Psychopatologia życia codziennego*. Zrozumieliśmy raczej ich literę niż ducha; zniechęcił nas do nich dogmatyczny symbolizm i asocjacionizm, jakimi były zaśmiecane” (S. de Beauvoir, *W sile wieku*, op. cit., s. 23). Mimo to Sartre w pewnym sensie został uznany za „specjalistę od Freuda”, w 1958 roku amerykański reżyser John Huston zaproponował mu napisanie scenariusza do filmu o uczoneym. Sartre podjął się tego zadania, jednak jego wersja okazała się o wiele zbyt długa: „gdyby oryginalny scenariusz został przyjęty [...], miał powiedzieć Huston, skończyłoby się to filmem trwającym około siedmiu godzin («czterogodzinny film uszedłby [nam] na sucho, gdyby chodziło o *Ben Hura*, ale teksańska publiczność nie zniósłaby czterech godzin kompleksów», skomentował ponoć Sartre)” (J.-B. Pontalis, „Editor's Preface. Freud Scenario, Sartre Scenario”, [w:] J.-P. Sartre, *The Freud Scenario*, Verso, London 1985, s. viii). Ostatecznie za scenariusz filmu odpowiedzialni byli Charles Kaufmann i Wolfgang Reinhardt. *Freud, the Secret Passion* odniósł sukces bez udziału Sartre'a (jego nazwisko nie zostało – na jego zresztą prośbę – wymienione w czołówce), jednakowoż wydaje się, że kilka scen obecnych w opublikowanym scenariuszu Sartre'a „zostało odtworzonych w filmie w mniej lub bardziej uproszczonej formie” (Ibidem). (Tekst *Le Scénario Freud* został wydany we Francji dopiero po śmierci filozofa w 1984 roku).

⁵⁸ H. Puzsko, *Sartre...*, op. cit., s. 127.

raczej dynamiczny proces, którego kierunek i sens analiza ma odkryć. „Przez to jedna, jak i druga rozważają człowieka w świecie i nie dopuszczają, by badania nad tym, czym człowiek jest, mogły odbywać się bez brania pod uwagę przede wszystkim jego *sytuacji*”⁵⁹. Obie analizy będą więc korzystały ze wszystkich możliwych materiałów związanych z badanym podmiotem i dotyczących go, takich jak jego korespondencja, dzienniki, czy inne dostępne i możliwe do odnalezienia dokumenty (będą więc je interesowały „zarówno dane wynikające z refleksji, jak i pochodzące ze świadectwa innych”⁶⁰). Ponadto, obie terapie dążą do zrekonstruowania całego życia podmiotu – począwszy od jego narodzin i skupiając się na dzieciństwie, analizują następnie wszystkie kolejne etapy życia. W myśl obu koncepcji, stwierdza także Sartre, dopuszczalne jest, by podmiot poddał się autopsychanalizie, jednak nie odniesie on w tym wypadku żadnych przywilejów, czy większych zysków poznawczych niż w wypadku, gdy przedmiotem badania jest inny człowiek. W sytuacji więc, gdy przedmiot i podmiot analizy stanowi ten sam człowiek (sam psychoanalityk), będzie on musiał „przebadać się tak, jakby był innym”⁶¹. W konsekwencji tym, co jednostka zdoła w ten sposób uzyskać, „jest jej byt «dla-innego», jej własny projekt egzystencjalny, ale w postaci zobiektywizowanej. Projekt taki, jaki jest «dla-siebie», może być jedynie przeżywany, doświadczany bezpośrednio, natomiast wymyka się badaniom psychoanalitycznym”⁶². Wreszcie, stwierdzi Sartre, zarówno jego koncepcja, jak i ta Freudowska, zakładają, że źródła (poszukiwanej przez obie) fundamentalnej postawy człowieka tkwią w sferze prelogicznej – i choć Freud posługuje się tutaj pojęciem kompleksu, a Sartre – wyboru pierwotnego, obie „zbierają w prelogiczną syntezę całość tego, co istnieje [...] i są centrum odniesień nieskończoności wielowartościowych znaczeń”⁶³.

Sferę prelogiczną Sartre rozumie inaczej jednak niż Freud. Dla Freuda, powie Sartre, tym, co prelogiczne, jest

⁵⁹ J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, op. cit., s. 699.

⁶⁰ Ibidem, s. 700.

⁶¹ Ibidem.

⁶² H. Puzsko, *Być Stendhalem...*, op. cit., s. 134.

⁶³ J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, op. cit., s. 699.

nieświadomość, dla niego – świadomość prerefleksyjna (rodzaj przedontologicznego, intuicyjnego ujmowania świata, rozumienia, ale nie poznania). Również Freudowski podział psychiki na świadomość i nieświadomość jest wedle filozofa niedopuszczalny, miast tego proponuje on rozróżnienie na dwa aspekty świadomości: świadomość irrefleksyjną i refleksyjną (nie są one oddzielne, współlistnieją, są jednocześnie – to wciąż jedna, niepodzielna, niejako „dwuwartościowa” świadomość). Jak zauważa Richard D. Chessick, różnica polega tu na odmiennej postawie epistemologicznej, odmiennym podejściu do psychiki ludzkiej: Sartre jako fenomenolog „nalega na zachowanie jedności psychiki za wszelką cenę i sprzeciwia się podziałowi psychiki [...] na jakiegokolwiek «regiony», czy «struktury» [...]”; Freud wychodzi od bardziej klasycznej tradycji nauk empirycznych⁶⁴. Takie podejście jest jednak według filozofa niepoprawne, „Freudowski scjentyzm jest według niego niedopuszczalny. Sartre sprzeciwia się tłumaczeniu ludzkich zachowań za pomocą nieświadomego determinizmu”⁶⁵. Przede wszystkim, w myśl ontologiczno-fenomenologicznych poglądów filozofa, świadomość ludzka nie może być w żadnym wypadku uznana za nieświadomą. Sartre krytykuje więc pojęcie nieświadomości i twierdzi, że Freudowska psychoanaliza „wychodzi w istocie od postulatu istnienia psychiki nieświadomej, która z zasady pozostaje przed intuicją podmiotu zasłonięta. Psychoanaliza egzystencjalna odrzuca postulat nieświadomości; fakt psychiczny współlistnieje według niej ze świadomością”⁶⁶. Żaden akt psychiki ludzkiej nie może być w Sartre’a koncepcji uznany za nieświadomy, choć nie stawia to bynajmniej znaku równości między świadomością a poznaniem (raczej między świadomością a przeżywaniem)⁶⁷. Sartre nie godzi się jednocześnie na

⁶⁴ Richard D. Chessick, „Sartre and Freud”, *American Journal of Psychotherapy*, Vol. XXXVIII, No 2, 1984, s. 232-233, <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=b0488bd3-7704-4b3a-bc7f-55c5ed3677d0%40sessionmgr4009>; dostęp: 15 lipca 2017.

⁶⁵ D. Rabouin, „Une autre psychanalyse”, *Magazine Littéraire*, 2000, n°384, s. 54-55.

⁶⁶ J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, op. cit., s. 700.

⁶⁷ Ibidem.

Freudowski determinizm, w myśl którego (zdaniem Sartre'a) zachowanie i pragnienia jednostki warunkowane są wpływem nieuświadomionych kompleksów (którym człowiek poddaje się w sposób bierny). Przeciwnie, twierdzi filozof, człowiek aktywnie kreuje swe istnienie, a u źródeł tej „twórczości” leży jego wybór pierwotny, wybór, który zaświadcza o wolności człowieka i zarazem ją potwierdza⁶⁸. Egzystencjalista nie może się więc tutaj zgodzić z Freudem⁶⁹; w jego

⁶⁸ Interpretując kwestię wolności w Sartre'a ujęciu psychoanalizy, Ronald Grimsley twierdzi, że Sartre'owska koncepcja „stanowi przydatną poprawkę różnych uprzedzeń gorliwych, ale nieco naiwnych psychoanalityków, którzy sądzą, że znaleźli klucz do zrozumienia wszystkich ludzkich zachowań. Z całą jego przesadą, pragnienie Sartre'a, by nadać wolności absolutny priorytet, wynika ze zdrowego oporu wobec różnych form naukowego (a co za tym idzie filozoficznego) determinizmu. Według mnie, [Sartre] ma słuszość, będąc sceptycznym wobec fałszywych absolutów, za pomocą których tak wielu myślicieli próbuje uniknąć niepokojących problemów wynikających z koncepcji człowieka jako wolnego bytu. By ochronić człowieka przed erozyjnym wpływem tego typu absolutów, być może wyolbrzymił on unikalność wolności jako jakości, której nie da się wyjaśnić inaczej, jak tylko przez nią samą. Twierdząc, że człowiek jest «całkowicie wolny, albo nie jest wolny wcale» [...], Sartre przeoczył fakt, że choć istnieje specyficznie ludzki problem wolności, którego implikacje wymykają się naukowym i innym wyjaśnieniom, nie wszystkie decyzje życiowe człowieka stanowią dowód jego zasadniczo wolnego charakteru. Ponieważ wolność manifestuje się na różnych poziomach doświadczenia, objawia się z różnym stopniem skuteczności i nawet w ściśle określonej sferze działalności – niektóre osoby są bardziej wolne od innych” (R. Grimsley, „An Aspect of Sartre and the Unconscious”, *Philosophy*, Vol. 30, No. 112, 1955, s. 43, <http://www.jstor.org/stable/3747728>; dostęp: 15 lipca 2017).

⁶⁹ Jak ujmuje to Alain Flajoliet, „po pierwsze, z Sartre'owskiego ontologicznego punktu widzenia, ludzki podmiot nie może być obcy wobec swojej własnej prawdy: ontologicznie, człowiek funduje się w sobości jako immanencji bytu-dla-siebie. Po drugie, Freud próbuje interpretować różne historie życiowe [...], ale ogólne znaczenie tego, czym podmiot *wybrał* być, błędnie uznaje [on] za symbol tego, co podmiot otrzymuje z zewnątrz”. A. Flajoliet “Sartre's Phenomenological Anthropology between Psychoanalysis and 'Daseinsanalysis'”, *Sartre Studies International*, Vol. 16, Issue 1, 2010, s. 41, <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=f85ed914-1ed9-4039-b0b3-9c874ee33eac%40sessionmgr4007>; dostęp: 15 lipca 2017. W artykule A. Flajoliet zestawia z sobą trzy “analizy”: Sartre'owską, Freudowską i Heideggera „egzystencjalną analizę *Dasein*” i konkluduje, że pomimo licznych podobieństw i odniesień w koncepcji Sartre'a do obu pozostałych, filozof „musiał wynaleźć swój własny

przekonaniu również „fałszywa i wewnętrznie sprzeczna jest [...] Freudowska koncepcja nieświadomości⁷⁰ jako swoistego cenzora, kontrolującego i tłumiącego ludzkie instynkty; cenzor – jeśli ma pełnić swą funkcję – musi wiedzieć, co odrzuca i być świadomy, że to robi”⁷¹. Stąd też, w myśl poglądów Sartre’a, Freudowska psychoanaliza oferuje jedynie „pewne owocne sugestie”⁷², zaś jej zadanie, polegające na leczeniu, które opiera się na uświadomieniu sobie przez podmiot tego, co dotąd kryły „mroki nieświadomości”, jest zadaniem bezcelowym i zatrzymaniem badania w pół drogi – wszak świadomość nie zawiera żadnej głębszej nieświadomej sfery, wszystkie akty i zjawiska psychiczne są świadome. „A jednak oświecenie podmiotu pozostaje faktem [...]. Podmiotowi temu, prowadzonemu przez psychoanalityka, zdarza się coś większego i lepszego [...]: on dotyka, widzi, czym jest”⁷³. Sartre’owskie badanie analityczne także będzie bowiem rodzajem leczenia, jednak w podejściu egzystencjalnym „interpretacja psychoanalityczna nie sprawi, że [podmiot]

sposób rozumienia człowieka w jego byciu, mianowicie – jako fundamentalny i absolutnie wolny wybór siebie w konkretnej sytuacji” (Ibidem, s. 54).

⁷⁰ Koncepcję Freuda pojmuje Sartre jako fałszywą również dlatego, że jak twierdzi, „nieświadomy porządek psychiczny jest niczym innym, jak *kolejną świadomością*. Tym, co Freud – tak doskonale – opisuje, jest relacja oszusta/oszukanego, która jest związkiem deterministycznym i przyczynowym, ponieważ treść świadomości oszukanego można *wyjaśnić* jedynie intencjami oszusta i ponieważ znaczenie aktów oszukanego jest niekompletne, o ile tłumaczone jest ono jego czynami [aktami]. Ma ono wartość tylko wtedy, gdy nadaje się je intencjom oszusta” (J-P. Sartre, *Notebooks for...*, op. cit., s. 198).

⁷¹ H. Puszko, *Być Stendhalem...*, op. cit., s. 135. Jak zauważa R. D. Chessick, dla Sartre’a „Freudowska nieświadomość jest po prostu przykładem złej wiary, ale jest to niezrozumieniem teorii Freuda [...], ponieważ Freud posługuje się pewną naukową teorią, a w celu retrospektywnego wyjaśnienia zaobserwowanych w snach, objawach neurotycznych [...] fenomenów klinicznych, używa konstruktywów hipotetycznych [...]. Sartre wierzy w rodzaj wolności wyboru, jaki możemy retrospektywnie zaobserwować; Freud twierdzi jedynie, że badanie fenomenów psychicznych *po tym*, jak one następują, pokazuje, że można je prześledzić wstecz aż do zdarzeń mentalnych, większości których nie jesteśmy świadomi” (R.D. Chessick, “Sartre and Freud”, op. cit., s. 233).

⁷² A. Flajoliet “Sartre’s Phenomenological...”, op. cit., s. 41.

⁷³ J-P. Sartre, *Byt i nicłość...*, op. cit., s. 704.

uświadomi sobie, czym jest; sprawi ona, że on to *pozna*⁷⁴. A choć poznanie owo, jak wspomniano wyżej, będzie najczęściej poznaniem „z zewnątrz” (poznaniem siebie samego jako innego), Sartre pozostawia „otwartą furtkę” dla próby właściwej i wyzwalającej wiedzy (samowiedzy), która stanowić będzie główny cel jego terapii biograficznej. Przyjrzyjmy się temu dokładniej.

W poglądach Sartre'a mamy do czynienia z trzema poziomami świadomości – pierwszym z nich jest cogito prerefleksyjne, drugim – cogito refleksyjne, występujące bądź to w aspekcie refleksji nieczystej i współwinnej, bądź też jako refleksja czysta. Świadomość prerefleksyjna to niejako „intuicyjna”, spontaniczna zdolność pojmowania świata zewnętrznego, intencjonalne i niepoddane namysłowi uchwytowanie rzeczy wobec świadomości transcendentnych. Cogito prerefleksyjne – jako nietetyczna świadomość siebie – może zyskać zaledwie nikły cień samopoznania, jest świadome siebie „jako czegoś innego, niż przedmiot, ku któremu kieruje swoje intencje, ale nie zna siebie w ten sam sposób, jak zna ten przedmiot”⁷⁵. Świadomość prerefleksyjna „nie zdaje sobie w pełni sprawy” z tego, że jest podmiotowością, dlatego „nie jest dla siebie samej «całkowicie jasna i przejrzysta», nie jest zdolna osiągnąć adekwatnej samowiedzy, jest nieuchronnie świadomością fałszywą”⁷⁶. Tego typu poznanie nie będzie więc głównym celem psychoanalizy egzystencjalnej – „terapeutycznej” samoświadomości podmiotu należy szukać, wychodząc od poziomu świadomości refleksyjnej. Skierowawszy się na siebie samą, świadomość narazona jest jednak stale na „myślenie o sobie przez pryzmat substancjalnego «Ja»”⁷⁷. Ujmowanie siebie jako przedmiotu zagrożone jest nieprawdziwym obrazem siebie samego – świadomość, identyfikując się z jakąś odgórnie określoną, determinującą ludzkie zachowania tożsamością, popada w złą wiarę, bądź też – ulegając duchowi powagi⁷⁸ –

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ H. Puszko, *Być Stendhalem...*, op. cit., s. 114.

⁷⁶ Ibidem, s. 118.

⁷⁷ Ibidem, s. 120.

⁷⁸ Ducha powagi charakteryzuje Sartre jako postawę, w której „wychodzi się od świata i światu przypisuje się więcej rzeczywistości niż samemu sobie, a przynajmniej wtedy, gdy sobie przypisuje się

uznaje siebie za bezwonną rzecz, podlegającą wpływom obiektywnie istniejących, zewnętrznych wobec niej przedmiotów, wartości, sensów. W tym aspekcie więc cogito refleksyjne jest refleksją nieczystą i współwinną („zanieczyszczenie” i „wina” są konsekwencją fałszywego obrazu własnego) – i choć refleksja tego typu pozostaje głównym „terenem pracy” terapeuty egzystencjalnego (dla którego subiektywność, również własna, staje się przedmiotem badań, tj. odkrywaniem własnego bytu-dla-innego⁷⁹) – psychoanalityczne oczyszczenie, będące jednocześnie adekwatną samowiedzą, podmiot osiągnąć może dopiero na poziomie świadomości refleksyjnej, stanowiącej namysł nad cogito irrefleksyjnym. Jak słusznie zauważa H. Puszko, wczesne fenomenologiczne dzieła Sartre’a⁸⁰ pozwalają twierdzić, iż filozof przyznawał wyobraźni najwyższe miejsce w hierarchii form świadomości irrefleksyjnej (cenił więc ją wyżej niż postrzeżenie i emocjonalność)⁸¹. Uznawał ją za aktywność,

rzeczywistość o tyle, o ile przynależy się do świata. [...] myśl naznaczona duchem powagi za sprawą świata tężeje i zastyga; jest wyrzeczeniem się rzeczywistości-ludzkiej na rzecz świata. Człowiek poważny jest «z tego świata» i w żaden sposób nie zwraca się ku sobie. Nie bierze nawet pod uwagę możliwości *wyjścia* poza ten świat, bowiem nadał samemu sobie taki sposób istnienia, jaki właściwy jest dla skały, a mianowicie spoistość, bezwład, nieprzejrzystość bytu-pośród-swiata” (J.-P. Sartre, *Byt i nicność...*, op. cit., s. 711-712).

⁷⁹ Chodzi tu, jak wyjaśnia Sartre, „o byt rozumiany jako przedmiot [...], taki byt, w którym jestem sobą-dla-innego [...]. W gruncie rzeczy to, co moje, jest mną rozumianym w aspekcie tego, co niesubiektywne, o ile tylko jestem swobodnie wybraną podstawą dla tego, co moje” (Ibidem, s. 727).

⁸⁰ Chodzi tutaj o następujące dzieła: *Transcendencja Ego*, *Wyobraźnia*, *Szkic o teorii emocji*, *Wyobrażenie*.

⁸¹ Por. H. Puszko, *Być Stendhalem...*, op. cit., s. 122-125. „Sartre nie traktuje wszystkich trzech rodzajów świadomości nierefleksyjnej na równi. Wymienione rodzaje świadomości ustawia w następującej hierarchii. Najniżej ocenia świadomość emocjonalną, gdyż jest ona określana przez niego jako przepełniona złą wiarą degradacja rzeczywistości, a nawet ucieczka od rzeczywistości w zabarwiony emocją świat magiczny. Większą wartość przedstawia świadomość postrzegająca, która podobnie jak emocjonalna, jest całkowicie zanurzona w realnym świecie, lecz od niego nie ucieka. Najbardziej ceni sobie Sartre świadomość wyobrażającą [...], bo tylko ona jest pozbawioną złej wiary spontaniczną, wolną i czystą twórczością” (Marta Agata Chojnacka, „Emocja, percepcja i wyobraźnia jako rodzaje świadomości bezrefleksyjnej w filozofii Jeana Paula Sartre’a”, *Studia z historii*

spontaniczność i wolność *in summo gradu*, a wyobrażenia były dlań „efektem intencjonalnego działania – mającego zamierzony kreatywny cel. Ich aktywność może być efektem określonych warunków, okoliczności, miejsca, inspirowana nastrojem, muzyką, wzbogacana poprzez pojawiające się nowe doświadczenia”⁸². Będąc niepozycyjonalną świadomością własnej spontaniczności, wyobrażająca świadomość irrefleksyjna jest w stanie osiągnąć najbardziej adekwatny poziom samopoznania, zaś refleksja nad nią staje się właśnie ową refleksją oczyszczającą, stanowiącą idealny cel psychoanalizy egzystencjalnej. Pozostając „na terenie” namysłu nad wyobraźnią (i innymi aspektami świadomości nierrefleksyjnej, choć w mniejszym stopniu), podmiot ma zatem szansę na „radykalną konwersję” i osiągnięcie poziomu czystej refleksji, która jest „świadomością uwalniającą się stopniowo od własnej iluzji, pozbawiającej się złej wiary i ducha powagi, ale zawsze zagrożoną ich powrotem. Jest to więc świadomość, która nigdy nie osiąga stanu spokojnego samozadowolenia, bezustannie zmagająca się ze sobą w aktach autoanalizy i autokrytyki”⁸³. Choć nie może być uzyskana raz na zawsze, taka samoświadomość nie tylko uwalnia człowieka od złudzeń dotyczących jego samego, ale także staje się szansą na osiągnięcie przezeń najwyższego (choć czasowego) poziomu samowiedzy. Sartre’owska psychoanaliza zaś, pracując w obszarze refleksyjnego aspektu świadomości badanego podmiotu, staje się „intelektualną terapią oczyszczającą”⁸⁴. Badając różne zachowania i pragnienia człowieka, „psychoanaliza egzystencjalna odkryje przed nim rzeczywisty cel jego poszukiwania [...]; uzmysłowi mu jego namiętność”⁸⁵, ukaże mu jego pierwotny wybór, uzasadni jego istnienie, określi najwyżej cenioną przezeń wartość, która sprawia, że podmiot jest takim właśnie, jakim jest, tym, jakim wybrał być. Jednocześnie więc wskazuje

filozofii, nr 2(5) 2014, s. 176-177, <http://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/szhf/article/view/szhf.2014.023/3937>; dostęp: 15 lipca 2017.).

⁸² K. Jałowczyk, „Szkic do obrazu wyobraźni twórczej”, *Ars inter-Culturals*, nr 3 2014, s. 203, http://aic.apsl.edu.pl/aicnr3/199_Ars%20nr%203.pdf; dostęp: 15 lipca 2017.

⁸³ H. Puszko, *Być Stendhalem...*, op. cit., s. 121-122.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 157.

⁸⁵ J.-P. Sartre, *Był i nicość...*, op. cit., s. 767.

Sartre perspektywy moralne takiej psychoanalizy, dzięki niej bowiem „jednostka może uzyskać samowiedzę wolną od iluzji i samooszustwa, to zaś pozwala jej istnieć w sposób doskonalszy [...] oraz osiągnąć «wyższą godność metafizyczną»”⁸⁶ – stąd, twierdzi Sartre, egzystencjalna analiza staje się jednocześnie „środkiem do wyzwolenia i zbawienia”⁸⁷ człowieka. Radykalna konwersja, polegająca na wzniesieniu się na poziom refleksji czystej, jest zarazem metamorfozą moralną: „inaczej myśleć (przede wszystkim o sobie samym – refleksja jest przecież formą samowiedzy) – znaczy dla Sartre’a istnieć inaczej, istnieć autentycznie”⁸⁸.

Te ważne epistemologiczne (poznanie, samopoznanie), praktyczne (moralne), a zarazem terapeutyczne cele, jakie stawia Sartre psychoanalizie egzystencjalnej, są jednak tylko sugestią i podpowiedzią. Psychoanaliza taka, jaką filozof proponuje, na razie nie istnieje, „nie wydała jeszcze swojego Freuda”⁸⁹, jest Sartre’a projektem do zrealizowania na przyszłość. Tym niemniej, powie on, nie wspominając ani słowem o charakterystycznej dla psychoanalizy Freudowskiej sesji terapeutycznej, intuicję psychoanalizy egzystencjalnej znaleźć można „w niektórych wyjątkowo udanych biografacjach”⁹⁰. Sartre stawia więc psychoanalizę w zupełnie odmiennej niż tradycyjna perspektywie – kozetką psychoanalizyka staje się tu własne biurko „lekarza”-biografa, a jego „pacjent” to postać, której nie musi on nawet znać, czy wręcz taka, która już od dawna nie żyje. Żadną miarą nie świadczy to jednak o niepowodzeniu psychoanalizy ani nie umniejsza i nie zmienia jej celów i zadań: biograf spełnia swą rolę, odkrywając – za pośrednictwem dostępnych mu materiałów i różnych świadectw dotyczących życia biografowanego – jego fundamentalny wybór. Podmiot „jest z biografią”⁹¹, czy też biografia to właśnie „jest” podmiotu, zaś spośród różnych decyzji, pragnień, działań badanego, powie Sartre, „unifikacją [...], której ujawnienia oczekujemy

⁸⁶ H. Puszko, *Być Stendhalem...*, op. cit., s. 157.

⁸⁷ J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, op. cit., s. 767-768.

⁸⁸ H. Puszko, *Być Stendhalem...*, op. cit., s. 158.

⁸⁹ J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, op. cit., s. 705.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ibidem, s. 690.

od biografów, jest unifikacja *pierwotnego projektu*, unifikacja, która musi się nam objawić jako *niesubstancjalny absolut*⁹², czy innymi słowy, „niepowtarzalny, szczególny sposób, w jaki dana jednostka realizuje uniwersalny – choć tylko formalnie – projekt bycia Bogiem”⁹³. Uchwytując ów „egzystencjalny konkret”⁹⁴, żywotopisarz odkrywa w biografowanym „niepowtarzalną indywidualność”, a zarazem „wcielenie tego, co uniwersalne, «jednostkę totalizującą całą epokę», «szczegółowość uniwersalną», za pośrednictwem której «epoka odsłania swój sens»”⁹⁵, a bohater życiorysu staje się jednocześnie oryginalnym, unikalnym podmiotem, jak i „bohaterem uniwersalnym”⁹⁶. Zauważmy, że w ujęciu tym uwypuklają się wyznaczone przez Sartre’a literaturze i filozofii zadania – biografia ukazywać ma zarazem jednostkową egzystencję, jak i ujawniać prawdę na temat kondycji ludzkiej. Sartre’owska psychoanaliza egzystencjalna ma być zatem realizowana jako swoiście pojęta terapia biograficzna, aby dobrze ją przeprowadzić, żywotopisarz – wydaje się sugerować Sartre – powinien mieć coś z pisarza i filozofa zarazem.

Sam Sartre dość wcześnie odkrył możliwości i korzyści płynące najpierw z czytania, następnie pisania biografii (kilka razy próbował swych sił w tym gatunku). „Zaczęło się to od granatowej książeczki z nieco poczerniałymi złoconiami, książeczki, której grube kartki cuchnęły trupem, a zatytułowanej *Żywoty sławnych mężów*⁹⁷. [...] słowa [...] mówily

⁹² J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, op. cit., s. 609.

⁹³ H. Puzsko, *Być Stendhalem...*, op. cit., s. 215.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ten i poprzedni: Ibidem, s. 263 [wtrącone cytaty pochodzą z (niepublikowanych w polskim przekładzie) fragmentów *Idioty w rodzi-
nie*]. Dzieło biograficzne odtworzy jednocześnie postać, jak i czasy, w których żyła, będzie stanowiło opowieść o czymś życiu, a zarazem wyrażać będzie „umiejscowienie” i zaangażowanie tego konkretnego żywota w konkretnym momencie historii: „Otwórzmy na chybił trafił jakąś biografię – znajdziemy tam dokładni taki rodzaj opisu, mniej lub bardziej poprzepłatany relacjami z wydarzeń zewnętrznych i aluzjami do wielkich idoli, tłumaczących nasze czasy, do dziedziczności, wychowania, środowiska, konstytucji fizjologicznej” (J.-P. Sartre, *Byt i nicość...*, op. cit., s. 687).

⁹⁶ H. Puzsko, *Być Stendhalem...*, op. cit., 247.

⁹⁷ Chodzi tu oczywiście o dzieło Plutarcha, starożytnego greckiego pisarza, filozofa i historyka.

mi o mnie. Przeczyłem, że zgubi mnie to dziełko⁹⁸. Zapoznając się z historiami bohaterów czytanych biografii, młody Sartre znajdował w nich jakąś prawdę o sobie, a poznając w ten sposób siebie, utożsamiał się z nimi. Te wczesne czytelnicze doświadczenia z pewnością wpłynęły na Sartre'a i – jak widzieliśmy – ich echa wyraźne są w jego późniejszej twórczości. Biograficzny dorobek Sartre'a, którego szczegółowe omówienie znacznie przekroczyłoby wymiary niniejszego tekstu, obejmuje jego dzieła o Baudelaire⁹⁹, Genecie¹⁰⁰,

⁹⁸ J.-P. Sartre, *Słowa*, op. cit., s. 160-161. Nawiązując do swych dziecięcych fascynacji biografiami Rousseau i Bacha, Sartre wspomina: „ponad ich głowami wymienialiśmy z autorem uśmiechy pełne rozczulen: czytałem żywoty owych rzekomych matolek tak, jak uplanował je Bóg – rozpoczynając od końca. Promieniałem najpierw: byli to moi bracia [...]. A potem chwiało się wszystko, odnajdywałem się po drugiej stronie kartki, w książce: dzieciństwo Jean-Paula przypominało dzieciństwo Jana Jakuba i dzieciństwo Jana Sebastiana, i wszystko, cokolwiek by w nim się wydarzyło, musiało stanowić bogatą zapowiedź” (Ibidem, s. 162).

⁹⁹ Baudelaire to jeden z najbardziej znanych francuskich poetów, parnasista i prekursor dekadentyzmu, uznawany jest przez Francuzów za poetę narodowego. Krytyczne i nieprzychylnie traktowanie poety przez narratora eseju sprawiło, iż „po publikacji na Sartre'a posypały się gromy: oskarżano go o złą wolę, deprecjonowanie wielkiego artysty. Posadzano o uwypuklanie tylko tych cech, które pozwoliłyby dowieść anomalii w charakterze Baudelaire'a. Uważano, że pokazał go jako zboczeńca – voyerystę, schizofrenika i neurastenika. [...] pytano, skąd czerpie swą wiedzę o uczuciach Baudelaire'a z dzieciństwa, dlaczego wprowadził do tekstu narratora wszechwiedzącego, jakim prawem stawia znak równości między artystycznymi tekstami samego Baudelaire'a a relacjami świadków” (P. Małochleb, „Posłowie”, [w:] J.-P. Sartre, *Baudelaire*, przeł. K. Jarosz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 134). Za obronę Sartre'a niech posłużą jednak słowa Michela Leirisa: „przedsięwzięcie Sartre'a – z całą pewnością niezwykle zuchwałe – nie świadczy jednak bynajmniej o jakimkolwiek braku szacunku wobec geniuszu Baudelaire'a czy [...] o ignorowaniu tego, co w jego poezji niezrównane [...]. Każdej jednostce, która potrafi czytać i dla której to, co czyta, jest motywyem do przemyśleń, winno się pozostawić całkowitą swobodę stosowania zasobów jej inteligencji do objaśnienia takiego celu” (M. Leiris, „Przedmowa”, [w:] J.-P. Sartre, *Baudelaire*, przeł. K. Jarosz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 11).

¹⁰⁰ Choć w swoim dziele dotyczącym artysty, Sartre „prosił o dobre wykorzystanie Geneta” (J.-P. Sartre, *Święty Genet. Aktor i męczennik*, przeł. Krzysztof Jarosz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 567-584), jego biografia miała ogromny (choć artystycznie druzgoczący)

Flaubercie¹⁰¹ i Mallarmé'm¹⁰², filozof próbował również swych sił w biografii grupowej (*Rozważania o kwestii żydowskiej*¹⁰³) i autobiografii (*Słowa*¹⁰⁴). Przywoływana w tych dziełach terminologia filozoficzna, ich ontologiczna podbudowa, a zarazem literackość i pisarski szlif, ujawniają Sartre'owski zamysł: mają one stanowić realizację (zapowiadaną w *Bycie*

wpływ na samego Geneta. Jak ujmuje to R. Hayman, „pisząc po raz pierwszy biografie żyjącego pisarza, Sartre zablokował go w pół kariery, przyniatając artystę ciężkim i przedwczesnym pomnikiem. Genet nie napisał więcej książek i zaledwie trzy sztuki” (R. Hayman, *Writing against*, op. cit., s. 274-275).

¹⁰¹ Biografię Flauberta pisał Sartre w tym samym czasie, co *Critique de la raison dialectique* – „filozoficznie” zajmowała go wówczas historia i namysł nad społeczeństwem. Wpływy te widoczne są w biografii (Por. H. Puszko, *Być Stendhalem...*, op. cit., 250).

¹⁰² Nad dziełem poświęconym Mallarmé'mu, Sartre pracował w latach 1948-1949. Zapisał około 2000 stron notatek i około 500 stron książki; długo uważano, że zarówno jedno, jak i drugie zaginęły. A. Elkaïm-Sartre odnalazła (?) je jednak i za jej zgodą tekst pojawił się drukiem sześć lat po śmierci autora. Choć cenil wyżej prozę niż poezję, Sartre poświęcił Mallarmé'mu więcej uwagi niż jakiemukolwiek innemu lirykowi: uważał go za „największego francuskiego poetę” (R. Hayman, *Writing against*, op. cit., s. 260).

¹⁰³ „Książeczka ta składa się właściwie z dwóch części, stopionych później przez francuskiego filozofa w jedną całość. Jedna, to portret antysemity pisany w ostatnim roku wojny, w roku 1944, druga to portret Żyda, datujący się ze schyłka lat czterdziestych” (J. Lisowski, „Przedmowa”, [w:] J.-P. Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, przeł. J. Lisowski, Futura Press, Łódź 1992, s. 5).

¹⁰⁴ Jak pisze o *Słowach* A. Cohen-Solal, „to mocna, uwodzicielska książka, która porywa czytelnika swymi przeciwnymi strategiami, ekscytuje go, zachwyca, a wreszcie pozostawia – bezbronnego, w stanie traumy i szoku. Książka ta [...] długo będzie czytana jako narracja Sartre'a na temat własnego dzieciństwa, ale tak naprawdę jest ona czymś więcej i zarazem czymś mniej niż to. Przede wszystkim jest to opowieść o nauce [pisarskiego] rzemiosła, napisana w dorosłym wieku, wysoce interpretacyjna, subiektywna i liryczna, pełna dywagacji na temat dzieciństwa, która rozmyślnie zapomina o kilku ważnych kwestiach [...]. Jest to szczęśliwie ironiczna autoanaliza, w której autor sowsicze znęca się nad sobą samym. To sposób na wyrównanie ze sobą rachunków. Oda do matki. Piękne dzieło sztuki. Innymi słowy, to coś więcej niż biografia” (A. Cohen-Solal, *Sartre...*, op. cit., s. 28). W myśl J.-F. Louette'a, *Słowa* to autobiografia polityczna: „tekst, który w zamyśle autora ma być pożegnaniem z literaturą na rzecz czystego zaangażowania politycznego” (J.-F. Louette, „O Sartre'owskim zaangażowaniu (*Słowa*)”, przeł. A. Loba, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, R 14, nr 4 (56) 2005, s. 123).

*i nicości*¹⁰⁵) jego psychoanalizy egzystencjalnej. Należy przy tym zauważyć, że nie bez powodu głównymi bohaterami literacko-filozoficznych opisów Sartre'a są przede wszystkim „ludzie pióra”, poeci i pisarze – to ich właśnie poddaje biograficznemu badaniu, „bierze pod psychoanalityczną lupę”. Pisarz to wedle Sartre'a „człowiek wyobraźni”, zaś irrefleksyjna świadomość wyobrażająca, którą się „posługuje”, daje największą możliwość konwersji ku refleksji oczyszczającej, a tym samym zdobycie adekwatnej samowiedzy¹⁰⁶. Twórczość literacka jest manifestacją wyobraźni, pracą „przy udziale” irrefleksyjnego cogito wyobrażającego, zaś filozofia, stając się rodzajem refleksji nad „konkretną gęstością przeżycia, które wyraża się w prozie literackiej”¹⁰⁷, ujawnia zawartą w niej ludzką samowiedzę i sens zdań¹⁰⁸. Poddając literacką działalność pisarzy (będącą wyrazem ich wyobrażającej nierefleksyjnej świadomości) psychoanalizie egzystencjalnej, zmierzał Sartre, jak pisze H. Puszko, „nie tylko do uchwycenia jednostkowego, dla niego jedynie ważnego incydentu, lecz wierzył, że w ten sposób przybliży się do zrozumienia istoty bytu ludzkiego w ogóle. Działalność pisarska jawiła się Sartre'owi jako fundamentalna postać ludzkiej egzystencji, a wypracowana przez niego stopniowo ontologia dostarczała uzasadnienia dla tych przeświadczeń”¹⁰⁹. W myśl poglądów filozofa, „podstawą psychoanalizy egzystencjalnej jest przekonanie, że biografia (jako gatunek) jest możliwa tylko wtedy, gdy twórca stanie się uczestnikiem, wejdzie do tekstu, zrezygnuje z obiektywnej obserwacji [...]. Sartre staje się bohaterem tekstu jako jego autor”¹¹⁰, a jego opisy życia pisarzy mogą być traktowane zarówno jako biografie, jak i autoanaliza.

¹⁰⁵ Sartre zapowiadał tu biografię Flauberta i Dostojewskiego. Ta pierwsza (choć nieukończona) doczekała się publikacji, na temat drugiej niewiele wiadomo. Skądinąd, nie jest tajemnicą, że postać Dostojewskiego miała dla ateistycznej filozofii Sartre'a duże znaczenie, jak sam twierdził: „Dostojewski napisał: «Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone». To właśnie jest punktem wyjścia dla egzystencjalistów” (J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, op. cit., s. 38).

¹⁰⁶ Por. H. Puszko, *Być Stendhalem...*, op. cit., 157.

¹⁰⁷ J.-P. Sartre, „L'écrivain et sa langue”, [w:] J.-P. Sartre, *Situations IX*, Gallimard, Paris 1972, s. 69.

¹⁰⁸ Por. H. Puszko, *Być Stendhalem...*, op. cit., s. 126.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ P. Małochleb, „Posłowie”, op. cit., s. 134.

Innymi słowy, Sartre stosując porównawczą metodę psychoanalizy egzystencjalnej, dokonuje terapeutycznego (dążącego do samopoznania) „wglądu” w fundamentalne wybory pisarzy¹¹¹, czy ujmując to jeszcze inaczej – przeprowadzając tę literacko-filozoficzną wiwisekcję, będącą refleksją nad wyobraźnią „braci po piórze”, odkrywa własny wybór pierwotny: bycie pisarzem. Tym samym więc biograficzna twórczość Sartre'a staje się jego autobiografią, i jeśli nawet czytanie Sartre'owskiego *Baudelaira*, *Świętego Geneta*, *Idioty w rodzinie*, czy *Mallarmé'go* nie dla wszystkich stanowić będzie „środek ocalenia i wyzwolenia”, z pewnością pisanie powyższych dzieł „terapią” taką było dla ich autora.

Czy Sartre'owska psychoanaliza może być potraktowana jako „egzystencjalny lek”? Jego analizy biograficzne dotyczące pisarzy nie były zamierzone jako „psychoanalityczne medykamenty”, jednak w ten właśnie sposób Jean Genet odebrał napisaną na swój temat książkę. Jak ujmują to R.D. Laing i D.G. Cooper, „w trakcie dziesięciolecia pisania, w opinii Sartre'a, Genet osiągnął coś na kształt ekwiwalentu leku psychoanalitycznego. Każda z jego książek przedstawia kryzys *katharsis*, każda jest *psychodramą*”¹¹². W namyśle A. Sterna, istnieje powód, dla którego Sartre'owską psychoanalizę biograficzną można uznać za „intelektualną kurację”, będącą rodzajem „higieny

¹¹¹ Neal Oxenhandler, zestawiając Sartre'a poglądy na twórczość biograficzną z poglądami Serge'a Doubrovsky'ego, pisze: „Sartre'a interesuje pisarz, człowiek; ale Doubrovsky, właśnie dlatego, że czytał Sartre'a umiycznione portrety Geneta i Flauberta, wie, że autor historyczny zawsze pozostaje poza naszym zasięgiem. «Musimy ustalić, czy rzeczą ważniejszą jest studiowanie *Madame Bovary* po to, by zrozumieć człowieka – Flauberta, czy raczej użycie naszej wiedzy na temat człowieka – Flauberta w celu osiągnięcia bardziej przenikliwego rozumienia *Madame Bovary* [...]. Nie może być wątpliwości, jaka powinna paść odpowiedź: rozumienie zaczyna się na dziele, a kończy na autorze, po czym powraca znów do dzieła [...], prymat dzieła jest absolutny»” (S. Doubrovsky, *The New Criticism in France*, University of Chicago Press, Chicago 1973, s. 252, cyt. za: Neal Oxenhandler, “Retrieving the Self: The Critic as Existential Psychoanalyst”, *boundary 2*, Vol. 4, No 1, 1975, s. 303, <https://www.jstor.org/stable/pdf/302292.pdf>; dostęp: 15 lipca 2017). Rzecz jasna, dla Sartre'a jest zupełnie odwrotnie.

¹¹² R.D. Laing, D.G. Cooper, *Reason & Violence*, Pantheon Books, New York 1971, s. 68.

moralnej”: „nie w medycznym, ale w moralnym sensie możemy uznać psychoanalizę egzystencjalną za terapię: ponieważ usiłuje ona wyleczyć człowieka z dziecięcej choroby nieautentyczności i poprowadzić go ku dojrzałości *wieku rozumu*”¹¹³. Trudno stwierdzić, czy sam Sartre poleciłby czytanie/pisanie biografii/autobiografii jako element sesji terapeutycznej (prawdopodobnie wcale tego nie rozważał), jednak dla niego samego – jak staraliśmy się wykazać – zarówno czytanie życiorysów, jak i pisanie w ogóle, zaś pisanie biograficzne w szczególności, stanowiło rodzaj egzystencjalnej autoanalizy, unieśmiertelniało go, uzasadniało jego istnienie, pozwalało szlifować literacki i filozoficzny warsztat, pojąć świat słowem, uchwycić Piękno¹¹⁴, uwolnić się od stereotypów i autoiluzji, być autentyczniej.

Co warte uwagi, Sartre’wska psychoanaliza, czy szerzej – jego filozofia egzystencjalna – znajduje swe zastosowanie w działalności pomocowo-doradczej i poradniczej. Echa i reminiscencje poglądów Sartre’a widoczne bywają w uprawianej przez Ludwiga Binswängera i Rollo Maya psychologii egzystencjalnej, czy Irvina Yaloma i Victora Frankla egzystencjalnej psychoterapii. Nazwisko Sartre’a bywa przywoływane w egzystencjalnym coachingu Ernesto Spinelliego i Tima LeBona, a jego podejście znajduje zastosowanie praktyczne w filozoficznym doradztwie egzystencjalnym Shlomit C. Schuster – ta niedawno zmarła filozofka pisała: „wpływ Sartre’a na moją filozoficzną praktykę doradczą widoczny jest w zaadoptowaniu przeze mnie niektórych idei jego psychoanalizy egzystencjalnej, które przeobraziłam w mojej pracy w coś, co nazywam filozoficzną psychoanalizą i samoanalizą”¹¹⁵. Co więcej, badania Jamesa W. Pennebaker

¹¹³ A. Stern, *Sartre: His Philosophy and Psychoanalysis*, Liberal Arts Press, New York 1953, s. 185.

¹¹⁴ J.-P. Sartre, *Słowa*, op. cit., passim.

¹¹⁵ Sh.C. Schuster, “The Practice of Sartre’s Philosophy in Philosophical Counseling and Existential Psychotherapy”, *Jerusalem Philosophical Quarterly*, 44/1995, s. 104, http://www.jstor.org/stable/23350945?seq=1#page_scan_tab_contents; dostęp: 15 lipca 2017. Przyjmując “Sartre’owską perspektywę”, filozofka opisuje, jak jej własny sposób uprawiania psychoanalizy egzystencjalnej pomógł jednemu z jej klientów poradzić sobie z niskim poczuciem własnej wartości, zaradzić jego skłonności do kleptomanii i przewyciężyć niemoc twórczą (Ibidem, s. 109-113).

(pioniera terapii pisaniem) poświadczają korzyści płynące z pisania biografii: tworzenie autorskiej narracji i „pisanie o ważnych osobistych doświadczeniach w emocjonalny sposób przez przynajmniej 15 minut dziennie przez trzy dni z rzędu przynosi poprawę zdrowia na poziomie mentalnym i fizycznym. Odkrycie to powtarza się bez względu na wiek, płeć, kulturę, klasę społeczną, typ osobowości”¹¹⁶. Podobnie też terapeutyczne pisanie osobistego dziennika, choć zagrożone błędem solipsyzmu i ryzykujące idealizowaniem siebie samego, stanowić może immersyjne subiektywnie doświadczenie¹¹⁷. Duccio Demetrio (andragog i dyrektor Wolnego Uniwersytetu Autobiografii w Anghiari) twierdzi natomiast, iż „*myśl autobiograficzna* stanowić może rodzaj terapii – odtwarzanie obrazów z przeszłości wprawia opowiadającego w lepsze samopoczucie, samo zaś opowiadanie staje się metodą lepszego poznania i formą wyzwolenia zarazem”¹¹⁸. Czy nie przypomina to celu egzystencjalnej psychoanalizy Sartre’a?

Na zakończenie wypada dodać pewną uwagę. Nawiązując do pisarskiej „nadproduktywności” Sartre’a i w humorystyczny sposób „rozliczając go” z krytyki Freuda, Peter Caws zauważa: „mamy całkiem sporo [autorstwa] Sartre’a na temat Freuda i bardzo dużo Sartre’a o Sartrze. Czasem wydaje mi się, że przeczytanie wszystkiego, co Sartre napisał – nie tylko materiałów autobiograficznych, ale *wszystkiego*, łącznie z pamiętnikami, notatkami i listami – mogłoby być trochę jak poddanie go analizie. Szybkość i widoczna szczerłość, z jaką produkował swoje teksty, strona po stronie szybkim, a jednak czytelnym pismem, którym francuscy

¹¹⁶ J.W. Pennebaker, J.D. Seagal, “Forming a Story: The Health Benefits of Narrative”, *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 55(10), 1999, s. 1243, [http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/\(SICI\)1097-4679\(199910\)55:10%3C1243::AID-JCLP6%3E3.0.CO;2-N/pdf](http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/(SICI)1097-4679(199910)55:10%3C1243::AID-JCLP6%3E3.0.CO;2-N/pdf); dostęp: 15 lipca 2017.

¹¹⁷ Por. A. Vanolo, “Locating the couch: an autobiographical analysis of the multiple spatialities of psychoanalytic therapy”, *Social & Cultural Geography*, Vol. 15, No. 4, 2014, s. 372, <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/14649365.2014.882973?needAccess=true>; dostęp: 15 lipca 2017.

¹¹⁸ D. Demetrio, *Autobiografia. Terapeutyczny wymiar pisania o sobie*, przeł. Anna Skolimowska, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2000, s. 11.

pisarze wydają się tak swobodnie władać, naśladować grę wolnych skojarzeń i czule analitycznie oko, tak jak ucho analityka w czasie sesji terapeutycznej, mogą niewątpliwie tworzyć razem wiarygodne sprawozdanie z Sartre'owskiej nieświadomości"¹¹⁹. Owszem, choć ogromny (wciąż nie w pełni opublikowany) dorobek pisarski Sartre'a zaprasza do próby potraktowania filozofa „jego własną bronią”. Można jednak powiedzieć, że próby te po dziś dzień zresztą są dokonywane wraz z każdą kolejną książką dotyczącą życia i poglądów Sartre'a (interpretacje, podsumowania i biografie Sartre'a pod względem ilościowym z pewnością już dawno przerosły jego twórczość własną – Sartre do dziś okazuje się być filozofem inspirującym). Czy zresztą Sartre nie znalazł swego najwierniejszego biografa w postaci Simone de Beauvoir? Ta życiowa towarzyszka, „miłość konieczna” i współpracowniczka Sartre'a znana jest między innymi ze swej pamiętnikarsko-biograficznej twórczości, w której Sartre często jawi się jako główny „bohater”. Uznawana za „świadka Sartre'a”¹²⁰, Beauvoir próbowała zdać sprawę z ich wspólnego życia, zachować w pamięci to, kim byli i co było dla nich ważne, pokazać, co nimi powodowało i co stanowiło ich fundamentalne i wolne „jest”¹²¹. Sam

¹¹⁹ P. Caws, „To Hell and Back. Sartre on (and in) Analysis with Freud”, *Sartre Studies International*, Vol. 11, Issue 1 & 2, 2005, s. 166-167, <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=65c7dd6e-5886-4451-95ee-b10ac50c31bd%40sessionmgr4009>; dostęp: 15 lipca 2017.

¹²⁰ Jak zarzuca filozofce Carol Ascher, mając tu na myśli rezygnację Beauvoir ze wspólnego życia z innym jej kochankiem (Nelsonem Algrenem), „Twoja decyzja, by pozostać z Sartrem, by uczynić go centrum twojego życia, naprawdę zdają mi się być ogromną ofiarą z twojego erotyzmu i uczuć na rzecz twojego umysłu [...]. Czasami myślę, że poświęciłaś siebie po to, by być jego świadkiem” (C. Ascher, *Simone de Beauvoir. A Life of Freedom*, The Harvester Press, Brighton 1981, s. 117).

¹²¹ Jednakowoż, oficjalne (wydane za życia filozofki) *Pamiętniki*, spiswane przez nią retrospektywnie, nie zawsze zgodne są z ich wersją prywatną, czy też pierwotną (opublikowane pośmiertnie, oryginały dwóch pierwszych tomów – *Diary of a Philosophy Student* i *Cahiers de jeunesse* – wraz z wydaną pośmiertnie korespondencją Sartre-Beauvoir i Beauvoir-Sartre, następująca wiele pytań i wątpliwości na temat tego, jak faktycznie „sprawy się miały” i co z wydanych za życia filozofki *Dzienników* jest prawdą, a co jedynie literacką legendą.

Sartre w *Słowach* również próbował „dokonać na sobie” egzystencjalnej autoanalizy – na ile zgodna była ona z faktami, a na ile stanowiła popis literackiej wirtuozerii, nie pora tutaj osądzać. Czym bowiem innym jest autobiografia, jeśli nie „przywilejem zarezerwowanym dla ważnych tego świata, u schyłku ich życia, w pięknym stylu. Fikcją wydarzeń i faktów ściśle rzeczywistych, jeśli wolicie, autofikcją, zawiezeniem języka przygody – przygodzie języka...”¹²².

Bibliografia

- Ascher C., *Simone de Beauvoir. A Life of Freedom*, The Harvest Press, Brighton 1981.
- Beauvoir S. de, *Adieux. A Farewell to Sartre*, Penguin Books, London, Harmondsworth 1988.
- Beauvoir S. de, *Pamiętnik statecznej pani*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Jacek Santorski & Co, Warszawa 2002.
- Beauvoir S. de, *The Ethics of Ambiguity*, Citadel Press, New York 1976.
- Beauvoir S. de, *W sile wieku*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964.
- Caws P., “To Hell and Back. Sartre on (and in) Analysis with Freud”, *Sartre Studies International*, Vol. 11, Issue 1 & 2, 2005, <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=65c7dd6e-5886-4451-95ee-b10ac50c31bd%40sessionmgr4009>; dostęp: 15 lipca 2017.
- Chessick R.D., “Sartre and Freud”, *American Journal of Psychotherapy*, Vol. XXXVIII, No 2, 1984, <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=b0488bd3-7704-4b3a-bc7f-55c5ed3677d0%40sessionmgr4009>; dostęp: 15 lipca 2017.
- Chojnacka M.A., „Emocja, percepcja i wyobrażenia jako rodzaje świadomości bezrefleksyjnej w filozofii Jeana Paula Sartre’a”, *Studia z historii filozofii*, nr 2(5) 2014, <http://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/szhf/article/view/szhf.2014.023/3937>; dostęp: 15 lipca 2017.
- Cohen-Solal A., *Sartre. A Life*, Minerva, London 1991.
- Contat M., Rybalka M., „J’existais pour écrire...”, *Le Monde*, 17.04.1980, http://www.lemonde.fr/archives/article/1980/04/17/j-existais-pour-ecire_2803300_1819218.html?xtmc=contat_rybalka&xtcr=24; dostęp: 15 lipca 2017.

¹²² S. Doubrovsky, *Fils*, Éditions Galilée, Paris 1977, cyt. za: A. Turczyn, „Autofikcja, czyli autobiografia polifoniczna”, *Teksty Drugie*, nr 1-2, 2007, s. 204-205, http://rcin.org.pl/Content/51063/WA248_67203_P-I-2524_turczyn-autofikcja.pdf; dostęp: 15 lipca 2017.

- Demetrio D., *Autobiografia. Terapeutyczny wymiar pisania o sobie*, przeł. Anna Skolimowska, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2000.
- Flajoliet A., “Sartre’s Phenomenological Anthropology between Psychoanalysis and ‘Daseinsanalysis’”, *Sartre Studies International*, Vol. 16, Issue 1, 2010, <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=f85ed914-1ed9-4039-b0b3-9c874ee33eac%40sessionmgr4007>; dostęp: 15 lipca 2017.
- Gillespie J.H., „Sartre and God: A Spiritual Odyssey? Part 2”, *Sartre Studies International*, 2014, Vol. 20, Issue 1, <http://eds.b.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&sid=112e5818-a426-4648-8f2f-3e8ea248aef5%40sessionmgr120>; dostęp: 15 lipca 2017.
- Grimley R., „An Aspect of Sartre and the Unconscious”, *Philosophy*, Vol. 30, No. 112, 1955, <http://www.jstor.org/stable/3747728>; dostęp: 15 lipca 2017.
- Hayman R., *Writing against. A Biography of Sartre*, Weidenfeld and Nicolson, London 1986.
- Howells Ch., „Introduction”, [w:] Ch. Howells (red.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Howells Ch., “Jean-Paul Sartre”, [w:] E. Craig (red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, Routledge, London and New York 1998.
- Jałowczyk K., „Szkiec do obrazu wyobraźni twórczej”, *Ars inter-Culturals*, nr 3 2014, http://aic.apsl.edu.pl/aicnr3/199_Ars%20nr%203.pdf; dostęp: 15 lipca 2017.
- Kowalska M., „Sartre’a koniec metafizyki”, *Sztuka i filozofia*, nr 10, 1995.
- Kowalska M., *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1997.
- Laing R.D., Cooper D.G., *Reason & Violence*, Pantheon Books, New York 1971.
- Leiris M., „Przedmowa”, [w:] J.-P. Sartre, *Baudelaire*, przeł. Krzysztof Jarosz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Lisowski J., „Przedmowa”, [w:] J.-P. Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, przeł. J. Lisowski, Futura Press, Łódź 1992.
- Louette J.-F., „O Sartre’owskim zaangażowaniu (*Słowa*)”, przeł. A. Loba, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, R 14, nr 4 (56) 2005.
- Małochleb P., „Posłowie”, [w:] J.-P. Sartre, *Baudelaire*, przeł. K. Jarosz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Nasiłowska A., *Jean Paul Sartre i Simone de Beauvoir*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Oxenhandler N., “Retrieving the Self: The Critic as Existential Psychoanalyst”, *boundary 2*, Vol. 4, No 1, 1975, <https://www.jstor.org/stable/pdf/302292.pdf>; dostęp: 15 lipca 2017.

- Pennebaker J.W., Seagal J.D., "Forming a Story: The Health Benefits of Narrative", *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 55(10), 1999, [http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/\(SICI\)1097-4679\(199910\)55:10%3C1243::AID-JCLP6%3E3.0.CO;2-N/pdf](http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/(SICI)1097-4679(199910)55:10%3C1243::AID-JCLP6%3E3.0.CO;2-N/pdf); dostęp: 15 lipca 2017.
- Pontalis J.-B., „Editor's Preface. Freud Scenario, Sartre Scenario”, [w:] J.-P. Sartre, *The Freud Scenario*, Verso, London 1985.
- Puszko H., *Być Stendhalem i Spinozą... Szkic o filozofii Jean-Paula Sartre'a*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1997.
- Puszko H., „Od tłumaczki”, [w:] J.-P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei*, przeł. H. Puszko, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996.
- Puszko H., *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Uniwersytet Warszawski. Instytut Filozofii, Warszawa 1993.
- Rabouin D., „Une autre psychanalyse”, *Magazine Littéraire*, 2000, n°384.
- Roudinesco E., *Philosophy in Turbulent Times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*, Columbia University Press, New York, Chichester 2008.
- Rowley H., *Tête à tête. Opowieść o Simone de Beauvoir i Jean-Paulu Sartrze*, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co, Warszawa 2006.
- Sartre J.-P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sartre J.-P., „Conversations with Jean-Paul Sartre”, [w:] S. de Beauvoir, *Adieux. A Farewell to Sartre*, Penguin Books, London, Harmondsworth 1988.
- Sartre J.-P., „Czym jest literatura?”, [w:] J.-P. Sartre, *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1968.
- Sartre J.-P., „Écrire pour son époque”, *Les Temps Modernes*, 1948, n° 33.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1998.
- Sartre J.-P., „L'écrivain et sa longue”, [w:] J.-P. Sartre, *Situations IX*, Gallimard, Paris 1972.
- Sartre J.-P., *Notebooks for an Ethics*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1992.
- Sartre J.-P., „Plaidoyer pour les intellectuels”, [w:] J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, Gallimard, Paris 1998.
- Sartre J.-P., „Przy drzwiach zamkniętych”, [w:] J.-P. Sartre, *Dramaty*, Warszawa 1956.
- Sartre J.-P., *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1968.

- Sartre J.-P., *Święty Genet. Aktor i męczennik*, przeł. K. Jarosz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Sartre J.-P., B. Lévy, *Czas nadziei*, przeł. Hanna Puszek, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996.
- Schuster Sh.C., "The Practice of Sartre's Philosophy in Philosophical Counseling and Existential Psychotherapy", *Jerusalem Philosophical Quarterly*, 44/1995, http://www.jstor.org/stable/23350945?seq=1#page_scan_tab_contents; dostęp: 15 lipca 2017.
- Skompska L., „Od redakcji”, [w:] J.-P. Sartre, *Intymność i inne opowiadania*, przeł. J. Lisowski, Agencja Wydawnicza Magart, Agencja Wydawnicza Peon V, Łódź 1992.
- Stern A., *Sartre: His Philosophy and Psychoanalysis*, Liberal Arts Press, New York 1953.
- Turczyn A., „Autofikcja, czyli autobiografia polifoniczna”, *Teksty Drugie*, nr 1-2, 2007, http://rcin.org.pl/Content/51063/WA248_67203_P-I-2524_turczyn-autofikcja.pdf; dostęp: 15 lipca 2017.
- Vanolo A., "Locating the couch: an autobiographical analysis of the multiple spatialities of psychoanalytic therapy", *Social & Cultural Geography*, Vol. 15, No. 4, 2014, <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/14649365.2014.882973?needAccess=true>; dostęp: 15 lipca 2017.