

Alienacja i apokalipsa. Sartre i Gombrowicz

ABSTRACT. Marian Bielecki, *Alienacja i apokalipsa. Sartre i Gombrowicz* [Alienation and Apocalypse. Sartre and Gombrowicz]. „Przestrzenie Teorii” 42. Poznań 2024, Adam Mickiewicz University Press, pp. 71–99. ISSN 1644-6763. <https://doi.org/10.14746/pt.2024.42.3>.

The article discusses intertextual relations between Jean-Paul Sartre and Witold Gombrowicz. It concerns both comments of a discursive character in which the Polish writer reconstructs the philosophical project of the French philosopher, as well as artistic fabularizations of philosophical concepts in artistic texts.

KEYWORDS: Sartre, Gombrowicz, ontology, phenomenology, existentialism

Profesor Michał Głowiński, wypytany przez Gombrowicza dość obcesowo o Kantowskie sądy syntetyczne *a priori* i Husserla *Logische Untersuchungen*, usłyszał na koniec spotkania:

Jeżeli oprócz tego przeczyta pan *L'Être et le Néant* Sartre'a, wróci pan do kraju jako potęga intelektualna! [...] Z filozofii ściśle współczesnej czytam tylko Sartre'a i Heideggera. Jednak Sartre jest dla mnie ważniejszy. Uważam go za lepszego filozofa niż pisarza, jego pisarstwo stawiam na drugim planie¹.

Wszystko jest tu typowe dla Gombrowicza tamtego czasu: egzamin z filozofii, obsesyjny, acz niewyzbyty pewnej ambiwalencji stosunek do Sartre'a i mniej wyrozumiałości dla Heideggera. W wywiadzie udzielonym Danielowi Albie dla „Le Figaro” (z 7 lipca 1966 roku) Gombrowicz w jeszcze jednej filipice przeciwko Paryżowi i kulturze francuskiej (uosobionej przez Prousta, tego wyraziciela „rzeczywistości wyrafinowanej i dekadenskiej”) stwierdza deklaracyjnie:

Powiem jasno: w pięćdziesięciu procentach jestem za: w pięćdziesięciu – przeciw niemu. Uważam, że *Byt i nicość* jest dziełem wybitnym, wspaniale opisującym struktury człowieka współczesnego. Dziesięć lat wcześniej, nim przeczytałem tę książkę, napisałem *Ferdynurke*. Lektura *Bytu i nicości* była dla mnie prawdziwym wstrząsem. Moje literackie intuicje, moje widzenie rzeczy zyskiwały poniekąd potwierdzenie na płaszczyźnie filozoficznej. Sartre'owskie analizy bytu-dla-siebie

¹ J. Siedlecka, *Jaśnie panicz*, Warszawa 1997, s. 240.

i bytu-w-sobie mają duże znaczenie. Jednak inne aspekty tej filozofii są mi obce. Na przykład sartre'owska teoria wolności; przecież wartości nie można opierać na wolności... Jego utwory literackie interesują mnie mniej niż *Byt i nicność*, a jeszcze mniej – jego zaangażowanie polityczne.

(PWTII, 308–309)²

Z kolei ta wypowiedź jest interesująca dlatego przede wszystkim, że zbiegają się w niej niczym w soczewce wszystkie najważniejsze figury Gombrowiczowskiego dyskursu na temat Jeana-Paula Sartre'a: tyleż osten-tacyjna, co naznaczona lękiem przed wpływem sugestii antycypacji idei egzystencjalistycznych³, niezgoda na koncepcję „wolności”, dezaprobatą wobec politycznego udzielania się, a przede wszystkim ambiwalentne wrażenia z lektury *L'Être et le Néant*⁴, przeciwstawienie Sartre'a (i Geneta) Proustowi...

Nie ma wątpliwości: Sartre był największą intelektualną obsesją Gombrowicza. Poczytał go raczej solidnie, przynajmniej jak na swoje standardy⁵.

² W opisach tekstów Sartre'a i Gombrowicza stosuję skróty: CJL – *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, wyb. A. Tatarkiewicz, przeł. J. Lalewicz, wst. T.M. Jaroszewski, Warszawa 1968; LS – *Life/Situations. Essays Written and Spoken*, transl. by P. Auster, L. Davis, New York 1977; NFE – *Notebooks for an Ethics*, trans. by D. Pellauer, Chicago 1992; ROKŻ – *Rozważania o kwestii żydowskiej*, przeł. i przedm. J. Lisowski, Łódź 1992; EJJH – *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998; IWR – *Idiota w rodzinie. Wybór tekstów z nieukończonej monografii*, wyb. W. Sadkowski, przeł. J. Waczków, Gdańsk 2000; CDR – *Critique of Dialectical Reason. Theory of Practical Ensembles*, vol. I, trans. by A. Sheridan-Smith, ed. by J. Réé, foreword by F. Jameson, London – New York 2004; BiN – *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, posł. P. Mróz, Kraków 2007; B – *Baudelaire*, przeł. K. Jarosz, Kraków 2007; ŚG – *Święty Genet. Aktor i męczennik*, przeł. K. Jarosz, Gdańsk 2010; DI – *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1986; DII – *Dziennik 1957–1961*, Kraków 1986; DIII – *Dziennik 1961–1966*, Kraków 1986; PWTI – *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1939–1963*, przeł. I. Kania, Z. Chądzyńska, R. Kalicki, Kraków 1996; PWTII – *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1963–1969*, przeł. I. Kania, B. Baran, K. Bielas, F.M. Cataluccio, R. Kalicki, Z. Kruszyński, K. Lesman, Kraków 1997; KR – *Kronos*, wst. R. Gombrowicz, posł. J. Jarzębski, przypisy R. Gombrowicz, J. Jarzębski, K. Suchanow, Kraków 2013; TA – *Trans-Atlantyk*, oprac. M. Bielecki, Kraków 2017; RT – *Rozmowy z Dominikiem de Roux. Testament*, oprac. J. Margański, Kraków 2018.

³ Często podkreśla daty wydania *Ferdynand* (1937) i *Bytu i nicności* (1943) (PWTI, 293; PWTII, 87; DI, 143, 285).

⁴ Z wywiadu z Matthieu Galey'em: „Pierwsza połowa *Bytu i nicności* to czyste wariactwo, ale druga jest cudowna” (PWTII, 266). W *Dzienniku* stwierdzi: „nudziarstwo” (DIII, 59).

⁵ 21 lipca 1962 roku Gombrowicz pisał do Jerzego Giedroycia: „Czybyś nie mógł sprawić, żeby kto mnie przysłał wszystkie rzeczy Sartre'a, tj. całość jego produkcji filozoficzno-społeczno-artystycznej. To już obgadane i na wielu punktach przewyciężone, a jednak pragnąłbym go widzieć właśnie w jego całości i jak ta myśl się manieruje i wykoszlawia w swoich licznych rozgałęzieniach. Ważne, bo to myśl wroga. A gdzieżbym ja z chudej mojej kieszeni mógł sobie na to pozwolić”. 2 sierpnia Redaktor wysłał mu: „*Le Diable et le Bon Dieu, Le Mur, La Nausée*,

Mówił i pisał o nim często i dużo⁶. Zarówno afirmatywnie, jak wtedy, gdy przydawał mu najwyższej rangi intelektualnej i artystycznej („Ja, w Buenos Aires, od dawna go podziwiałem” [DIII, 119]) i przyznawał się do „pobożnej pielgrzymki (ja, urodzony antypielgrzym!) przed okna sartrowskiego mieszkania na tym placu obok Deux Magots” (DIII, 120), do egzaminowania paryżan z wiedzy o egzystencjalizmie i gdy bronił Sartre’a przed niekompetencją i zbanalizowaniem dyskursu (DIII, 119), jak i bardziej ambiwalentnie, gdy w liście do Giedroycia, mając pretensje o „przedziwny abstrakcyjno-kartezjański nonsens”, doceniał aktualność i znaczenie łączącej Hegla z Husserlem „ontologii fenomenologicznej” i raz jeszcze przyznawał się do lęku przed wpływem: „A co tu dużo gadać, Sartre jest niezmiernie ważny i dla mnie tym ważniejszy, iż żaden ze współczesnych autorów nie jest mi jednocześnie tak bliski i tak nie do przyjęcia. [...] Pecha mam, bo gdyby go nie było, moja myśl byłaby świeższa w wielu aspektach”⁷. Czasem pojawiały się próby parafrazy pojęć Sartre’a we własnym idiomie metaliterackim, jak wtedy, gdy w *Testamencie* wyjątkowo wylewnie wspominał najsłynniejsze jego dzieło („Gdy się czyta *Byt i Nicość*, odnosi się wrażenie, które dają tylko twórcze dzieła, że książka celuje akurat w ciebie, ciebie ma na oku...” [RT, 115]), zapytywał retorycznie: „Ten «byt dla siebie», wywodzący się wprost z Kartezjusza, nie jestże najbardziej radykalnym postawieniem problemu Formy?” (RT, 115) i sugerował, że Sartre’owskie kategorie – subiektywizm, nicość, wolność, stwarzanie wartości – mają wiele wspólnego z jego „dy-stansem do formy”, a „byt dla innych” jest „radykalnym stwierdzeniem, że jesteśmy obiektem czyjejś formy, że jesteśmy deformowani przez formę” (RT, 116). Zdarzały się wycieczki złośliwe, jak żarty w futurystycznej z ducha ulotce *Aurora* już w roku 1947, poprzez zjadliwe aluzje z *Operetki*, aż po impertynencje w listach do argentyńskich koleżków, Mariana Betelú i Jorgego di Paoli: „Wiedz, że WIELCY (jak np. ja lub ten dureń Sartre) wiedzą dobrze, czego chcą i dokąd zmierzają”⁸. To oczywiście nie wszystko, bo obok

Situations I, II, III, Réflexions sur la question juive, L'Etre et le Néant, Critique de la raison dialectique”, a dnia następnego dosłał: „*Les Mains sales, L'Age de raison, Le Sursis i La Mort dans l'âme*” (Jerzy Giedroyc – Witold Gombrowicz. *Listy 1950* Matthieu Galey 1969, wyb., oprac. i wst. A.S. Kowalczyk, Warszawa 2006, s. 492, 494). Sugerując się *Kronosem*, lekturę *Bytu i nicości* należałoby datować na sierpień 1958 i wrzesień 1962 (KR, 222, 267).

⁶ Wspomnienie Georges’a Charairego: „Sartre był rodzajem katalizatora dla jego własnej myśli. Kiedy mówił o Sartrze, filozofii, niesłuchanie się zapalał” (R. Gombrowicz, *Gombrowicz w Europie. Świadeictwa i dokumenty 1963, Matthieu Galey 1969*, przeł. O. Hedemann, M. Ochab, J. Juryś, W. Karpiński, J. Jarzębski, tekst polskiego wydania przejrzał J. Jarzębski, Kraków 2002, s. 308).

⁷ *Jerzy Giedroyc – Witold Gombrowicz...*, ed. cit., s. 496, 499, 503.

⁸ R. Gombrowicz, *Gombrowicz w Argentynie. Świadeictwa i dokumenty 1939–1963*, przeł. Z. Chądzyńska, A. Husarska, Kraków 2004, s. 271.

komentarzy takich jak powyższe, będących jedynie częścią biograficznej anegdoty, znaleźć można u Gombrowicza odniesienia bardziej zasadnicze, przyjmujące formę dyskursu filozoficznego i artystycznego, w których przystępuje do rekapitulacji, czasem refutacji, a zdarza się, że i do oryginalnego, literackiego prze-pisania Sartre'owskich filozofemów. Przyczyn tego wszystkiego było jak zwykle kilka. Nie lekceważąc filozoficznej rangi oraz intelektualnej odkrywczości myśli Sartre'a, powiedzieć trzeba, że odniesienia do jego tekstów właśnie z tych powodów stały się elementem strategii „walki o sławę” (przyznawał: „Daleki jestem od myśli, że Sartre lub Foucault zaczęną mi robić kiedykolwiek podobne trudności ze swoimi kuzynkami, ale powolutku tu i ówdzie przeniknę” [RT, 88]). Cel został osiągnięty, choć na pewno nie w wymarzonej skali, bo francuski filozof ograniczył się do jednej, dość zresztą enigmatycznej wzmianki w wywiadzie o tym, że Gombrowicz markując ignorancję w kwestiach psychoanalizy i marksizmu, pisze powieściowe „machiny piekielne”, rozpadające się „w samym akcie ich konstruowania”⁹; komentatorzy zaś raczej opieszale zabierali się do zestawiania obu autorów¹⁰.

Na najważniejszy, bo najbardziej metodyczny, ale już niekoniecznie najbardziej oryginalny komentarz do Sartre'a wygląda ten z *Przewodnika po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, gdzie Gombrowicz opowiada o nim w czterech aż wykładach – dwóch o egzystencjalizmie i dwóch poświęconych Sartre'owskiemu filozofemom: „wolności” i „spojrzeniu innego”. Zaczyna bardzo rzeczowo, od uwag na temat Husserla, wspominając o fenomenach, noumenach, redukcji fenomenologicznej, intencjonalności świadomości, naoczności, by w końcu przejść do autora *Bytu i nicości*. Według Gombrowicza filozofia klasyczna była „filozofią r z e c z y i nawet człowiek był traktowa-

⁹ J.-P. Sartre, *The Itinerary of a Thought*, „New Left Review” 1969, nr 58; [przedr. w:] *Between Existentialism and Marxism*, trans. by J. Matthews, London – New York 2008, s. 49. Cf. idem, *Situations IX. Mélanges*, Paris 1972, s. 123.

¹⁰ J. Jarzębski, *Gra w Gombrowicza*, Warszawa 1982, s. 114, 126; F. Jameson, *Introduction*, [w:] *Sartre after Sartre*, ed. F. Jameson, New Haven 1985, s. VII; R. Hayman, *Sartre. A Life*, New York 1987, s. 15; R. Barilli, *Sartre i Camus w „Dzienniku”*, przeł. W. Krzemień, [w:] *Gombrowicz filozof*, wyb. i oprac. F.M. Catallucio, J. Illg, Kraków 1991, s. 227–239; J. Franczak, *Rzecz o niezeczywistości. „Mdłości” Jeana Paula Sartre'a i „Ferdydurke” Witolda Gombrowicza*, Kraków 2002; M.P. Markowski, *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*, Kraków 2004, s. 352–399; J. Margański, *Poetyka spojrzenia w „Iwonie, księżniczce Burgunda” Witolda Gombrowicza*, [w:] *Gombrowicze*, red. B. Żynis, Słupsk 2006, s. 107–129; A. Gall, *Humanizm performatywny. Polemika z filozofią w praktyce literackiej Witolda Gombrowicza*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2011, s. 36–42, 183–193, 295–296, 305–306, 318–323, 416–422; M. Cieliczko, *Przeciw empatii – Sartre i Gombrowicz, czyli jak filozofia i literatura wyprzedzają koncepcje naukowe*, „Argument. Biannual Philosophical Journal” 2014, nr 2; D. Sulej, „Kosmos” jako gabinet luster. *Psychomachia Witolda Gombrowicza*, Kraków 2015, s. 68–74, 100–101, 144–148, 202–203; B. Świdorski, *Czepiam się Kierkegaarda*, Warszawa 2015, s. 181–184.

ny po trosze jako rzecz”, natomiast egzystencjalizm jest „filozofią B y t u” (PWTII, 88). Przedstawia następującą klasyfikację bytów i przypisuje ją Sartre’owi, aczkolwiek w części pochodzi ona od Heideggera: „1. Byt w sobie (byt rzeczy). 2. Byt dla siebie (byt świadomości martwej. Byt niezależny od niej). 3. Byty żyjące i Byty egzystujące” (PWTII, 88–89), podkreślając mocno antropocentryczny charakter tej dyferencjacji („Zwierzęta nie mają świadomości” [PWTII, 89]) i sygnalizując restrykcyjny oraz wykluczający charakter tego rozróżnienia („ludzie, którzy żyją nieświadomie, nie mają egzystencji” [PWTII, 89])¹¹. Byt w sobie jest substancjalny, immanentny, wsobny i nieokreślony: „nie może bytować ani jako stworzony przez kogoś, ani aktywnie lub pasywnie (są to bowiem idee ludzkie)” (PWTII, 89), „jest nieprzejrzysty” (PWTII, 89), „Jest, jaki jest, [...] nieruchomy, nie jest podmiotem tworzenia ni czasowości; nie da się go wydedukować z jakiejś rzeczy (jako dzieła Bożego)”, „jest on w s o b i e taki, jaki jest (trochę jak Bóg)” (PWTII, 89). Jako podstawę tych rozróżnień Gombrowicz wskazuje Husserlowskie założenie „«intencjonalności» świadomości” (PWTII, 86), czyli przesłankę, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś i dlatego „nigdy nie może być pusta, oddzielona od przedmiotu” (PWTII, 87)¹². Z takiej hipotezy da się wyciągnąć różne wnioski. Można tu bowiem widzieć ukonstytuowanie „mocnego”, metafizycznego podmiotu¹³, można jednak postrzegać to ujęcie – wskutek przesłanki relacyjności świadomości podmiotu – jako próbę wyjścia poza metafizyczną tradycję¹⁴. I Gombrowicz zdaje się wybierać tę drugą opcję, ponieważ tak oto ujmując koncepcję bytu-dla-siebie jako efektu nicościującej aktywności świadomości:

c z ł o w i e k n i e j e s t b y t e m w s o b i e, tak jak przedmioty, lecz jest bytem „d l a s i e b i e”, świadomym samego siebie. Daje to ujęcie człowieka jako rzeczy rozdzielonej pustką na dwoje. Z tego właśnie powodu książka Sartre’a ma w ty-

¹¹ Hayman (*op. cit.*, s. 195) zauważa, że u Sartre’a indywiduum jest otoczone wyłącznie przez dorosłych ludzi i rzeczy; nie ma tu dzieci, zwierząt ani roślin.

¹² Ten sposób myślenia zaczyna się w rozprawie *Transcendencja Ego* (1936), w której Sartre formułuje koncepcje świadomości przedrefleksyjnej czy irrefleksyjnej, wtórnej świadomości refleksyjnej i samorefleksyjnej świadomości. *Vide* J.-P. Sartre, *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, przeł. U. Idziak, przekł. przejr. T. Gadacz, W. Starzyński, posł. T. Gadacz, Warszawa 2006. *Cf.* C. Daigle, *Jean-Paul Sartre*, London – New York 2010, s. 22.

¹³ Co zdarzało się Gombrowiczowi: „jego *cogito* nie może się ostać w swoim absolutyzmie, wbrew swej jedyności domaga się jakiejś innej dopełniającej zasady, równie fundamentalnej a antynomicznej” (DIII, 121). Gombrowicz zdaje się tu antycypować wykładnię Sartre’owskiego ego jako niesubstancjalnego, wyobraźniowego absolutu, stanowiącego nieredukowalną część egzystencji i oparcie przed nieodpowiedzialnością i bezsensownością. *Vide* H.E. Barnes, *Sartre’s ontology: The revealing and making of being*, [w:] *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. by Ch. Howells, Cambridge 1992, s. 36.

¹⁴ D. Mitchell, *Sartre, Nietzsche and Non-Humanist Existentialism*, Cham 2020.

tule „nicość”. Ta nicość ma charakter strumienia, Niagary, która stale wypływa z wnętrza na zewnątrz. [...] Świadomość jest, by tak rzec, na zewnątrz mnie. [...] Byt dla siebie, egzystencja ludzka, jest w pewien sposób niższy wobec bytu w sobie. Ma on w sobie p u s t k ę, n i c o ś ć, jest utworzona, by tak rzec, z dwóch części. Tak jakby została rozcięta na dwoje; to właśnie pozwala jej być świadomą samej siebie. [...] byt ludzki jest pusty z powodu słynnej intencjonalności świadomości. Jeśli krzesło jest krzesłem, to świadomość nigdy nie jest tożsama z samą sobą, gdyż zawsze jesteśmy świadomi c z e g o ś. Nie można wyobrazić sobie świadomości pustej.

(PWTII, 87, 89, 90)

Świadomość – nie będąc pustą – nie jest zatem jakąś pozytywną esencją, nie kryje w sobie przedmiotowego Ja, stanowi natomiast negację bytu, jego nicościowanie, neantyzację, która jest jednocześnie konstytuowaniem. Procedura poznawcza zaczyna się od ekstrakcji świadomości, jej osobliwego, obiektywizującego oczyszczenia, likwidacji ego, usunięcia z niej wszystkiego w celu ustanowienia prawdziwej relacji ze światem i w tym sensie jest tym, czym nie jest, przez co nie ma zawartości, a jedynie korelaty. W konsekwencji to podmiot okazuje się pustką, a to w związku z bodaj najsłynniejszą tezą Sartre’a o tym, że „istnienie poprzedza istotę rzeczy (egzystencja poprzedza esencję)” (EJH, 23), oznaczającą przekonanie, że tym, co definiuje podmiot, jest przyszłość określająca przeszłość, a więc konstytuuje go retrospektywnie nie jakaś uprzednia determinująca właściwość, lecz czynią to podejmowane wybory, działania i relacje, w które wchodzi, co wikła go w nierozstrzygalną grę immanencji i transcendencji, tożsamości i różnicy¹⁵, autonomiczności i relacyjności, niezależności i podległości, uprzedniości i następstwa¹⁶. Gombrowicz dyskontuje tę słynną tezę w formie parafrazy w autokomentarzach, zwłaszcza do najważniejszej dla siebie powieści:

Ferdydurke pisałem w latach 1936–1937, kiedy o tej filozofii jeszcze było głucho. Mimo to *Ferdydurke* jest egzystencjalna do szpiku kości. Krytycy, dopomogę wam w ustaleniu, dlaczego *Ferdydurke* jest egzystencjalna: ponieważ człowiek, stwarzany przez ludzi, ponieważ ludzie, wzajemnie się formujący, to właśnie egzystencja, a nie esencja. *Ferdydurke* to egzystencja w próżni, czyli nic prócz egzystencji. Stąd

¹⁵ Relacja różnicy i tożsamości odgrywa kluczową rolę w książce *Rozważania o kwestii żydowskiej*, w której Sartre, kwestionując pojęcie „natury ludzkiej” (np. „esencji żydowskości”) i tym samym społeczny atomizm oraz manicheizm, dowodzi, że człowiek określa się przede wszystkim „jako istota «w sytuacji»” (ROKŻ, 60). W konsekwencji „Żyd to człowiek, którego inni ludzie uważają za Żyda. [...] to antysemita t w o r z y Żydów” (ROKŻ, 69).

¹⁶ M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa 1997, s. 92.

w tej książce grają fortissimo wszystkie prawie zasadnicze tematy egzystencjalne: stawanie się, stwarzanie siebie, wolność, lęk, absurd, nicłość...

(DI, 285)¹⁷

Na przykładzie relacji z tablicą – moja świadomość jej jest we w mnie i w przedmiocie – Gombrowicz objaśnia tę „nicość” jako *hiatus* pomiędzy podmiotem a przedmiotem poznania, co dla Sartre’a było istotne jako zakwestionowanie relacji podmiotowo-przedmiotowej, ponieważ dla niego byt i świadomość nie mają być wobec siebie czymś zewnętrznym i w tym sensie podmiot jest bytem konstytuującym i konstytuowanym. Świadomość jest świadomością czegoś innego niż ona sama, a zatem transcendencją, wyjściem poza, w końcu materializuje się w wytwarzaniu znaczeń – w związku z tym wspomni Gombrowicz o swojej radości, kiedy przeczytał o tym w *Bycie i nicości*: „jest to dokładnie koncepcja człowieka, który tworzy formę i który nie może być naprawdę autentyczny” (PWTII, 87). Charakteryzując podmiot fenomenologii egzystencjalnej, Gombrowicz ściśle rekapitułuje porządek wywodu Sartre’a z *Bytu i nicości*, wylicza podstawowe struktury ontologiczne bytu-dla-siebie: samoświadomość („Skoro świadomość jest świadoma czegoś, to jest świadoma samej siebie” [PWTII, 86]), usytuowanie („Człowiek jest rzeczą wskutek s y t u a c j i” [PWTII, 91]), faktyczność („Człowiek jest rzeczą, gdyż stanowi f a k t (faktyczność)” [PWTII, 90]), czasowość („Czas człowieka to nie przeszłość, lecz przyszłość” [PWTII, 93]), aksjologia („człowiek jest wartościotwórczy” [PWTII, 95]), możliwość („wykraczam ze świata rzeczy, by wejść w obszar samorealizacji” [PWTII, 91]), transcendencję („Świadomość jest, by tak rzec, n a z e w n ą t r z m n i e” [PWTII, 87]), ucieleśnienie („Człowiek jest rzeczą, gdyż posiada ciało i tylko w ten sposób – jako ciało – może bytować w świecie” [PWTII, 90]), wolność („Egzystencjalista to człowiek s u b i e k t y w n y , a stąd w o l n y” [PWTII, 93]), intersubiektywność („Człowiek jest tym, co się z niego widzi, niczym więcej” [PWTII, 89]). Jako że zgodnie z fenomenologiczną ideą intencjonalności świadomość jest na zewnątrz, to tym samym stanowi korelat osoby Innego, świadomości Innego ze wszystkimi tego alienacyjnymi konsekwencjami, a fenomenologia rzeczy i substancji staje się fenomenologią interakcyjności i opresji (Między-ludzkiego, mówiąc Gombrowiczem), ujętą w słynnych słowach z dramatu *Przy drzwiach zamkniętych*: „Między sobą? [...] Jesteśmy w piekle”; „Piekło

¹⁷ W rozdziale o egzystencjalizmie ze *Wspomnień polskich. Wędrówek po Argentynie* Gombrowicz wspomina swój wykład „Nauka i filozofia” dla studentów uniwersytetu w Tucuman, kiedy odpowiadając na zapytanie o egzystencję, przywołał tezę Sartre’a: „Egzystencja jest tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest” (W. Gombrowicz, *Wspomnienia polskie. Wędrówki po Argentynie*, Kraków 1996, s. 270).

to są Inni”¹⁸. Interesujące jest jednak to, że w swojej wykładni Gombrowicz eufemizuje agonistyczny i opresyjny charakter relacji międzyludzkich, trafiając przy tym zauważając, że przemoc w relacji z Innym działa w obie strony, a jednocześnie obie strony interakcji wzajemnie się konstytuują¹⁹: „Jesteśmy wystawieni na spojrzenie innego. [...] Spojrzenie innego odbiera nam wolność, określa nas. Dla innego jesteśmy rzeczą, przedmiotem, posiadamy charakter itp. Krótko mówiąc, spojrzenie innego zaprzecza wprawdzie naszą wolność, lecz ja sam uwalniam się od spojrzenia innego tylko dzięki uznaniu wolności innego” (PWTII, 100–101)²⁰.

W ujęciu Sartre’a podmiot jest procesem, efektem podjętych decyzji, nie tym jednak, co wybrane, ale samym wyborem. W tym zawierają się jego wolność i odpowiedzialność. Gombrowicz jednakże kwestionuje idee

¹⁸ J.-P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, [w:] *Dramaty*, przeł. J. Lisowski, J. Kott, Warszawa 1956, s. 134–135, 176. Komentatorzy podkreślają antagonistyczny, a nie wspólnotowy charakter relacji międzyludzkich opisywanych przez Sartre’a w *Bycie i nicości*. Vide Ph. Thody, *Jean-Paul Sartre. A Literary and Political Study*, London 1964, s. 175; W.L. McBride, *Sartre’s Political Theory*, Bloomington–Indianapolis 1991, s. 19; L. Fretz, *Individuality in Sartre’s philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion...*, ed. cit., s. 71.

¹⁹ Stosunek Sartre’a do przemocy zmieniał się: od jej potępienia na poziomie ontologicznym (destrukcja Innego) po pochwałę albo przynajmniej usprawiedliwienie przemocy konstytuującej prawo czy grupę bądź przeciwstawiającej się przemocy w obronie opresjonowanych, wykluczonych, zdominowanych czy skolonizowanych w osławionej rozmowie z Bennym Lévyem, w której mówi o „przemocy sprawiedliwej”, ale też częściowo odnosi do siebie „przemoc słowną jako narodowe samobiczowanie” (J.-P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, przeł. H. Puszko, Warszawa 1996, s. 77, 80). W paratekście do książki Fanona stwierdzał: „Przemoc, jak włóczęga Achillesa, ma moc uzdrawiania ran, które zadała” [J.P. Sartre, *Posłowie*, [w:] F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, przedm. E. Reklajtis, Warszawa 1985, s. 233]. Cf. R.E. Santoni, *Sartre on Violence. Curiously ambivalent*, Pennsylvania 2003.

²⁰ Gombrowicz zastrzegł swoje pierwszeństwo: „*Ferdynand* ukazała się w 1937 r., a więc zanim Sartre sformułował swoją teorię «spojrzenia innego». Jednakże to właśnie dzięki spopularyzowaniu koncepcji Sartre’owskich lepiej zrozumiano i przyswojono ten aspekt mojej książki” (PWTI, 293). U obu autorów opresywne spojrzenie ma płęć: „Patrzeć jest używaniem: widzieć to tyle, co *pozbawiać dziewictwa*” [BiN, 708] i dlatego w opisie relacji między poznającym a tym, co poznane, dominują określenia przedstawiające ją „jako pewien *gwałt dokonywany wzrokiem*” [BiN, 709]. Sartre był krytykowany za skrycie genderowy charakter bytów (dla-siebie i w-sobie), a także rozumienie filozoficznej obiektywizacji podmiotowo-przedmiotowej jako tożsamej z seksualną obiektywizacją kobiet, będącą w istocie reifikacją, dominacją i eksploatacją. Jak widać, nie bez powodu, aczkolwiek był też broniony z pozycji feministycznych: *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre*, ed. by J.S. Murphy, Pennsylvania 1999. U Gombrowicza tak patrzy ulica Buenos Aires, o czym pisał – ewidentnie krytycznie – w eseistycznym cyklu *Nasz dramat erotyczny*: „Panny i panie chodzą po nich ze spojrzeniem utkwionym w przestrzeń, nie śmiać nawet popatrzeć na mężczyznę. Nie mogą spojrzeć na mężczyznę, gdyż zostałoby to źle zrozumiane. Wrażenie, jakie owa nieobecność kobiecego spojrzenia wywiera na przybyszu, jest wstrząsające. Ulica wydaje się ślepa. Za to mężczyźni – i owszem, przypatrują się kobietom... ba, pochłaniają je wręcz swymi spojrzeniami” (PWTI, 110).

„wolności” i „odpowiedzialności za siebie” (PWTII, 90). „Egzystencjalizm to subiektywność” (PWTII, 92) – powiada autor *Ferdydurke* i w tym kontekście człowiek ma „to, co się zwie wolną wolą” (PWTII, 93) i co przeciwstawia go człowiekowi postrzeganemu naukowo, a więc „od zewnątrz” jako poddanego zdeterminowaniu, „podobnego mechanizmowi” (PWTII, 93). Dla Gombrowicza to teza „zuchwała” i „zupełnie niedorzeczna” (PWTII, 93) w świecie, gdzie wszystko jest przyczyną i skutkiem²¹. Możliwość wolności uznaje Gombrowicz za trudną do uzasadnienia. Zaznacza też, że wolność to kwestia sytuacyjna i swoboda wyboru zawsze pozostaje ograniczona kontekstem. Niemniej jednak podejmowane w pewnych okolicznościach decyzje mają konsekwencje tożsamościowe i aksjologiczne: „Człowiek jako istota wolna wybiera siebie, wybierając s w e w a r t o ś c i” (PWTII, 98). Z tej odpowiedzialności za własną egzystencję rodzi się trwoga: „Wolność przejawia się wyłącznie w egzystencji, w tym szczególnym bycie, który jest bytem dla siebie. Trwoga to trwoga, przed własnym ja, którym jeszcze nie jestem, gdyż muszę dopiero siebie wybrać” (PWTII, 99). Ucieczka przed uzmysłowieniem sobie tej okoliczności, przed poczuciem „straszliwej samotności” (PWTII, 100), to „z ł a w i a r a” (PWTII, 100), niebędąca niczym więcej jak oszukiwaniem samego siebie i przybierająca formę skrywania się w jakieś „uspokajające mity” (PWTII, 100) w rodzaju „wartości absolutnych, takich jak Bóg, prawa natury itd.” (PWTII, 100).

Charakteryzując założenia filozofii egzystencjalnej, Gombrowicz parafrazuje w istocie słynny wykład *Egzystencjalizm jest humanizmem* (1954):

ponieważ utraciliśmy pojęcie Boga, to z racji naszej wolności absolutnej stajemy się t w ó r c a m i w a r t o ś c i . W tym sensie możemy czynić, co tylko zechcemy. [...] skoro Bóg nie istnieje, wszystkie jakości są ustanawiane przeze mnie, przez moją wolność. [...] wybór zależy tylko od nas, [...] nie ma wartości przedustanowionych”. (PWTII, 95, 98, 99)²²

²¹ Raz w kontrze do Sartre’a stwierdzi tak: „To trochę tak, jakby dym, bijący ze zgliszczy i krematoriów, wznosił się na stosowną wysokość, nakreślił w powietrzu słowo «wolność». Mniejsza zresztą o wojny i kacety – taka proklamacja wolności byłaby prowokacją zawsze i wszędzie. Wmawiać nam, że jesteśmy wolni, nam, ofiarom, męczennikom, niewolnikom, posusz w chorobach, nałogach, żądach, zawsze w kieracie, w znoju, w strachu, zagonionym, zahukanym? Doświadczamy najohydniejszej niewoli od wczesnego ranka do późnego wieczora... a tu «wolność!»” (DIII, 142).

²² Oto jego najważniejsze tezy: „punktem wyjścia jest czysty subiektywizm, inaczej mówiąc, kartezjańskie «cogito», inaczej jeszcze mówiąc: moment, w którym człowiek staje wobec samego siebie w swojej samotności” (EJH, 18); „Bóg nie istnieje, i w konsekwencji człowiek jest osamotniony, gdyż nie znajduje ani w sobie, ani poza sobą oparcia. [...] nie widzimy przed sobą wartości czy nakazów, które usprawiedliwiłyby nasze postępowanie” (EJH, 38); „i s t n i e n i e p o p r z e d z a i s t o t ę r z e c z y (egzystencja poprzedza esencję)” (EJH, 23); „Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni” (EJH, 27), jest tym, „co stanowi realizację jego woli”

Ten aksjologiczny radykalizm na Gombrowiczu nie robi wrażenia; widzi on w nim nadmiar intelektualizmu i zanik wrażliwości. Objawiać ma się to m.in. wyparciem cierpienia i bólu. I kiedy Sartre uznaje, że nawet tortura może być niebiańską przyjemnością (PWTII, 96), to Gombrowicza taki pogląd nie przekonuje i przyjmuje go on za typowy dla francuskiej burżuazji, skutecznie od dawna unikającej większych cierpień. Ateizm Sartre'a uważa za pozorny i widzi w nim nie immoralistę, ale moralistę²³. W końcu uderza w koncepcję „literatury zaangażowanej”²⁴: „literatura, uznająca możliwość uporządkowania świata, to najbardziej idiotyczna rzecz, jaką można sobie wyobrazić. Żaloszny pisarzyna, który uważa się za pana rzeczywistości, jest rzeczą zabawną, ach, ach, ach! Uf!” (PWTII, 97)²⁵.

(EJH, 28); „skazany jest na wolność [...], ponieważ raz rzucony w świat, jest odpowiedzialny za wszystko, co robi” (EJH, 39); stąd postulat „całkowitej odpowiedzialności za własne istnienie” (EJH, 28); funkcjonuje w świecie „intersubiektywności” (EJH, 61), w którym „istnieją tylko ludzie” (EJH, 38) i w których człowiek odkrywa „warunek swego istnienia” (EJH, 61); „Pragnąc wolności, odkrywamy, że zależy ona całkowicie od wolności innych ludzi, a wolność innych zależy od naszej” (EJH, 73–74).

²³ Gombrowicz niejednokrotnie krytykował moralność Sartre'a jako „belferską” (DIII, 78), „określoną, zamkniętą w system” (DI, 300), „w system, w kodeks, w formę” (RT, 116), aczkolwiek nie mógł znać powstałych w latach 1947 i 1948 *Notatek o etyce*, w których Sartre zdawał się uprzedzać podobne zarzuty: „Nie ma abstrakcyjnej etyki. Istnieje tylko etyka w sytuacji, a zatem jest ona konkretna” (NFE, 17); „Człowiek jest źródłem wszelkiego dobra i wszelkiego zła i osądza siebie w imieniu dobra i zła, które stwarza. Zatem nie ma dobra ani zła *a priori*” (NFE, 17). Podkreślają to komentatorzy. *Vide* C. Daigle, *op. cit.*, s. 95.

²⁴ Te wątki krytyczne pojawiają się bodaj najczęściej: „Do czego prowadzi go dumna krańcowość twierdzenia, że literatura to wolność? Do tego, iżby niczym belfer dzieciom wyznaczał pisarzowi jego funkcję społeczną: masz być tu, nie tam, po stronie lewicy, przeciw prawicy! Rozdział w *Situations*, w którym po druzgoczącej krytyce zabiera się do pozytywnych wskazań i pouczeń odnośnie do roli pisarza w społeczeństwie, oddycha wszystkimi słabościami kazań, wszystko jedno, księżowskich czy marksistowskich... i widać prawie, jak samotność jego wtedy wstydi się i cierpi” (DIII, 78). *À propos* Paryża 1968: „Intelektualiści angażujący się w ten ruch – Sartre, jak i inni – są śmieszni” (PWTII, 369).

²⁵ Opór Gombrowicza wzbudzały nie polityczne deklaracje Sartre'a, bo w *Testamencie* jednoznacznie deklarował swoją pozycję na „skrajnej lewicy” (RT, 113) i pragnienie likwidacji „hańby zwanej proletariatem” (RT, 114), aczkolwiek przy zastrzeżeniu, że znika on szybciej w zachodnim kapitalizmie; łatwo znaleźć podobne sądy u Sartre'a (LS, 185), ale istotna jest jego koncepcja literatury zaangażowanej. Ponadto analiza porównawcza głośnych esejów Sartre'a *Prezentacja „Temps Modernes”* i *Czym jest literatura?* z drugiego tomu *Situations* oraz mniej znanych esejów Gombrowicza *Katolicyzm wobec nowych prądów w sztuce* („*Criterion*” 1944, 3 lutego) oraz *Pisarz i pieniądze* („*The Times Literary Supplement*” 1969, 25 września) pokazałaby niemałe pole zbieżności poglądów metaliterackich. Na temat programowych tekstów Sartre'a – *vide* B. Suhl, *Jean-Paul Sartre: The Philosopher as a Literary Critic*, New York – London 1970, s. 47–110; o tekstach Gombrowicza – *vide* M. Bielecki, *Literatura i lekatura. O metaliterackich i metakrytycznych poglądach Witolda Gombrowicza*, Kraków 2004, s. 180–188, 199–202.

Tyle w trybie rekonstrukcji Gombrowiczowskiej rekonstrukcji filozofii Sartre'a pochodzącej z *Przewodnika po filozofii w sześć godzin i kwadrans*. Jak ostatecznie wypada ta wykładnia? W porównaniu z pozostałymi omówieniami klasyków filozofii wywód jest obszerny, w miarę szczegółowy, ale też w paru miejscach polemiczny, aczkolwiek im bardziej kategoryczne są krytyczne uwagi, tym bardziej mogą się wydawać zdawkowymi albo ogólnymi. Podobnie jak to było z filozofią Heideggera, Sartre zostaje omówiony nie tylko w kontekście egzystencjalizmu, lecz także fenomenologii, co ma swoje uzasadnienia, ale też i określone konsekwencje²⁶. Zasadniczo ten wykład, jak i wszystkie poboczne komentarze, skupia się na trzech fundamentalnych zagadnieniach filozofii Sartre'a, mianowicie: ontologii, antropologii i aksjologii. I jak to zwykle u Gombrowicza bywało, omówienie jest stroniczne, zarówno tam, gdzie eksplikacja jest krytyką, jak i tam, gdzie wydaje się względną apologią. Rozróżnienie struktur ontologicznych na byt-w-sobie i byt-dla-siebie Gombrowicz relacjonuje z prawie indyferentnym obiektywizmem (por. BiN, 28, 115–152). Z uznaniem opowiada o antropologii opartej na relacji Ja–Inny, kategorię „spojrzenia Innego” utożsamia z własnym powieściowym ujęciem skopiczności, ale tych wątków nie rozwija, nie wchodzi w szczegóły konsekwencji tego, że Inny i jego spojrzenie nie tylko konstytuują, lecz także wzbudzają zakłopotanie, zażenowanie, wstyd, lęk, gniew, dumę (BiN, 287–288, 293, 338, 371, 379), nie mówiąc o najbardziej intensywnych relacjach w rodzaju miłości, masochizmu, sadyzmu, obojętności, pożądania, nienawiści (BiN, 454–508)²⁷ – by w końcu radykalnie zakwestionować Sartre'owską aksjologię, z właściwymi jej ideami autentyczności, wolności, odpowiedzialności, stanowiącymi podstawę jego koncepcji literatury zaangażowanej.

Gwoli uczciwości należy też zauważyć, że w tych filipikach Gombrowicz trochę ułatwia sobie sprawę. Zapomina np. o okolicznościach powstawania *Bytu i nicości*, a także wykładu *Egzystencjalizm jest humanizmem*²⁸. Mocne oparcie tego projektu na świadomości, prowadzonej przy tym do kwestii wyboru, odpowiedzialności, a w końcu i działania, było próbą uporania się z wywołanym realiami niemieckiej okupacji i pobytu w obozie jenieckim poczuciem lęku, dezorientacji, bezradności, ale też pokusami defetyzmu, tchórzostwa i kolaboracji. Heroizm tej koncepcji dawał coś w rodzaju namiastki poczucia sprawczości, decyzyjności, kierunku. Ponadto wspomniany

²⁶ Cf. M. Bielecki, *Śmierć psa, albo Heideggera i Gombrowicza dyskursy o ludziach i zwierzętach*, „Teksty Drugie” 2022, z. 4.

²⁷ S. Gardner, *The transcendental dimension of Sartre's philosophy*; D. Zahavi, *Shame and the exposed self*, [w:] *Reading Sartre. On Phenomenology and Existentialism*, ed. by J. Webber, London – New York 2011, s. 48–72, 211–226.

²⁸ Ph. Thody, *op. cit.*, s. 41.

wykład był próbą osłabienia formułowanych wobec egzystencjalizmu zarzutów o nihilizm, kwietyzm i egzystencjalną rozpacz. Charakterystyczne dla krytycznych komentarzy Gombrowicza jest to, że nie kwestionuje on Sartre'owskiej ontologii, przywłaszczając sobie zresztą w autokomentarzach jej podstawowe pojęcia; nie zgadza się tylko na jej implikacje w wymiarze ontycznym. A to dlatego, że empiryczne konsekwencje zawsze były dla niego istotniejsze od metafizycznych implikacji wszelkich projektów filozoficznych. Jest to konsekwencja pojmowania przez niego filozofii w kategoriach niescholastycznych, a projekt Sartre'a mimo wszelkich jego usiłowań pozostaje dlań scholastycznym: „Połowa jego dedukcji z *L'Être et le Néant* jest dla mnie nie do przyjęcia, nie godząca się z moim najszczerzym życiowym doświadczeniem” (DIII, 121). Wszystko to błędem jeszcze nie jest, niemniej jednak jego argumentacja chybia w tym sensie, że przynajmniej w niektórych miejscach, powielając częsty u komentatorów tej myśli błąd wynikający po trosze z wewnętrznych sprzeczności czy niejednoznaczności filozoficznego projektu Sartre'a i mieszania porządków ontologii, moralności i polityki, Gombrowicz myli empirycznie czy wręcz potocznie rozumianą wolność – kiedy sprowadza się ją do „zdolności osiągania wybranych celów” (BiN, 589) – z jej technicznym, ontologicznym rozumieniem, w którym oznacza „jedynie autonomię wyboru” (BiN, 589); dlatego wolno Sartre'owi powiedzieć, że nawet w więzieniu człowiek pozostaje wolny²⁹. Trzeba natomiast zauważyć, że przypisanie Sartre'owi absolutyzacji pojedynczości i konkretności („człowiek s u b i e k t y w n y człowiek k o n k r e t n y” [PWTII, 92]; „W jedność własnej świadomości i w konkret własnej egzystencji” [DIII, 52]) w sartre'ologii uchodzi za wykładnię stereotypową i szkodliwą, ponieważ u niego zwrot ku temu, co konkretne i partykularne, prowadzi w końcu do tego, co abstrakcyjne i generalne. Z tych wszystkich powodów wykład Gombrowicza w jego wymiarze krytycznym wypada może niezbyt przekonująco, jako próba polemiki sprawia wrażenie nazbyt ogólnej, niedbałej, momentami przesadnie kategorycznej. Jednakże zamknięcie sprawy konstatacją o słabości tego wywodu byłoby rozwiązaniem tak samo pośpiesznym, ponieważ w innych tekstach Gombrowicz podejmuje te same wątki w sposób o wiele bardziej zniuansowany. Wówczas okazuje się, że pole zbieżności między oboma autorami jest daleko większe, niż sugerowałyby i – jednocześnie, bo tyleż się z Sartre'em chciał utożsamić, co i od niego odróżnić – pragnąłby przyznać autor *Ferdydurke*.

²⁹ Usprawiedliwia go jednak fakt, że u Sartre'a kategorie egzystencjalne często przechodzą w etyczne. Vide C. Daigle, *The Ethics of Authenticity*, [w:] *Reading Sartre...*, ed. cit., s. 4; S. Martinot (*The Sartrean Account of the Look as a Theory of Dialogue*, [w:] *Sartre Today. A Centenary Celebration*, ed. by A. van den Hoven, A. Leak, New York – Oxford 2005, s. 45) pokazuje, że komentatorom kategorii „wolności” zdarza się mylić wymiar ontologiczny z ontycznym.

Jest tak także dlatego, iż względnie łatwo stwierdzić, że u Sartre'a pojęcia „autentyczności”, „wolności” i „odpowiedzialności” nie były wcale tak jednoznaczne jak w wykładni Gombrowicza. Ewidentnie wchodzi on w recepcyjną koleinę imputującą Sartre'owi wiarę w podmiot „cieszący się całkowitą suwerennością, eksplorujący przejrzysty świat i będący władcą swojego własnego dominium”³⁰. Ma to też związek z projektem etyki, który mimo zapowiedzi nie powstał w postaci skończonej rozprawy, niemniej jednak istnieje w formie rozproszonych uwag na marginesach właściwie większości tekstów i paratekstów Sartre'a. Po pierwsze, objaśnienia „wolności” są na tyle abstrakcyjne i ogólne, a jego prewencyjne zapewnienia na tyle konkretne, że polemika z tą koncepcją pozostaje mocno utrudniona, a właściwe jej ambiwalencje uchylają część Gombrowiczowskich pretensji: „Jesteśmy wolni, kiedy ostateczny kres tego, za sprawą czego dochodzimy do uświadomienia sobie i urzeczywistnienia tego, czym jesteśmy, to naprawdę *cel*, czyli przedmiot, który jeszcze nie istnieje, nie zaś jakiś realny byt, taki jak ten, który w dopiero co przyjętym przez nas założeniu wypełniałby nasze życzenie” [BiN, 588]). Po wtóre, wszystkie naznaczone pozytywnością pojęcia w rodzaju „autentyczności”, „szczeroci”, „wolności” i „odpowiedzialności” mają swoje antonimy bądź negatywne pochodne w rodzaju „ducha powagi” czy „złej wiary” (tu kolejność była odwrotna: „zła wiara” zakładała istnienie „dobrej wiary”, czyli postawy „ścisłej zgodności z samym sobą” [EJH, 73]), bywają też wpisywane w konteksty, które w pewnej mierze relatywizują ich kategoryczność i konkluzywność. Na temat drugiego z wymienionych pojęć powiedział: „szczeroci jest więc wykluczona, ponieważ odnosi się do tego, kim *jestem*” (NFE, 479). Wiąże się nie tylko z przyznaniem się „przed sobą samym, kim jestem, żebym wreszcie był w zgodzie z moim bytem” (BiN, 106), uwikłanym jednak w „nieustającą grę lustra i odbicia, ustawiczne przechodzenie bytu, który jest tym, czym jest, w byt, który nie jest tym, czym jest, i na odwrót – z bytu, który nie jest tym, czym jest, w byt, który jest tym, czym jest” albo – prościej – przechodzeniem „z jednego sposobu bycia do innego sposobu bycia”, przy czym ten drugi sposób bycia, „ideał szczeroci”, pozostaje z natury czymś nieosiągalnym (BiN, 106)³¹. Z kolei pojęcie „autentyczności” zgodnie z podstawowymi przesądzeniami tej filozofii od

³⁰ S. Gardner, *Sartre's „Being and Nothingness”. A Reader's Guide*, London – New York 2009, s. 157. Zdaniem Christiny Howells (*Conclusion: Sartre and the deconstruction of the subject*, [w:] *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. cit., s. 327) postmodernistyczni i poststrukturalistyczni dekonstruktorzy podmiotu przeoczyli usiłowania Sartre'a problematyzującego podmiotowość: traktowania Ja jako wyobrażeniowego konstruktu w *Transcendencji Ego*, odrzucenia humanistycznego indywidualizmu w *Mdłościach*, ludzkiej natury w *Byciu i nicości* oraz kategorii „Człowiek” w *Krytyce dialektycznego rozumu*.

³¹ Do tej formuły Gombrowicz nawiązywał polemicznie: „Sartre, jak mi się wydaje, uważa, że człowiek powinien swobodnie wybrać jakąś formę i utożsamić się z nią. Ale ja pozostaję

początku odnosiło się do czegoś niemożliwego. Najpierw dlatego, że „autentyczność polega na odrzuceniu jakiegokolwiek dążenia do bycia, ponieważ zawsze jestem *niczym*” (NFE, 475), i dlatego wychodząc poza metafizykę obecności, sprowadza się wyłącznie do aspektu wolicjonalnego: „uchwycenie autentycznego ja nie opiera się na byciu, jest wolą skierowaną ku chceniu” (NFE, 479–480). Implikacje tych założeń przydają jej wymiaru kontestacji („chcenie nie jest byciem. [...] jeśli chcę być tym, to dlatego, że tym nie jestem. Zatem autentyczność wołałaby postrzegać wolę jako podawanie w wątpliwość” [NFE, 477]) i kreacji („w ten sposób autentyczność odsłoni przed nami to, że jesteśmy skazani na tworzenie i że jednocześnie musimy być tym stworzeniem, na które jesteśmy skazani” [NFE, 515]). To inne ujęcie stanowiska z *Bytu i nicości*: wolność jest kwestią wyboru i odpowiedzialności, a możliwą opcję stanowi – mimo opresji Innego i ekonomii – życie twórcze. Po trzecie, sartr’olodzy i sartr’olóżki sygnalizują w refleksji filozofa liczne ewolucje i konwersje. Najbardziej zasadnicza zmiana to przejście od transcendującego podmiotu *Bytu i nicości*, zorientowanego na wolność wyboru stanowiącego warunek możliwości odpowiedzialności moralnej, do wielorakich ograniczeń konstytuowanej przez samodeterminację wolności opisywanych w kolejnych dziełach. Niemniej jednak kwestie te pojawiają się już w *Bycie i nicości*:

Nie jestem tak „wolny”, bym mógł wymknąć się losowi swej klasy, swego narodu czy swej rodziny, albo choćby tak, bym mógł sam budować swoją siłę i życiową pomysłność bądź przezwycięzać swoje nawyki lub najmniej nawet znaczące zachcianki. [...] Wydaje się, że człowiek nie tyle „sam tworzy siebie”, ile „jest tworzony” przez klimat i ziemię, przez swoją rasę i klasę społeczną, przez język i historię zbiorowości, której jest częścią, przez szczególne okoliczności swego dzieciństwa, przez nabyte przyzwyczajenia, przez wielkie i małe wydarzenia swego życia.

(BiN, 586)³²

Aspekt performatywnego, jak dziś mówimy, „tworzenia” człowieka przez zewnętrzne konteksty francuski filozof rozwija w swoim drugim wielkim dziele filozoficznym, które Gombrowicz zbył inwektywą: „W innych, mniej udanych dziełach Sartre usiłuje przede wszystkim (w *Krytyce dialektycznego rozumu*) pogodzić egzystencjalizm z marksizmem, co jest oczywistą bzdurą” (PWTII, 101). Książka przynosi teorię społeczną i filozofię polity-

nieufny wobec wszelkiej formy, trzymam się na dystans od wszelkiego ideału, wszelkiej wiary i kultury [...]. Człowiek stoi ponad wszystkimi swoimi wytworami” (PWTII, 373).

³² Pozostaje jeszcze dwuznaczność związana z tym, że „wolność” potencjalnie może zwracać się przeciwko innej „wolności”, o czym przypomina R.E. Santoni (*op. cit.*, s. 3–87). W jednym z wywiadów Sartre zaprzeczył, że ma to coś wspólnego z wolnością (W.L. McBride, *op. cit.*, s. 189).

ki oraz totalną wizję człowieka w jego związkach z historią, narodem, ze zbiorowością. W relacji z *Bytem i nicością* oznaczała przejście od posępnego egzystencjalizmu i interakcyjnego konfliktu do agonu klasowego z obietnicą powszechnego szczęścia, od indywidualnego aktu (projektu) do kolektywnego działania (*praxis*), od etyki wolności do etyki wyzwolenia. Podmiot w tym ujęciu to internalizacja relacji zewnętrznych, przez co obiektywizuje, alienuje, ale i indywidualizuje się on wobec uwarunkowań językowych, historycznych, klasowych, instytucjonalnych, stosunków produkcji, a tym, co określa go w jego istocie, są pragnienie i brak, rodzące napięcia międzyludzkie³³. Również napisane przez Sartre'a trzy monografie pisarzy zawierają wiele materiału na temat „tworzenia” podmiotu. Psychoanaliza egzystencjalna miała być zorientowana na opis rozwoju jednostki w kontekście kulturowym: rodziny, instytucji, klasy społecznej *etc.* I tak osobowość Baudelaire'a, który jako „pierwszy zdefiniował człowieka poprzez to, co poza nim” (B, 28) i który „ukazuje się [...] w oczach Innych. [...] Być może, w ogóle się nie jest, [...] być może człowiek bezustannie musi się stwarzać” (B, 32), ukonstytuował przede wszystkim kontekst edypalnych powikłań w rodzinie (utrata ojca, separacja od matki, toksyczna relacja z ojczymem), a jego poczucie niższości przeradza się w voyeuryzm, abiektalne fobie, mizoginizm, a także osobliwą autokreację narcystyczną i dandysowską, połączoną z wyborem inności, przyjęcie ciemniejącej moralności i prawa, artystyczny wybór Zła, to znaczy poczucia winy (B, 34). Podobnie Genet, który jako „Byt-dla-Innego stanowi przedmiot zbiorowej reprezentacji, któremu towarzyszą sądy

³³ W.L. McBride, *op. cit.*, s. 20. W końcu prowadzi to Sartre'a do pozytywnych ujęć zbiorowości, czyli przeciwstawionych serialnym kolektywom zatamizowanych, wsobnych, narcystycznych jednostek (z właściwym im myśleniem serialnym: rasistowskim, seksistowskim, klasistowskim, ksenofobicznym [LS, 202]) grup zjednoczonych (CDR, 253–404). W tym kontekście zdarza mu się używać kategorii wspólnotowej „my” – co jednak raczej nie wzbudziłoby entuzjazmu Gombrowicza (jak wspominał Mrozek: „Za «my» szef bije, nie pozwala używać tego słowa”; S. Mrozek, *Dziennik 1962–1969*, t. 1, Kraków 2010, s. 218). Niemniej jednak niektóre z tych relacji mogą wydawać się sugestywnie bliskie wizjom z *Trans-Atlantyku*, przedstawiającego naród jako „siłę niebezpieczną, przed którą należy mieć się na baczności” (TA, 285), uosobioną w paranoicznej grupie Kawalerów Ostrogi. Mam na myśli Sartre'owskie opisy grupy spajanej lękiem przed różnicą i zdradą zagrażającymi grupie dezintegracją i impotencją, lękiem egzorcyzmowanym przysięgą performatywnie tworzącą ideę „braterskiego terroru”, więzi nieopartej na głębokiej tożsamości natury, ale wielu wzajemnych zobowiązań, będącej w istocie zinternalizowaną przemocą, „Terrorem w samym sobie” (CDR, 431). W rozmowie z Lévyem (J.-P. Sartre, B. Lévy, *op. cit.*, s. 69–73) Sartre sformułował koncepcję „braterstwa” wyrastającą z pierwotnego pokrewieństwa wszystkich ludzi i bycia zrodzonymi z „tej samej matki”. Ta „lonowa jedność” implikowałaby idee równości, solidarności, wspólnoty. Cf. W.L. McBride, *op. cit.*, s. 202–208. Gombrowicz też miał podobne pomysły; opierał zasadę wspólnoty o ideę erotyzmu: „erotyzm atoli, niby niewidzialny most, łączy w każdej chwili wszystkich synów i wszystkie córki danego narodu, na kształt słońca, niewyczerpane źródło energii” (PWTI, 118).

wartościujące i zakazy społeczne”, co skazywało go na alienację „całkowitą i definitywną” (ŚG, 38), zinterpelowaną przez instytucję rodziny i administrację penitencjarną tożsamość bastarda, złodzieja i pederasty zuchwale uzna za esencjalistycznie własną. Z kolei nerwica, uległość i resentymenty Flauberta są objaśniane toksycznym wpływem ojca („spojrzenie Ojca” [IWR, 196]), oparciem „poczucia wyższości na kompleksach i idiosynkrazjach” (IWR, 11) oraz obawą przed społeczną deklasacją, lękiem przed wywłaszczeniem, zbliżeniem z pospółstwem. Charakterystycznymi cechami tych monografii są czytanie filozofemami z równoległe pisanych dzieł, a także wyraźny autobiograficzny subtekst w analizach Sartre’a projektującego na pisarzy własne doświadczenia, zwłaszcza w ich traumatycznym aspekcie spraw rodziny, wychowania, szkoły, rówieśników *etc.* W tym względzie najistotniejsza pozostaje autobiografia *Słowa*, u podstaw której leży zamierzenie objaśnienia, jak ktoś się staje pisarzem³⁴.

Najbardziej interesujące, jak sądzę, rzeczy znalazłby Gombrowicz w *Notatkach o etyce*, w których Sartre pisał o wolności w sposób jeszcze bardziej jednoznacznie afirmatywny, a zarazem niektóre z opisanych tam strategii „wolnościowych” mogą się wydawać bardzo bliskie jego intuicjom. Tak sądzę o pojawiających się tam kategoriach „alienacji” i „apokalipsy”. Tę pierwszą definiuje jako „pewien typ relacji, jakie człowiek ma z samym sobą, z innymi i ze światem, i w których zachodzi ontologiczne uprzywilejowanie Innego” (NFE, 382), która to relacja „jest społecznym aspektem reifikacji. Widzę Innego, który widzi mnie. Afirmuję, że istnieję tak jak Inny i taki, jakim jestem dla Innego. Ale Inny istnieje dla mnie jako Inny i jestem Innym dla Innego” (NFE, 468), co jednak nie zawsze musi oznaczać nieuchronność alienacji i konfliktu, ponieważ może zrodzić opisywaną w *Krytyce dialektycznego rozumienia* relację wzajemności i solidarności (CDR, 109–121, 374–404) – co przypomina ambiwalencję obecną w Gombrowiczowskiej parafrazie „spojrzenia innego” z *Bytu i nicości*³⁵. Ta ambiwalencja nie jest niczym przypadkowym; dość zestawić fragment wywiadu: „wolność musi zbuntować się przeciwko formom alienacji” (LS, 88) i zlekceważonego przez Gombrowicza dzieła:

³⁴ Cf. Ph. Thody, *op. cit.*, s. 137–162; B. Suhl, *op. cit.*, s. 126–264; D.A. Jopling, *Sartre’s moral psychology*, Cambridge 1992; R. Goldthorpe, *Understanding the committed writer*, [w:] *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. cit., s. 103–177; J.S. Catalano, *Sartre’s Ontology from „Being and Nothingness” to „The Family Idiot”*, [w:] *Sartre Today...*, ed. cit., s. 17–30. Cf. M. Bielecki, „Niewiadoma tedy Intencja”, czyli o tym, czego Gombrowicz chciał od Geneta, „Pamiętnik Literacki” 2023, z. 3.

³⁵ W porządku diachronicznym Christine Daigle (*The Ethics of Authenticity*, ed. cit., s. 13) zauważa u Sartre’a zmianę stosunku do Innego: z negatywnego w *Byciu i nicości* i *Rozważaniach o kwestii żydowskiej* na bardziej pozytywny, bo związany z wzajemnym poznaniem, w *Czym jest literatura?* i *Notatkach o etyce*.

Błędem byłoby interpretować mnie tak, jakbym twierdził, że człowiek jest wolny we wszystkich sytuacjach, jak twierdzili stoicy. Mam na myśli coś dokładnie odwrotnego: wszyscy ludzie są niewolnikami, o ile ich życie toczy się na praktyczno-inercyjnym polu i o ile pole to jest zawsze uwarunkowane niedoborem. W rzeczywistości we współczesnym społeczeństwie alienacja wyzyskiwanych i wyzyskiwaczy są nierozłączne: w innych społeczeństwach relacja między panem a niewolnikiem – choć bardzo odmienna od tej, którą opisał Hegel – również zakłada wzajemne uwarunkowanie alienacji.

(CDR, 332)

Gombrowicz używał tego pojęcia w zbliżonym, właśnie marksistowskim kontekście, ale z wyraźną intencją zniesienia: „Alienacja? Zboczmy z utartej drogi, spróbujmy przyjąć, że to nie takie straszne, że jednak my tę alienację «mamy w palcach», jak mówią pianiści, w tych naszych palcach rozumnych, technicznych, które oprócz alienacji przynoszą robotnikowi więcej w ciągu roku dni wolnych, wspaniałych, świątecznych niż dni pracy. Pustka? Bezcelowość? Nicość? Po cóż tak zaraz przesadzać?” (RT, 53). By następnie wystąpić z żądaniami generalnej zmiany w literaturze: „Oczekuję tej zmiany tonu od młodego pokolenia, ożyź w końcu oni przestali być «zrozpaczeni» i «zbuntowani»!” (RT, 54). Nie ma więc wątpliwości, że celuje tu w Sartre’a i jego dziedzictwo. Co jest tylko do pewnego stopnia słuszne w odniesieniu do Sartre’a, ponieważ kategorie „Apokalipsy” i „Święta” jako ekstremalne formy relacji międzyludzkich z wpisanymi w nie ryzykiem, grą, ludycznością, transgresyjnością i subwersyjnością z pewnością nie mają wiele wspólnego z tym stereotypowym postrzeganiem egzystencjalizmu: „Święto jest wyzwoleniem z ducha powagi, końcem ekonomii, obaleniem hierarchii i wchłonięciem Innego przez Tego Samego, obiektywności przez intersubiektywność, porządku przez nieład” (NFE, 374). Ponadto „Apokalipsa” jako moment etyczny przynosi „wyzwolenie siebie i innego wskutek wzajemnego uznania” (NFE, 414), a także dekonstrukcję wyobcowujących struktur „Codzienności, Porządku, Powtórzenia, Alienacji” (NFE, 414). Jak wspominałem, tak Gombrowicz czytał już *Byt i nicość*, a i cała ekstrawagancka i może zaskakująca retoryka nie była mu obca, i warto zajrzeć do paratekstów do *Trans-Atlantyku*, gdzie pisał o „apokalipsie *Ślubu* i wyzwalającym śmiechu *Trans-A*.”³⁶ Ze względu na wyraźne w dyskursach obu pisarzy ambiwalencje mieściłoby się oni w aporii zarysowanej przez Jacques’a Derridę, sytuującego apokaliptyczny dyskurs pomiędzy uzurpacjami mistagogów zgłaszających roszczenia do bezpośredniej relacji z tajemnicą

³⁶ Jerzy Giedroyc – Witold Gombrowicz..., ed. cit., s. 105. Niezłą intuicją wykazał się zatem Mario Maurin, który zestawiał Gombrowicza z Sartre’em w tekście zatytułowanym *Une apocalypse bouffonne* („Les Lettres Nouvelles” 1959, 18 marca).

i prawdą apokalipsy a nieodzowną, oświeceniową z ducha koniecznością czujności, wyjaśnienia, krytyki i nieufności wobec trików apokaliptycznych³⁷.

Znakiem firmowym Gombrowicza jest wprowadzenie zniewalająca „Forma” (vel „Dojrzałość”), wiadomo jednak, że przeciwstawiał jej „Niedojrzałość”, która – powiem ostrożnie – miała pewne konotacje „wolnościowe” i „autentycznościowe”, aczkolwiek określenie jej nie jest sprawą prostą – nie bez powodu³⁸. Co jednak mieści się w semantyce tych pojęć u Gombrowicza? Jeśli autentyczność – jak się na ogół przyjmuje³⁹ – to prawdziwość w sensie zgodności z samym sobą i samoprzejrzystości, ale także zdolność sprawczości i kreacji oparta na założeniu panowania nad sobą, nad słowami i czynami, i rozumieniu samego siebie, a zwłaszcza wierze w istnienie w samym sobie tego, co najbardziej własne i idiomatyczne, to należy stwierdzić, że tego rodzaju założenia Gombrowicz kontestował. Niemniej jednak zakładał istnienie pewnego wymiaru podmiotowości czy doświadczenia, który zachowywał (albo przynajmniej pozostawał gwarantem zachowania) pewną autonomię wobec innego i Innego, tzn. wobec ludzi i instytucji, dawał też opór presjom zbiorowości w sprawie tego, jak należy żyć, myśleć i działać. Nazywał to właśnie „Niedojrzałością”. Wolno powiedzieć, że – tak jak u Sartre’a „wolność” i „odpowiedzialność” – kategoria ta, nawet jeśli zagrożona przez właściwe nowoczesności procesy dehumanizacji, to i tak pozostawała pewnym ideałem regulatywnym.

Za instruktywne objaśnienie może tu służyć napisana w roku 1951 przedmowa poprzedzająca publikację fragmentów *Trans-Atlantyku*, w której ewentualne kontrowersje wywołane przez powieść sprowadził do konfrontacji dwóch modeli podmiotu: „autentycznego” i „sztucznego”. Ten pierwszy – które to ujęcie nazywa „idyllicznym” – jest opisem człowieka mającego „jasno określoną duszę oraz nie mniej wyraźne obowiązki wobec Boga, społeczeństwa, [który] nie jest dla siebie zagadką”, lecz „istotą określoną i zrównoważoną, obdarzoną takim lub innym charakterem, opiniami, skłonnościami i który postępuje tak, jak mu dyktują jego instynkty lub też przemyślenia”. Opiera się na wierze „w zbawczą moc prostoty i naturalności”, „jest na ogół taki, jak się objawia na zewnątrz w swoich postępkach lub słowach”, „żyje [...] własnymi uczuciami, własne ma myśli i poglądy”, „jednak, gdzieś w głębi, świat człowieka jest prawdziwy i autentyczny”. Z kolei człowiek sztucz-

³⁷ J. Derrida, *O apokalipsie. O apokaliptycznym tonie przyjętym niedawno w filozofii. Nie, apokalipso, nie teraz!*, przeł. I. Boruszkowska, K. Wojtasik, posł. I. Boruszkowska, M. Koza, Kraków 2018, s. 36, 84.

³⁸ Wprowadzając tu pojęcie „Niedojrzałości”, dyskontuję swoje ustalenia z książki *Widma nowoczesności. „Ferdynand” Witolda Gombrowicza*, Warszawa 2014.

³⁹ Cf. M. Warchał, *Autentyczność i nowoczesność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda*, Kraków 2006.

ny jest „nieustannie zniekształcany w całym objawieniu swoim”, „nie ma on nic całkowicie własnego, nic czysto swojego... ponieważ urzeczywistnia się w starciu z rzeczywistością zewnętrzną”, „jest on z istoty swojej fikcją, kłamstwem, deformacją (a jedynie utrzymuje się w nim samo niezmożone pragnienie nasze prawdy i autentyczności)” (TA, 273–274). Jeśli więc pojęcia „autentyczności” i „szczerości” bywały przez Gombrowicza kontestowane, to odbywało się to ostatecznie nie bez pewnej ambiwalencji. W *Testamencie* stwierdza on nieuchronność „sztuczności” oraz „nieszczerości”, ograniczeń formalnych, opresji ludzi i kultury, podważając ideę „ja” jako tożsamego z sobą i ufundowanego na metafizyce obecności („Kim jestem naprawdę i w jakim stopniu w ogóle «jestem»?” [RT, 50]) i zamiast tego proponując bliższy Sartre’owi woluntaryzm („Moje «ja» to tylko moja wola, żeby być sobą, nic więcej” [RT, 50])⁴⁰. W *Dzienniku* wyjaśnia, że opisywany przez niego człowiek „jest stwarzany od zewnątrz, czyli z istoty swojej nieautentyczny – będący zawsze nie sobą, gdyż określa go forma, która rodzi się między ludźmi. [...] Wieczysty aktor, ale aktor naturalny, ponieważ sztuczność jest mu wrodzona, ona stanowi cechę jego człowieczeństwa” (DII, 9), a także że dla niego „nie istnieje myśl i uczucie prawdziwie autentyczne, całkowicie «własne». Sztuczność nawet w najintymniejszych odruchach” (DI, 303). Można jednak znaleźć miejsca, w których zakłada możliwość bycia „bardziej autentycznym” (DI, 214) i łączy to – jak Sartre – z byciem „bardziej swobodnym i bardziej twórczym” (DI, 214). Zdarzało mu się wzmiankować o „pełności i autentyczności indywidualnego istnienia” (DI, 248), o „podmuchu autentycznego życia” (DI, 264), o „autentyczności i wadze naszego istnienia” (DI, 351). Powiadał w końcu: „*Autentyczność i nieautentyczność życia są mi równie cenne – moja antynomia to z jednej strony Wartość, a z drugiej Niedowartość... Niedostateczność... Niedorozwój...*” (DII, 254–255).

Podobne pojęcia w kontekście Sartre’owskim pojawiają się już wcześniej, w pierwszym tomie *Dziennika*. Jest rok 1954 i Gombrowicz podejmuje temat statusu pisarza czy ogólniej intelektualisty, którego modelem będzie oczywiście autor *Bytu i nicości*, i w tej polemice rezygnuje z obowiązku rekonstrukcji na rzecz pokusy dekonstrukcji – i to w sensie dosłownym. Wspomina nie po raz pierwszy i nie po raz ostatni konieczność zachowania właściwej miary („Nie być w kulturze niczym więcej jak tylko wieśniakiem, jak tylko Polakiem, ale nawet wieśniakiem i Polakiem nie być zanadto. Być swobodnym, ale nawet w swobodzie nie być nadmiernym” [DI, 146])⁴¹. Nie

⁴⁰ W „testamentowym” wywiadzie *Autoportret w wieku siedemdziesięciu lat* Sartre wyraził się podobnie: „Wiem, że istnieje obraz mnie, ale to jest obraz mnie, jaki mają inni ludzie, a nie mój własny. Nie wiem, jaki jest ten mój własny obraz” (LS, 43).

⁴¹ W wywiadzie mówił tak: „Uważam, że człowiek się kształtuje, że nie jest czymś raz na zawsze określonym, lecz się staje. Jest to mniej więcej doktryna Sartre’a z *Bytu i nicości*,

przesadzam, sugerując dekonstrukcyjny impuls w wywodzie Gombrowicza, ponieważ ewidentnym zamierzeniem jest tu uniknięcie wpisania się w paradygmat kulturowych binaryzmów: „kultura-dzikość, wiedza-niewiedza, jasność-ciemność”, bo „to są zjawiska, które współgrają, wzajemnie się uzupełniając” (DI, 146). Jako zasadniczą perspektywę proponuje relacje forma–bezformie, kształt–bezkształt, których ekwiwalentem jest jego ulubione przeciwstawienie Dojrzałości i Niedojrzałości. Dialektyce filozoficznej i etycznej przeciwstawia „Niedojrzałość” w jednej z bardziej interesujących odsłon tej fundamentalnej kategorii własnego dyskursu antropologicznego, co jest o tyle istotne, że to pojęcie niedialektyczne. Zaczyna od kolejnego objaśnienia dwóch podstawowych ludzkich dążeń: pragnienia formy i lęku przed formą, mówiąc o człowieku rozpiętym „na prokrustowym łożu formy” (DI, 147). Podsumowuje to tak: „Ludzkość jest tak zrobiona, że wciąż musi siebie określać i wciąż uchylać się własnym definicjom. Rzeczywistość nie jest czymś, co dałoby się bez reszty zamknąć w formie. Forma nie jest zgodna z istotą życia” (DI, 147). Te tezy mogą się wydawać oczywiste i banalne, przynajmniej w kontekście standardowego dyskursu gombrowiczologicznego, wedle którego zasadnicze przesłanie tej twórczości daje się sprowadzić do przedstawień konfliktu między negatywnie ocenianą „formą” („Dojrzałością”) a pozytywnie waloryzowanym „bezformiem” („Niedojrzałością”). Jednakże już w *Ferdydurke* znaleźć można przesłanki komplikujące ten nazbyt prosty podział. Gombrowicz także tutaj idzie dalej: „Lecz wszelka myśl, która by pragnęła określić tę niedostateczność formy, też staje się formą i przeto potwierdza jedynie nasze dążenie do formy” (DI, 147). W konsekwencji dyskursy filozoficzny i etyczny rozwijają się „na tle bezmiaru, któremu na imię niedokształt, który nie jest ani ciemnością, ani jasnością, lecz właśnie mieszaniną wszystkiego, fermentem, nieporządkiem, nieczystością i przypadkiem” (DI, 147) i dlatego adwersarzem Sartre’a nie ma być ksiądz, ale powinni to być mleczarz, aptekarz i jego dziecko, żona stolarza, a zatem „obywatele sfery pośredniej, sfery niedokształtu i niedowartości, będącej zawsze czymś nieprzewidzianym, niespodzianką. I Sartre w sobie samym znajdzie przeciwnika z tejże sfery, którego można by nazwać «niedo-Sartrem»” (DI, 147). W końcu cały wywód staje się autokomentarzem i Gombro-

z tą różnicą, że Sartre usiłuje narzucić swoją osobowość, wprowadzając nieco ładu w świat. Ja sądzę, że człowiek musi być bardziej elastyczny; człowiek nigdy nie wyraża się w tym, co mówi, a współczesny pisarz musi mieć świadomość, że nigdy nie wyraża się w pełni. Zawsze różni się od swej formy, od swych myśli, czynów, języka, jakim mówi, oraz od swych gestów. Pisarze sprzed pół wieku poszukiwali autentyczności, pisarz współczesny musi być świadom, że nigdy nie będzie autentyczny. Musi wiedzieć, że uprawia grę z tym, co mówi, że sam siebie kształtuje, narzuca sobie jakieś rzeczy, deformuje się. Nigdy nie może być szczery. W tym świecie szczerość jest niemożliwa” (PWTII, 356–357).

wicz opowiada o najważniejszych założeniach i pojęciach swojego projektu literacko-antropologicznego, akcentując performatywność Międzyludzkiego („siła twórcza” [DI, 147]), antynaturalizm („żywołem nie jest natura, lecz ludzie” [DI, 148]) i wzmiankując o „królestwie zakochanej w sobie niedojrzałości. Gdzie tworzy się nasza nieoficjalna, a nawet nielegalna mitologia” (DI, 148). W końcu Gombrowicz parafrazuje, a właściwie pastiszuje dyskurs recenzji *Ferdydurke* napisanej przez Brunona Schulza⁴²:

Uwydatniłem moc sił regresyjnych, ukrytych w ludzkości, i poezję gwałtu, zadawanego przez niższość wyższości. [...] I chyba zdołałem wykazać na własnym przykładzie, że uświadomienie sobie owego «niedo» – niedokształtowania, niedorozwoju, niedojrzałości – nie tylko nie osłabia, ale wzmacnia.

(DI, 148)

Warto dokładniej przyjrzeć się rozumowaniu Gombrowicza, ponieważ jest ono niezwykle przemyślane. Wolno wręcz powiedzieć, że poczyną on sobie zgodnie z najściślejszymi procedurami dekonstrukcyjnymi: rozpoznaje niesymetryczność opozycji, dehierarchizuje i denaturalizuje je, ale nie w trybie odwrócenia, a takiego przemieszczenia, w którym członki opozycji zdają się wymieniać właściwościami, wreszcie wydobywa subwersywne konsekwencje tych przesunięć⁴³. Nie bez znaczenia jest i to, że podkreśla znaczenie poczucia humoru, co też należy uznać za gest dekonstrukcyjny. Otóż względnie łatwo zauważyć, że opozycję „formy” i „bezformia” subtelnie ujmuje jako niedialektyczną. Przeciwieństwo „formy” traktuje jako coś nie tylko akulturowego, lecz także asymbolicznego, niewyraźnego nawet w sposób negatywny (przy użyciu np. bliskiej sobie skądinąd poetyki „niewyraźności” albo czegoś w rodzaju teologii negatywnej czy apofatycznej). Epistemologiczne i ontologiczne komplikacje związane z bytem określanym przy użyciu prefiksu „niedo-” objaśnia w sposób, który pozwala utożsamiać go z Sartre’owskim „bytem-w-sobie” albo Lacanowskim „Realnym”⁴⁴. Takż i u Gombrowicza „Niedojrzałość” czasami dochodzi do głosu w postaci

⁴² Cf. B. Schulz, *Ferdydurke*, [w:] *Szkice krytyczne*, koncepcja edytorska W. Bolecki, komentarze i przypisy M. Wójcik, oprac. językowe P. Sitkiewicz, Gdańsk 2017, s. 141–149.

⁴³ Cf. klasyczną instrukcję Jonathana Cullera *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań naukowych*, przeł. M.B. Fedewicz, [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000, s. 321–386.

⁴⁴ Co już czyniono: H. Berressem, *Lines of Desire. Reading Gombrowicz’s Fiction with Lacan*, Evanston 1998, s. 34–100; T.Z. Longinović, *Ja, Witold Gombrowicz. Poniżenie a potęga pisania w „Testamencie”*, [w:] *Grymasy Gombrowicza. W kręgu problemów modernizmu, społeczno-kulturowej roli płci i tożsamości narodowej*, red. E. Płonowska-Ziarek, przeł. J. Margański, Kraków 2001, s. 52; J. Franczak, *op. cit.*, s. 27; M. Bielecki, *Widma nowoczesności...*, *ed. cit.*, s. 21–190.

już to psychoanalitycznego symptomu, już to performatywności heterogenicznej poetyki. Właściwości tego wszystkiego, co kryje się w prefiksie „niedo”, w przybliżeniu dają się określić jako – by uzupełnić charakterystykę Gombrowicza przez nieznaczną parafrazę – to, co nie jest ani ciemnością, ani jasnością, lecz absolutną heterogenicznością, chaosem, abiektalnością i przygodnością. W tym sensie wprowadzone pojęcie „niedostateczności” nie jest członem żadnej opozycji. Jeśli Sartre w samym sobie miałby odnaleźć „niedo-Sartre’a”, to oznacza to, że jego tożsamość zawiera w sobie swoje przeciwieństwo; od początku jest zainfekowany tym, co stanowi – wskutek nieodłącznej relacyjności – warunek jej możliwości, ale i niemożliwości, a to znaczy, że nie jest to opozycja w klasycznym sensie, ale relacja chiazmatyczna, podlegająca dekonstrukcji, a właściwie dekonstruuująca samą siebie.

Równie interesująca i oryginalna może się wydawać polemika z trzeciego tomu *Dziennika*, z roku 1962. Gombrowicz powołuje tam do istnienia fikcyjną postać, która w każdym kolejnym akapicie nazywa się inaczej: Goerges Girreferèst-Prést, Giffèrest, Prést, Giffè-Prést, Giffelèr Pretét, Prevèst, Giffèleré, Prèst⁴⁵. Przybywa on z najnowszymi plotkami z Paryża:

Sartre, wówczas jeszcze młody, przechadzał się po Avenue de l’Opera o 7-ej wieczór, w porze największego ruchu. Było to (jak potem się zwierzał przyjaciółom) szczególnie ohydne – gdy doznajemy człowieka na krótki dystans, jako fizyczne nieomal zagrożenie, ale gdy zarazem jest on odczłowieczony masą, jest tylko tysięcznym powtórzeniem człowieka, kopią, egzemplarzem, małpą prawie; gdy więc jest nam jednocześnie, wskutek ilości, niezmiernie bliski i okropnie daleki. Znalazłszy się w owym ścisku-nacisku ludzi-nieludzi, młody jeszcze nie-autor *Bytu i nicości* całą mocą duszy jał wzywać samotności. O! Wyodrębnić się! Odosobnić! Zerwać! Uciec! Ale następowano mu na nogi... Uciekł wreszcie – ciągnął Giffères – w siebie! W jedność własnej świadomości i w konkret własnej egzystencji. Było to rodzaj podwójnego muru, którym odgradził się od innych hermetycznie. Zatrzasnąwszy drzwi swojego ja!

(DIII, 52)

Nie trwało to długo, bo Sartre dokonał istotnej konwersji:

Stało się bowiem coś nieprzyzwoitego, o czym Sartre potem niechętnie wspominał – mianowicie jak tylko idea samotności zagościła w nim, od razu niejako kącikiem oczu zauważył, że ona na pewno znajdzie odzew w tysiącach dusz, zagrożonych ilością, ilość wciąż zdawała się tkwić w idei z niej się wywodzącej i z nią antynomicznie związanej. I właśnie wyczuć, że jego myśl o samotności może być przyjęta przez

⁴⁵ Podobnie żartował sobie Boris Vian w powieści *Piana złudzeń*, w której pojawia się Jean-Sol Partre, autor *Wymiocin*. Książka ukazała się w roku 1947, tym samym, w którym Gombrowicz w „Aurorze” kpil z Sartre’a: „Jean Paul Sartre, krawiectwo miarowe dla panów” (PWTL, 174).

wielu, skłoniło go do poświęcenia jej więcej uwagi. Daremnie bronił się przed takim pomieszaniem filozofii z ilością, wykazując sobie czarno na białym, że ani Świadomość, ani Konkretnie nie mają prawa tuczyć się na takich drożdżach. Mimo wszystko tuczyły się. Rosły. Aż w końcu przystąpił do systematycznej elaboracji i, wsparty na wielu filozofach z przeszłości, jał opracowywać swój system, który w tej swojej fazie pierwotnej głosił po prostu, że ja jestem ja, nie Piotr ani Paweł, że jestem sobą wyłącznie, w sposób ostateczny i nieprzenikliwy dla innych, jak puszka sardynek. I zresztą tych innych nie ma!

(DIII, 52–53)

Następuje kolejna wolta, bo Sartre okazuje się przerażony solipsystycznymi konsekwencjami swoich rozstrzygnięć. Obawia się samotności, wsobności i własnej niedostępności dla innych. Lęka się również zerwania więzi z uniwersalnością w wyniku absolutyzacji idiomatyczności („będąc Jedynym, nie mogę być Jedynym z Wielu!...” [DIII, 53]). Dlatego Sartre „Wylania Innego... ha, już nie jestem sam, już poczułem na sobie jego spojrzenie, zwycięstwo! Zwycięstwo?” (DIII, 53). Pojawiają się jednak kolejne komplikacje, ponieważ Inny okazuje się abstrakcją, nie ma nic wspólnego z człowiekiem konkretnym: „To nie Piotr ani Paweł, to Inny jako taki” (DIII, 54) – mimo uczynienia go Subiektem, a nie Obiektem, mimo uznania jego wolności. Zagrożenie wielością i ogólnością znowu zatem powraca. To moment tuż po wydaniu *L'Être et le Néant*, jak zaznacza fikcyjny znajomy Gombrowicza, tym razem nazywający się Giffelerém. Sartre miał jednak nie dawać za wygraną: „Ale mimo tak straszliwej panoramy nie poddawał się i z nieugiętą konsekwencją proklamował swoje hasła: odpowiedzialność za wszystkich, łączność ze wszystkimi” (DIII, 54). Znowu jednak zagrażać zaczął nadmiar i Gombrowicz maluje groteskowy obraz Sartre’a przygniecionej liczbą czytelników, wydań, komentarzy. Nie było więc odwrotu. Możliwa opcja samobójstwa zostaje odrzucona jako niedostatecznie ekstremalna. Kończą się te zapisy podwójną ironiczną puentą – najpierw sugestią, że egzystencjalistyczne ekstrema zostają zneutralizowane mnogością: „rozchodzi się po kościach wskutek tejże ilości, w mętliku i rozgardiaszu, gdzie nikt nic nie wie, nikt nic nie rozumie, gada się, a nie wiadomo co, jeden od Sasa, drugi od Lasa, i tak jakoś właściwie nic... NEC HERCULES CONTRA PLURES” (DIII, 55)⁴⁶, a następnie nagłym przejściem do omówienia obrad jury londyńskich „Wiadomości”... Znaczenie tych kilku omówionych wyżej

⁴⁶ Wątek recepcji idei Sartre’owskich powraca parę stron dalej: „Ale na to, żeby postuлаты Sartre’a z jego *Situations* mogły być rozumiane, trzeba by wpierw pojąć jego «wolność», to zaś wymagałoby przestudiowania siedmiuset stron jego *L'Être et le Néant* (nudziarstwo), ale *L'Être et le Néant*, będąc ontologią fenomenologiczną, wymaga znajomości Husserla, nie mówiąc już o Heglu, nie mówiąc już o Kancie... Zapytuję, ilu z tych, co tezy Sartra omawiali, odważyłoby się stanąć przed komisją egzaminacyjną?” (DIII, 59).

dziennikowych akapitów nie wyczerpuje się w garści złośliwości pod adresem być może najbardziej wpływowego filozofa tamtego czasu. Ta fikcyjna historyjka wygląda na osobliwy szkic biograficzny filozofii Jeana-Paula Sartre'a. Od podszytych wstrętem do ludzi i rzeczy resentymentów i mizantropii Roquentina, poprzez uznanie prymatu świadomości uwikłanej w relację z Innym w sztandarowym *Bycie i nicości*, po międzynarodowe uznanie samego Sartre'a. Ale i to nie wszystko, bo Gombrowicz zdaje się dzielić z Sartre'em i Roquentinem pewne idiosynkrazje. Scena z poczuć wstrętu do bliskości drugiego człowieka pojawia się wcześniej w opisie okoliczności podróży w zatłoczonym pociągu. Nadmiar ciał i bliskości okazuje się dla Gombrowicza nie do zniesienia („Ta morda o dziesięć centymetrów? Załamione, czerwone żrenice? Włoski na tym uchu? Nie chcę! Precz, nie będę wniknął w spierzchnięcia tej skóry! [...] Za dużo [...]” (DIII, 23–24)). To nie koniec, bo podobne odczucia wzbudza rozbrzmiewająca w pociągu dyskusja, co prowadzi do ostrej konkluzji na temat demografii. Po przyjeździe do Morón jest jeszcze gorzej. Po dobrych wspomnieniach nic nie zostało; to z kolei przywodzi na myśl schowane w kieszeni zaproszenie do Berlina i ewentualną wizytę w Polsce, co wydaje się z tych samych powodów bezsensowne. Gombrowicz wspomina:

Morón, które dawniej było przestronne, teraz jest spiętrzone, duszne, miejskie. Ilość! Idę na stację omnibusową, umieszczam siebie w kolejce, z narożnego baru – słodkawy smród, za mną i przede mną osoby, kuper i nochał, anemia i liszaj, jeden kupczyk drugiemu, że na trzy procent sto siedemdziesiąt pięć, baba babie że pięć trzydzieści, podróżowało [...]. Zwymiotowałem, a ten, co przede mną stał, spojrzał i nic, bo i cóż! Tłok. Ja znowu wymiotowałem i – nie wiem, czy nie przesadzam – jeszcze raz zwymiotowałem. [...] Po co? Miliony! Miliony! Miliony! Iluż zwymiotowało w tej samej chwili w Buneos Aires, ilu? Ze stu może w sumie, ze stu pięćdziesięciu? Więc po co dodawać jeden więcej wymiot?

(DIII, 25–26)

Zdaniem Michała P. Markowskiego ma tu chodzić wyłącznie o jeden rodzaj ciała – nie „ciała młodego i zbawionego, bo podległego oczarowaniu”, ale „ciała starego, zdeformowanego, mówiącego głosem śmierci. To pierwsze – *soma*, zostaje uwewnętrznione, drugie zaś – *sarks*, wyrzucone, wyklęte, zwymiotowane”⁴⁷. To paulińskie rozróżnienie jest interesujące, ale nie daje się w pełni odnieść do Gombrowicza, przynajmniej jeśli idzie o aluzję Sartre'owską. Podane przykłady jej nie potwierdzają, ponieważ idiosynkrazja Gombrowicza odnosi się do ciał w różnym wieku. Stosunek Gombrowicza do własnego – chorego i starzejącego się – ciała był złożony, można jednak

⁴⁷ M.P. Markowski, *op. cit.*, s. 394, 385.

wskazać kilka jego przedstawień, które mocno problematyzowałyby sugestie Markowskiego, przede wszystkim słynny fragment o „smudze cienia”, w którym pojawiają się ciało młode i życie „w promieniach łaski” (DI, 217), ale do przedstawienia ciała starego, naznaczonego śmiercią („wiedziałem, że wchodzę w śmierć, o, śmierć nieznaczną, delikatną i powolną, jeśli chcesz, ale w konanie... że ja sam jestem starzeniem się i żywą śmiercią, która udaje życie” [DI, 216]), womitalna aluzja nie pasuje wcale, bo wpisuje się w tradycyjny, homoseksualny topos starzejącego się estety („Wszelako pewnego dnia, przejrzawszy się dokładnie w lustrze, ujrzałem coś nowego na mej twarzy: subtelną sieć zmarszczek, wylaniającą się na czole i pod oczami, oraz w kącikach ust, jak wylania się pod działaniem chemikaliów złowroga treść niewinnego na pozór listu. Przeklęta moja twarz! Twarz moja zdradzała mnie, zdrada, zdrada, zdrada, zdrada! Czy suchość powietrza? Czy woda wapienna? Czy też po prostu nadszedł moment nieunikniony, w którym moje lata przebiły się przez kłamstwo mej młodzieńczej cery?” [DI, 216]).

A co do aluzji Sartre’owskiej, to Markowski idzie tu tropami wykładni autorstwa Denisa Holliera⁴⁸. Ta osobliwa idiosynkrazja, będąc oczywiście fobią, ma swoje – jeśli można tak powiedzieć – filozoficzne podstawy. U Sartre’a wszystko zaczyna się i kończy na geście separacji i odrzucenia. Począwszy od pierwszych filozoficznych rozpraw, dokonywał on osobliwie ambiwalentnej absolutyzacji zewnętrżności (tj. transcendencji, męskości) kosztem wewnętrzności (intymności, kobiecości), a także odrzucenia poza świadomość tego, co heterogeniczne i nieprzejrzyste, czyli rzeczy i ego, oraz wyzbycia się pokusy immanencji i fetyszyzmu wewnętrzności. Wbrew tradycyjnej epistemologii, wedle której poznanie to zawsze jakiś rodzaj asymilacji, dla Sartre’a rzeczywistość pozostaje nieprzyswajalna i nieprzetrawialna, bo jest czymś, co brudzi, kała i przeraża. To implikuje fundamentalny gest wyrzucenia, ekskrecji, ekspulsji, abiekcji (Holier pisze o „epistemologii mdłości” [„wiedzieć to nie jeść, ale wymiotować”] i „antropologicznym totalitaryzmie” wymierzonym w atomizację i analizę [w imię całości i syntezy]). Co było częścią krytyki psychoanalizy – stąd niechęć do niesamowitego (*à la* Brecht, Lacan, Freud), ale również nieakceptacja obcości w sobie, a także krytyka obcości i dystansu narracyjnego (na marginesie oceny *Obcego* Camusa), niezgoda na asymilację w kraju (kuriozalna krytyka emigranta Nabokova) oraz na brak komunikacji i solipsyzm (krytyka Becketta i Ionesco). Tak należy tłumaczyć obsesje Roquentina na tle abiektalności, przygodności i nadmiarowości, kreację powracającego do siebie Orestesa z *Much*, a także opór samego Sartre’a wobec „serialności”, wreszcie opisywane przez biografistów

⁴⁸ D. Hollier, *The Politics of Prose. Essay on Sartre*, Minneapolis 1986, s. 13–14, 112, 139–141.

jego swoisty ascetyzm, ucieczka od ja zakorzenionego w cielesności, abnegacja spraw ciała i materialności, wstręt do natury, ciała, nawet do seksu, a także jedzenia (w szczególności skorupiaków i ostryg)⁴⁹. Fobie Roquentina związane z nadmiarem zdają się mieć sporo wspólnego z dylematami bohaterów *Kosmosu*, ale to już opowieść na inną okazję⁵⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Barilli R., *Sartre i Camus w „Dzienniku”*, przeł. W. Krzemień, [w:] *Gombrowicz filozof*, wyb. i oprac. F.M. Catallucio, J. Ilg, Kraków 1991, s. 227–239.
- Barnes H.E., *Sartre’s ontology: The revealing and making of being*, [w:] *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. by Ch. Howells, Cambridge 1992.
- Bauer G.H., *Just Desserts*, [w:] *Sartre after Sartre*, ed. by F. Jameson, New Haven 1985.
- Berressem H., *Lines of Desire. Reading Gombrowicz’s Fiction with Lacan*, Evanston 1998.
- Bielecki M., *Literatura i lektura. O metaliterackich i metakrytycznych poglądach Witolda Gombrowicza*, Kraków 2004.
- Bielecki M., „Niewiadoma tedy Intencja”, czyli o tym, czego Gombrowicz chciał od Geneta, „Pamiętnik Literacki” 2023, z. 3.
- Bielecki M., *Śmierć psa, albo Heideggera i Gombrowicza dyskursy o ludziach i zwierzętach*, „Teksty Drugie” 2022, z. 4.
- Bielecki M., *Widma nowoczesności. „Ferdydurke” Witolda Gombrowicza*, Warszawa 2014.
- Catalano J.S., *Sartre’s Ontology from „Being and Nothingness” to „The Family Idiot”*, [w:] *Sartre Today. A Centenary Celebration*, ed. by A. van den Hoven, A. Leak, New York – Oxford 2005.
- Cieliczko M., *Przeciw empatii – Sartre i Gombrowicz, czyli jak filozofia i literatura wyprzedzają koncepcje naukowe*, „Argument. Biannual Philosophical Journal” 2014, nr 2.
- Culler J., *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań naukowych*, przeł. M.B. Fedewicz, [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000, s. 321–386.
- Daigle C., *Jean-Paul Sartre*, London – New York 2010.
- Daigle C., *The Ethics of Authenticity*, [w:] *Reading Sartre. On Phenomenology and Existentialism*, ed. by J. Webber, London – New York 2011.
- Derrida J., *O apokalipsie. O apokaliptycznym tonie przyjętym niedawno w filozofii. Nie, apokalipso, nie teraz!*, przeł. I. Boruszkowska, K. Wojtasik, posł. I. Boruszkowska, M. Koza, Kraków 2018.
- Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre*, ed. by J.S. Murphy, Pennsylvania 1999.
- Franczak J., *Rzecz o nierzeczywistości. „Mdłości” Jeana Paula Sartre’a i „Ferdydurke” Witolda Gombrowicza*, Kraków 2002.

⁴⁹ D. Kirsner, *Sartre and the Collective Neurosis of Our Time*, [w:] *Sartre after Sartre*, ed. cit., s. 208–209; R. Hayman, op. cit., s. 21–22. Przeciwno podobnie „ascetycznemu” czytaniu Sartre’a, śledząc m.in. wątki kulinarne, protestuje G.H. Bauer (*Just Desserts*, [w:] *Sartre after Sartre*, ed. cit., s. 3–14).

⁵⁰ Opowiadam ją w tekście *Udręka nadmiaru i niemocy. „Mdłości” i „Kosmos”*, „Pamiętnik Literacki” 2024, z. 4.

- Fretz L., *Individuality in Sartre's philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. by Ch. Howells, Cambridge 1992.
- Gall A., *Humanizm performatywny. Polemika z filozofią w praktyce literackiej Witolda Gombrowicza*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2011.
- Gardner S., *Sartre's „Being and Nothingness”. A Reader's Guide*, London – New York 2009.
- Gardner S., *The transcendental dimension of Sartre's philosophy*, [w:] *Reading Sartre. On Phenomenology and Existentialism*, ed. by J. Webber, London – New York 2011, s. 48–72.
- Goldthorpe R., *Understanding the committed writer*, [w:] *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. by Ch. Howells, Cambridge 1992.
- Gombrowicz R., *Gombrowicz w Argentynie. Świadectwa i dokumenty 1939–1963*, przeł. Z. Chądzyńska, A. Husarska, Kraków 2004.
- Gombrowicz R., *Gombrowicz w Europie. Świadectwa i dokumenty 1963–1969*, przeł. O. Hedemann, M. Ochab, J. Juryś, W. Karpiński, J. Jarzębski, tekst polskiego wydania przejrzał J. Jarzębski, Kraków 2002.
- Gombrowicz W., *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1986.
- Gombrowicz W., *Dziennik 1957–1961*, Kraków 1986.
- Gombrowicz W., *Dziennik 1961–1966*, Kraków 1986.
- Gombrowicz W., *Kronos*, wst. R. Gombrowicz, posł. J. Jarzębski, przypisy R. Gombrowicz, J. Jarzębski, K. Suchanow, Kraków 2013.
- Gombrowicz W., *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1939–1963*, przeł. I. Kania, Z. Chądzyńska, R. Kalicki, Kraków 1996.
- Gombrowicz W., *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1963–1969*, przeł. I. Kania, B. Baran, K. Bielas, F.M. Cataluccio, R. Kalicki, Z. Kruszyński, K. Lesman, Kraków 1997.
- Gombrowicz W., *Rozmowy z Dominikiem de Roux. Testament*, oprac. J. Margański, Kraków 2018.
- Gombrowicz W., *Wspomnienia polskie. Wędrowki po Argentynie*, Kraków 1996.
- Hayman R., *Sartre. A Life*, New York 1987.
- Hollier D., *The Politics of Prose. Essay on Sartre*, Minneapolis 1986.
- Howells Ch., *Conclusion: Sartre and the deconstruction of the subject*, [w:] *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. by Ch. Howells, Cambridge 1992.
- Jameson F., *Introduction*, [w:] *Sartre after Sartre*, ed. by F. Jameson, New Haven 1985, s. VII.
- Jarzębski J., *Gra w Gombrowicza*, Warszawa 1982.
- Jerzy Giedroyc – Witold Gombrowicz. *Listy 1950–1969*, wyb., oprac. i wst. A.S. Kowalczyk, Warszawa 2006.
- Jopling D.A., *Sartre's moral psychology*, [w:] *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. by Ch. Howells, Cambridge 1992.
- Kirsner D., *Sartre and the Collective Neurosis of Our Time*, [w:] *Sartre after Sartre*, ed. by F. Jameson, New Haven 1985.
- Kowalska M., *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Warszawa 1997.
- Longinović T.Z., *Ja, Witold Gombrowicz. Poniżenie a potęga pisania w „Testamencie”*, [w:] *Grymasy Gombrowicza. W kręgu problemów modernizmu, społeczno-kulturo-*

- wej roli płci i tożsamości narodowej, red. E. Płonowska-Ziarek, przeł. J. Margański, Kraków 2001.
- Margański J., *Poetyka spojrzenia w „Iwonie, księżniczce Burgunda” Witolda Gombrowicza*, [w:] *Gombrowicze*, red. B. Żynis, Słupsk 2006, s. 107–129.
- Markowski M.P., *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*, Kraków 2004.
- Martinot S., *The Sartrean Account of the Look as a Theory of Dialogue*, [w:] *Sartre Today. A Centenary Celebration*, ed. by A. van den Hoven, A. Leak, New York – Oxford 2005.
- Maurin M., *Une apocalypse bouffonne*, „Les Lettres Nouvelles” 1959, 18 marca.
- McBride W.L., *Sartre’s Political Theory*, Bloomington–Indianapolis 1991.
- Mitchell D., *Sartre, Nietzsche and Non-Humanist Existentialism*, Cham 2020.
- Mrożek S., *Dziennik 1962–1969*, t. 1, Kraków 2010.
- Santoni E., *Sartre on Violence. Curiously ambivalent*, Pennsylvania 2003.
- Sartre J.-P., *Baudelaire*, przeł. K. Jarosz, Kraków 2007.
- Sartre J.-P., *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, posł. P. Mróz, Kraków 2007.
- Sartre J.-P., *Critique of Dialectical Reason. Theory of Practical Ensembles*, vol. I, trans. by A. Sheridan-Smith, ed. by J. Rée, foreword by F. Jameson, London – New York 2004.
- Sartre J.-P., *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, wyb. A. Tatar-kiewicz, przeł. J. Lalewicz, wst. T.M. Jaroszewski, Warszawa 1968.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998.
- Sartre J.-P., *Idiota w rodzinie. Wybór tekstów z nieukończonej monografii*, wyb. W. Sadowski, przeł. J. Waczków, Gdańsk 2000.
- Sartre J.-P., *Life/Situations. Essays Written and Spoken*, transl. by P. Auster, L. Davis, New York 1977.
- Sartre J.-P., *Notebooks for an Ethics*, trans. by D. Pellauer, Chicago 1992.
- Sartre J.P., *Posłowie*, [w:] F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, przedm. E. Reklajtis, Warszawa 1985.
- Sartre J.-P., *Przy drzwiach zamkniętych*, [w:] *Dramaty*, przeł. J. Lisowski, J. Kott, Warszawa 1956.
- Sartre J.-P., *Rozważania o kwestii żydowskiej*, przeł. i przedm. J. Lisowski, Łódź 1992.
- Sartre J.-P., *Situations IX. Mélanges*, Paris 1972.
- Sartre J.-P., *Święty Genet. Aktor i męczennik*, przeł. K. Jarosz, Gdańsk 2010.
- Sartre J.-P., *The Itinerary of a Thought*, „New Left Review” 1969, nr 58, [przedr. w:] *Between Existentialism and Marxism*, trans. by J. Matthews, London – New York 2008.
- Sartre J.-P., *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, przeł. U. Idziak, przekł. przejrzeni. T. Gadacz, W. Starzyński, posł. T. Gadacz, Warszawa 2006.
- Sartre J.-P., Lévy B., *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, przeł. H. Puszko, Warszawa 1996.
- Schulz B., *Ferdynand*, [w:] *Szkice krytyczne*, koncepcja edytorska W. Bolecki, komentarze i przypisy M. Wójcik, oprac. językowe P. Sitkiewicz, Gdańsk 2017, s. 141–149.
- Siedlecka J., *Jaśnie panicz*, Warszawa 1997.
- Suhl B., *Jean-Paul Sartre: The Philosopher as a Literary Critic*, New York – London 1970.
- Sulej D., *„Kosmos” jako gabinet luster. Psychomachia Witolda Gombrowicza*, Kraków 2015.
- Świdorski B., *Czepiam się Kierkegaarda*, Warszawa 2015, s. 181–184.

Thody Ph., *Jean-Paul Sartre. A Literary and Political Study*, London 1964.
Warchała M., *Autentyczność i nowoczesność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda*,
Kraków 2006.
Zahavi D., *Shame and the exposed self*, [w:] *Reading Sartre. On Phenomenology and
Existentialism*, ed. by J. Webber, London – New York 2011, s. 211–226.

Marian Bielecki – dr hab., prof. UW, literaturoznawca. Zajmuje się teorią i historią literatury, w szczególności twórczością Witolda Gombrowicza. Ostatnio wydał książki: *Widma nowoczesności. „Ferdynand” Witolda Gombrowicza* (Warszawa 2014), *Gombrowicziady. Reaktywacja* (Warszawa 2020) oraz *Paralele i parantele. Witold Gombrowicz i literatura światowa* (Warszawa 2024). ORCID: 0000-0003-2490-0823. Adres e-mail: <marian.bielecki@uwr.edu.pl>.

Marian Bielecki – dr hab., prof. UW, Literary Scholar. He deals with the theory and history of literature, in particular the works of Witold Gombrowicz. He recently published the books *Widma nowoczesności. „Ferdynand” Witolda Gombrowicza* (Warsaw 2014), *Gombrowicziady. Reaktywacja* (Warsaw 2020) and *Paralele i parantele. Witold Gombrowicz i literatura światowa* (Warsaw 2024). ORCID: 0000-0003-2490-0823. E-mail address: <marian.bielecki@uwr.edu.pl>.

