



# Wolny w Buchenwaldzie Ślady Sartre’owskiej fenomenologii egzystencjalnej w *Wielkiej podróży* Jorge Semprúna

J.-P. Sartre’s Existential Ontology in J. Semprún’s *The Long Voyage*

**Abstract:** The aim of the article is a new reading of the most famous novel by the French-Spanish author Jorge Semprún entitled *The Long Voyage* in terms of the philosophical concepts contained in Jean-Paul Sartre’s *Being and Nothingness*. As I would like to show, in his novel about the experience of deportation, Semprún is inspired not only – as has been pointed out many times – by Marxist ideology, but also by the ideas of the French existentialist which he critically combines and transforms. Drawing on these ideas, the author of *The Long Voyage* creates a multi-level autobiographical narrative about the search for freedom and about authentic existence of a man whose life was marked by the experience of the war and his detention in a concentration camp.

**Keywords:** Semprún, deportation, Nazi German camps, existentialism, Sartre

*nigdy nie byliśmy bardziej  
wolni niż podczas okupacji*  
Jean-Paul Sartre, *Situations III*<sup>F</sup>

*Wielka podróż* jako nowatorska powieść testimonialna

Jorge Semprún uznawany jest za jednego z kluczowych autorów nurtu literatury obozowej we Francji<sup>2</sup>. Pomimo iż jego twórczość stanowiła przedmiot wielokrotnych

1. Jean-Paul Sartre, “La République du silence”, w: *Situations III* (Paryż: Gaillimard, 1949), 11 [tu i dalej, jeśli nie wskazano inaczej, tłumaczenie własne].

2. Semprún wymieniany jest zwykle jako jeden z głównych autorów literackich świadectw obozów nazistowskich, piszących w języku francuskim obok Davida Rousseta, Roberta Antelme’a, Charlotte Delbo oraz Eliego Wiesela; por. np. rozdział poświęcony literaturze byłych więźniów obozów nazistowskich w *Histoire de la littérature française du XX<sup>e</sup>. Tome II – après 1940*, red. Michèle Tournet (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008), 155–167

i szerokich studiów prowadzonych przez badaczy w krajach zachodnich<sup>3</sup>, jego utwory są w Polsce relatywnie słabo znane i przebadane. Dotychczas przetłumaczono jedynie trzy z nich (*Wielka podróż*, *Omdlenie*, *Odpowiedni trup*<sup>4</sup>) z bogatej twórczości tego hiszpańsko-francuskiego autora<sup>5</sup>.

Złożona struktura formalna, intertekstualność, a także specyficzna perspektywa opisu doświadczeń koncentracyjnych sprawiają, że debiutancka powieść Semprúna wydana w 1963 roku stanowi jedno z najbardziej oryginalnych dzieł w historii rozwoju francuskiej prozy testimonialnej. Stąd też tytułem wstępu do dalszych rozważań rozpocznę od scharakteryzowania tego utworu z perspektywy nowatorskich, wyróżniających ją na tle wcześniejszej prozy obozowej, rozwiązań literackich, aby następnie zaproponować jego nowe odczytanie w kontekście zawartych w nim nawiązań do fenomenologii egzystencjalnej Sartre'a. Zadaniem niniejszej publikacji jest bowiem przeanalizowanie oddziaływania niektórych myśli i wątków wczesnej filozofii autora *Bytu i nicości*<sup>6</sup> na struktury światopoglądowe wpisane przez Semprúna w jego debiutancką powieść. Kluczowymi kategoriami, wokół których będą się toczyły niniejsze rozważania, są dwa pojęcia z zakresu filozofii Sartre'a: spojrzenie i wolność (autentyczna). Jak pragnę wykazać, są one również centralnymi kategoriami w ramach ideologii wyrażonej w *Wielkiej podróży*.

Nowatorstwo Semprúna przejawia się bez wątpienia w sposobie ukazywania przezeń własnych doświadczeń obozowych w utworze. Nie dąży on w nim bowiem do stworzenia syntetycznego opisu rzeczywistości koncentracyjnej, lecz – na poziomie diegetycznym<sup>7</sup> – zdaje wyłącznie relację z przebiegu dwóch ostatnich dni spędzonych w zamkniętym wagonie towarowym przez Gérarda (będącego powieściowym *alter ego* autora), należącego do grupy około osiemdziesięciu

---

3. Por. np. *A Critical Companion to Jorge Semprún*, red. O. Ferrán, G. Herrmann (New York: Palgrave Macmillan, 2014); Françoise Nicoladzé, *La deuxième vie de Jorge Semprún. Une écriture tressée aux spirales de l'histoire* (Paris: Climats, 1998); Daniela Omlor, *Jorge Semprún. Memory's long voyage* (Bern: Peter Lang, 2014).

4. Jorge Semprún, *Wielka podróż*, przeł. Krystyna Dolatowska (Warszawa: PIW, 1964); Jorge Semprún, *Omdlenie*, przeł. Krystyna Dolatowska (Warszawa: PIW, 1969); Jorge Semprún, *Odpowiedni trup*, przeł. Maryna Ochab (Warszawa: Czytelnik, 2002).

5. Badacze dzielą ją na cztery cykle: (1) korpus buchenwaldzki, (2) wspomnienia o tematyce politycznej, (3) powieści, których głównym tematem nie jest obóz, oraz (4) wspomnienia o życiu przed Buchenwaldem (*Adieu, viveclarté!*). Na korpus buchenwaldzki składają się: *Wielka podróż* (1963), *Omdlenie* (1967), *Quel beau dimanche!* (1980), *L'Écriture ou la vie* (1994), *Odpowiedni trup* (2001) oraz *Exercices de survie* (2012). Zob. Ofelia Ferrán, Gina Herrmann, "Introduction", w: *A Critical Companion*, 12.

6. Jean-Paul Sartre, *Byt i nicosc. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. Jan Kiełbasa i inni (Kraków: Zielona Sowa, 2007).

7. Odwołując się do narratologicznego pojęcia, oznaczającego właściwą "rzeczywistość czasoprzestrzenną narracji" z pracy: Gérard Genette, *Figures III* (Paris: Seuil, 1972), 48.

więźniów politycznych konwojowanych z obozu przejściowego w Compiègne do Buchenwaldu.

Z punktu widzenia struktury gatunkowej *Wielka podróż* jest pierwszym francuskojęzycznym utworem w nurcie prozy testimonialnej, w ramach której autor-świadek programowo łączy elementy faktograficzne z fikcją literacką<sup>8</sup> (m.in. wprowadzając do powieści fikcjonalną postać przyjaciela poznanego w konwoju – chłopaka z Semur). Semprún tworzy świadectwo o charakterze hybrydy tekstu literackiego z dokumentem osobistym, wpisujące się w ramy “autofikcji”<sup>9</sup>, które ma funkcjonować w obiegu czytelnickim jako utwór artystyczny, czyli dzieło o charakterze estetycznym<sup>10</sup>, a nie ściśle dokumentarym.

Celem autora nie jest bowiem ukazanie prawdy faktograficznej, jak miało to miejsce w przypadku autorów wcześniejszych świadectw (np. w *Les jours de notre mort* Davida Rousseta<sup>11</sup> czy *L'Espèce humaine* Roberta Antelme'a<sup>12</sup>), którzy odżegnywali się od literackości i fabulacji<sup>13</sup>, lecz wyrażenia “prawdy osobistego doświadczenia”, czemu najlepiej służyć może, w jego ocenie, medium powieściowe. Obecność w świadectwie literackim środków i narzędzi powieściowych, a więc i fikcjonalności, jest według Semprúna tyleż konieczna, co nieuchronna, zarówno dla jakości przekazu, jego wiarygodności, jak też i retorycznego oddziaływania<sup>14</sup>.

---

8. Colin Davis, *Traces of War. Interpreting Ethics and Trauma in Twentieth-Century French Writing* (Liverpool: Liverpool University Press, 2017), 170.

9. W *Wielkiej podróży*, tak jak w powieściach autofikcjonalnych, mamy do czynienia, jak pisze twórca pojęcia Serge Doubrovsky, z “fikcją o wydarzeniach i faktach ściśle rzeczywistych” [cyt. za: Jerzy Lis, *Obrzeża autobiografii. O współczesnym piarstwie autofikcyjnym we Francji* (Poznań: WN UAM, 2006), 19]. *Wielka podróż*, podobnie jak powieści autofikcjonalne, cechuje się typową dla autobiografii tożsamością imienia własnego autora, narratora i bohatera, zawierając jednocześnie elementy fikcjonalne, stanowiące świadomy produkt inwencji autora. Por. Anna Turczyn, “Autofikcja, czyli autobiografia psychopolifoniczna”, *Teksty Drugie* 1/2 (2007), 205.

10. W *L'Écriture ou la vie* Semprún pisze: “nie chcę prostego świadectwa. W pierwszej kolejności chcę uniknąć, oszczędzić sobie, wyliczania cierpień i koszmarów. [...] Potrzebuję narracji, która tworzona była z mojego doświadczenia, ale je przekraczającej, zdolnej pomieścić wyobrażone, fikcję. [...] Fikcję, która objaśniałaby, tak jak prawda, oczywiście. Która pomogłaby rzeczywistości wydawać się realną, prawdzie prawdopodobną.” – Jorge Semprún, *L'Écriture ou la vie* (Paris: Gaillimard, 1994), 217.

11. David Rousset, *Les jours de notre mort* (Paris: Éditions du Pavois, 1947).

12. Robert Antelme, *L'Espèce humaine* (Paris: La Citéuniverselle, 1947).

13. David Rousset na przykład wstępuje do *Les jours de notre mort* zaznacza że “fabulacja nie występuje w niniejszej pracy” – David Rousset, *Les jours de notre mort* (Paris: Hachette, 2005), 9.

14. Semprún zdaje sobie sprawę z faktu, że, jak pisze Razinsky: “chęć odbiorcy, by wysłuchać opowieści, nie jest z góry dana. Ma ograniczenia i możliwości, i autor musi dostosować swoją opowieść do niego, by być wysłuchanym, wydarzenia muszą zostać powiedziane w szczególnie sposób. Więc fikcja jest kompromisem, który trzeba uczynić, jeśli w ogóle chce się mieć odbiorców” – Liran Razinsky, “Editor’s Preface: Writing and Life, Literature and History: On Jorge Semprún”, *Yale French Studies* 129 (2016), 19.

Wbrew bowiem założeniom wielu autorów pierwszej fali świadectw we Francji, jak słusznie stwierdza Georges Perec: “fakty nie mówią same za siebie”, lecz zawsze wymagają specyficznej formy reprezentacji, by mogły w pełni “przemówić”<sup>15</sup>.

Według Semprúna świadectwo literackie nie może posiadać całkowicie obiektywnego charakteru, będąc zawsze wyrazem subiektywnych doświadczeń jednostki. Stąd też *Wielka podróż* ukazuje drogę do obozu z perspektywy stojącego w centrum opowieści narratora, który jest nie tyle przedstawicielem wszystkich więźniów, dzielającym ich powszechny los, ile postacią mającą własną biografię oraz niepowtarzalny sposób przeżywania i postrzegania swoich doświadczeń. Semprún zrywa z ujmowaniem doświadczenia obozowego w ramach perspektywy zbiorowej, ograniczając używanie zaimków zbiorowych (*on, nous*), powszechnie stosowanych przez autorów wcześniejszych (wspomniani: Rousset i Antelme). Pobyt w Buchenwaldzie przedstawiany jest jako jeden z elementów biografii narratora – zarówno przed, jak i poobozowej – zaś tym, co interesuje autora, jest ukazanie przemian jego świadomości i stosunku wobec własnych doświadczeń na różnych etapach jego życia.

Kolejnym nowatorskim zabiegiem zastosowanym przez Semprúna jest zerwanie ze strukturą chronologiczną prezentacji wydarzeń, które w *Wielkiej podróży* ukazywane są z perspektywy wewnętrznego czasu psychologicznego narratora, czyli w takim porządku, w jakim pojawiają się w jego świadomości w toku prowadzenia narracji. Struktura temporalna powieści ma oddawać fragmentaryczny i niespójny charakter jego straumatyzowanej pamięci. Utwór składa się więc z pozornie nieuporządkowanych scen, połączonych na zasadzie luźnych asocjacji, zaś narracja, prowadzona z perspektywy więźnia konwojowanego w wagonie towarowym (stanowiącym, jak słusznie wskazywał Bernard Bessière, “jądro” diegezy)<sup>16</sup>, przerywana jest dygresjami, reminiscencjami oraz antycypacjami<sup>17</sup>, ukazując meandry jego labiryntycznej pamięci. Autor przeplata strukturę kolistego czasu wspomnień<sup>18</sup> z linearnym czasem wydarzeń na poziomie

---

15. Georges Perec, “Robert Antelme ou la vérité de la littérature”, w: Robert Antelme, *Textes inédits sur L'Espèce humaine. Essais et témoignages* (Paris: Gallimard, 1996), 177.

16. Bernard Bessière, “Sur le chemin de Buchenwald. Semprún, la littérature et la musique”, *Cahiers d'études romanes* 33 (2016), 75.

17. Jak pisze Liram Razinsky, w trakcie lektury *Wielkiej podróży* “czytelnik wchodzi na rollercoaster opisów mających charakter antycypacji i retrospekcji, których lokalizacja czasowa pozostaje niejasna” – Razinsky, *Editor's Preface*, 6–7.

18. Semprún, tworząc narrację opartą na cyrkularnym czasie psychologicznym, jak pisze De Koven Ezrahi, “zatrzymuje Holocaust w wiecznym teraz” – Sidra De Koven Ezrahi, *By Words Alone. The Holocaust in Literature*, przekł. Alfred Kazin (Chicago: University Press of Chicago, 1980), 168. Jak wskazuje z kolei Langer, w psychice bohatera “przeszłość i terażniejszość zlewają się w niekończącą się terażniejszość” – Lawrence L. Langer, *The Holocaust and the Literary Imagination* (New Haven: Yale University, 1975), 314.

diegezy. Wspomnienia narratora krążą wokół przestrzeni obozu (który, co istotne, jest ukazywany w utworze wyłącznie w kilku niepowiązanych ze sobą scenach i obrazach), stanowiącego swoiste “puste jądro” opowiadanej historii (narracja linearna kończy się przed bramami obozu) oraz jego pamięci. To właśnie kategoria pamięci, a nie zdarzenia, zajmuje w tekście miejsce centralne.

Oryginalność Semprúna na tle wcześniejszej produkcji testimonialnej polega również na świadomym zastosowaniu licznych nawiązań intertekstualnych na różnych poziomach tekstu. Autor odnosi się zarówno do dzieł literackich (czego wyraźnie unikali autorzy pierwszej fali – wspomniani już Rousset i Antelme), filozoficznych i malarskich (obrazy Giotta i Vermeera) oraz dzieł kultury popularnej (np. piosenek). W kwestii nawiązań formalnych wskazać należy *opus magnum* Prousta<sup>19</sup> (parafrazowane także w utworze<sup>20</sup>) oraz “nową powieść”<sup>21</sup>. Ideowo natomiast *Wielka podróż* zanurzona jest w światopoglądzie marksistowskim<sup>22</sup> oraz egzystencjalizmie Sartre’owskim. O ile zagadnienie wpływu marksizmu na reprezentację doświadczenia obozowego w *Wielkiej podróży* było już przedmiotem badań<sup>23</sup>, o tyle związki utworu z egzystencjalizmem, wskazywane niekiedy przez badaczy<sup>24</sup>, nie doczekały się szerszego opracowania, pomimo ich kluczowego znaczenia dla jego wymowy. Pragnąc wypełnić tę lukę, zamierzam wskazać na krytyczny charakter tych związków oraz sposób, w jaki koncepcje Sartre’owskie są interpretowane i przekształcane w tej powieści.

---

19. Zob. Annelies Schulte-Nordholt, “La sonette du jardin de Combray dans Semprún, *Le grand voyage*”, *Relief*, 7, 2 (2013), 97–106; Peter Egri, *Survie et la réinterprétation de la forme proustienne. Proust-Déry-Semprún* (Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem, 1969), 139–168.

20. Semprún-Gérard trawestuje słynną, początkową scenę cyklu: Semprún, *Wielka podróż*, 75.

21. Jak wskazuje Colin Davis: “W momencie publikacji w 1963 roku *Wielka podróż* uznana została za pierwszy utwór mówiący o obozach przy zastosowaniu wyszukanej formy literackiej, czerpiącej z Prousta sposób traktowania pamięci, nowoczesnego strumienia świadomości i nieliniowej narracji używanej przez autorów z kręgu ‘Nowej powieści’”; Davis, *Traces of War*, 170.

22. Semprún od końca lat trzydziestych XX wieku do 1965 roku był aktywnym działaczem partii komunistycznej, najpierw we Francji, dokąd emigrował wraz rodziną z Hiszpanii w 1936 roku, następnie po wyzwoleniu z obozu, pełniąc wysoką funkcję w ramach komunistycznego podziemia antyfrankistowskiego w swojej ojczyźnie, dokąd *in cognito* powracał wielokrotnie, by rozbudowywać struktury partyjne. Trzeba niemniej zaznaczyć, że *Wielka podróż* pisana była w latach 1957–1962 (przy czym pierwszy szkic utworu powstał zaraz po wojnie), czyli w okresie, w którym wiara Semprúna w radziecką wizję socjalizmu i partię komunistyczną wciąż pozostawała silna, choć już wówczas zauważalne stały się objawy jego kryzysu światopoglądowego; por.: Carol L. Bernstein, “Semprún, Philosophy and the Texture of Literature”, w: *A Critical Companion to*, 111.

23. Zob. np. Bernstein, “Semprún, Philosophy and the Texture of Literature”, 107–124.

24. Na problem ten wskazywał (choć wyłącznie na podstawie utworu *L’Écriture ou la vie*) Erin Dorfman. Zob. Erin Dorfman, “In Search of the Lost Gaze”, *Yale French Studies* 129 (2016), 57.

## Ja wobec spojrzenia innego

Trzeba wstępnie zaznaczyć, iż Semprún podchodzi do koncepcji wczesnego Sartre'a w sposób daleki od ortodoksji i wyraźnie polemiczny, tyleż inspirując się myślą zawartą w *Bycie i nicości*, co prowadząc z nią krytyczny dialog. Autor *Wielkiej podróży* stwarza w ramach utworu przestrzeń wymiany światopoglądowej z filozofem, dążąc do rozwiązania niektórych aporii zawartych w jego dziele.

Rozpocznę od analizy pierwszego “śladu” Sartre'owskiego w *Wielkiej podróży*, czyli koncepcji spojrzenia i relacji ja–inny. W *Bycie i nicości* francuski filozof zakładał, że spojrzenie jest faktycznym sposobem, w jaki człowiek nawiązuje relacje i poznaje innego, jako że ludzkie świadomości są w swojej istocie wzajemnie dla siebie niepoznawalne. Jak stwierdził: “każdy z nas istnieje we właściwej sobie immanencji, czyli w granicach swojej wewnętrzności”<sup>25</sup>, natomiast drugi człowiek “dany jest nam zawsze nie jako byt ‘dla siebie’ (*l'être pour soi*) w swoim wewnętrznym przeżywaniu podmiotowości, lecz jako ‘byt dla drugiego’ (*l'être pour autrui*), jako byt uchwytny przez spojrzenie innego człowieka”<sup>26</sup>. Zgodnie z tym poglądem ucieleśnione świadomości w akcie wymiany spojrzeń narzucają sobie pewną formę tożsamości, czyli niejako określają i przypisują sobie nawzajem – tak jak przedmiotom – zestawy stałych cech. Wobec tego, jak wskazuje Jaroszewski: “istotą stosunku między dwoma świadomościami jest [...] nie współzycie, *l'être avec*, Heideggerowskie *mit sein*, lecz zagrożenie podmiotowości, konflikt”<sup>27</sup>. Obydwie świadomości dążą bowiem do uznania własnej podmiotowości przez tę drugą, czego konsekwencją jest reifikacja jednej z nich. Relacja dwóch podmiotów polega zatem na wzajemnej negacji i próbach zawłaszczenia drugiego, co skutkuje ograniczeniem wolności i możliwości każdego z nich; jak dosadnie stwierdza Sartre: “inny to skryta śmierć moich możliwości”<sup>28</sup>. Stąd też wszelkie doświadczenie wspólnotowości (swoistego “my”) – kluczowe w dziele Semprúna – może mieć wyłącznie charakter momentalny i sytuacyjny. Według filozofa wspólnota może zaistnieć wyłącznie w dwóch formach: w sposób zapośredniczony poprzez spojrzenie trzeciego podmiotu, które konstytuuje mnie i innego jako grupę bądź też w momencie, gdy dana zbiorowość kierowana jest wspólnym celem.

Semprún w *Wielkiej podróży* zdaje się dostarczać ilustracji powyższych koncepcji, jednocześnie z nimi polemizując. Pisarz kilkakrotnie ukazuje sytuacje, w których poczucie wspólnotowości – bycia niejako jednym zbiorowym pod-

---

25. Jean-Paul Sartre, *Byt i nicość*, 303.

26. Tadeusz M. Jaroszewski, “Filozofia egzystencji a etyka sytuacyjna Jean Paul Sartre'a”, w: *Etyka* 7 (1970), 56.

27. Jaroszewski, “Filozofia egzystencji”, 56.

28. Sartre, *Byt i nicość*, 340.

miotem – wytwarza się pod wpływem spojrzenia zewnętrznych świadków. Kiedy spoglądają na Gérarda i jego współtowarzyszy, zaczyna on ujmować siebie jako część wspólnoty więźniów, rozpadającej się wprawdzie w przestrzeni wagonu na jednostki konkurujące w walce o przetrwanie, ulegającej jednak ponownej konsolidacji pod wpływem spojrzenia trzeciego.

Pod wpływem wymiany wzrokowej, jaka dokonuje się między niemieckimi cywilami i więźniami w czasie postoju konwoju na jednej ze stacji w Rzeszy, narrator zaczyna się zastanawiać, jaki obraz partyzantów, jako swoistego “my-dla-innego”, stwarza się w oczach ich ideowych wrogów:

– Zastanawiam się, co te szkopy myślą o nas, jak nas widzą – powiedział chłopak z Semur. Patrzy na ten niemiecki dworzec, na tych niemieckich strażników, na tych ciekawskich Niemców poważnym wzrokiem. Istotnie rzecz warta jest rozważenia. [...] Tym, czym jesteśmy, będziemy nadal, jakiegokolwiek będzie spojrzenie, którym obejmują nas ci Niemieccy gapie. W końcu jednak jesteśmy także i tym, co oni w nas widzą. Nie możemy całkowicie lekceważyć ich spojrzenia, ono odkrywa nas także, wydobywa także to, czym możemy być. [...].

– uważają nas pewnie za bandytów, za terrorystów – mówię do chłopaka z Semur

– w pewnym sensie – odpowiada – nie myślą się całkiem

– Dzięki Bogu – rzucam<sup>29</sup>.

W powyższej scenie narrator dokonuje samouchwycenia siebie jako “ja” w sposób zapośredniczony przez spojrzenie innego, podobnie jak czyni to podmiot w koncepcji Sartre’a, który pisał: “potrzebuję innego, aby w pełni uchwycić wszystkie struktury mojego bytu; tak oto byt-dla-siebie odsyła do bytu-dla-innego”<sup>30</sup>. Spotkanie więźniów z ich antagonistami, ich absolutnym (a zarazem koniecznym) innym, jakim są Niemcy, to moment, w którym tożsamość Gérarda i jego współtowarzyszy, jako wrogów hitleryzmu, ulega ponownemu ukonstytuowaniu i potwierdzeniu.

Jak wskazywał Sartre, obraz swojego “ja”, taki jaki wytwarza się w świadomości innego, nie jest dla mnie dostępny, niemniej podmiot nie ustaje w tworzeniu fantazmatycznych wizerunków siebie widzianego oczami drugiego. Taki obraz wytwarza w swojej świadomości narrator *Wielkiej podróży*, projektując sobie wyobrażenie, zgodnie z którym więźniowie (a więc i on sam) mieliby stanowić w oczach Niemców budzących trwogę i zagrażających ich egzystencji bandytów. Przerażenie, jakie mieliby odczuwać Niemcy na widok więźniów, pozwala Gérardowi na pielęgnowanie poczucia, że on i jego współtowarzysze

---

29. Semprún, *Wielka podróż*, 139.

30. Sartre, *Byt i nicłość*, 289.

zajmują rolę podmiotową w toczącej się między nimi grze spojrzeń i świadomości. Nienawistny wzrok Niemców sprawia, iż narrator, dążący przez większą część drogi w konwoju do zdystansowania się wobec swojej sytuacji poprzez ucieczkę we wspomnienia i rozmyślania, ustanawia siebie na powrót jako część wspólnoty partyzantów. Przepelnione lękiem spojrzenia hitlerowców mają potwierdzać słuszność wyborów ideowych dokonanych przez narratora i jego kamratów, którzy paradoksalnie, w przeciwieństwie do pozornie tylko wolnych Niemców, są ludźmi (idąc za pojęciowością Sartre'a) autentycznie wolnymi, do czego jeszcze powrócę.

Wyobrażenia Gérarda odnośnie do jego nadrzędnej pozycji w starciu moralnym z nazistami ulegają szybkiej weryfikacji w momencie, gdy grupa jego współtowarzyszy z innego wagonu, pozbawiona wcześniej odzieży za próbę ucieczki, zostaje zmuszona do opuszczenia pociągu na stacji w jednym z niemieckich miast:

W chwili gdy mamy wsiadać z powrotem do wagonu, słyszymy głośnie gwizdy, ostre śmiechy, okrzyki. [...] Na dworzec wkroczyła grupa niemieckich cywilów. [...] Śmieją się do łez, wymachują rękami, kobiety gulgoczą histerycznie. Szukamy przyczyny tego ich podniecenia. [...] Bo goście z drugiego wagonu są zupełnie nadzy. Wyskakują szybko z wagonu, usiłując osłonić się rękami, goli jak ich Pan Bóg stworzył.

Niemcy mają świetną zabawę. Zwłaszcza cywile. Kobiety podchodzą bliżej, żeby obejrzeć to przedstawienie, tych gołych mężczyzn biegających po peronie, groteskowych, i gulgoczą coraz głośniej<sup>31</sup>.

Obnażenie cielesnej nagości więźniów całkowicie odwraca relacje między nimi i spoglądającymi na nich Niemcami. Partyzanci zostają niejako "wrzuceni" w ciało, gdy ich nagość staje się obiektem spostrzeżenia postronnych obserwatorów – innych, którzy niejako "gwałcą ją swoim spojrzeniem" – stąd też narrator, będący częścią tej grupy i z nią utożsamiony, zmuszony jest zmierzyć się z uczuciem moralnego i egzystencjalnego wstydu. Cieleśność człowieka, w momencie jej obnażenia i wystawienia na publiczne spojrzenie, staje się narzędziem zanegowania jego podmiotowości i upodlenia wartości, które reprezentuje. Stąd też, kiedy nadzy współtowarzysze opuszczają wagon, aby otrzymać posiłek, towarzyszące tej sytuacji spojrzenia Niemców nie wywołują w Gérardzie odczuwanej dotąd dumy, lecz dojmujący wstyd.

Duma i wstyd stanowią, co trzeba zaznaczyć, kolejną parę terminów z aparatu pojęciowego, jakim posługuje się Sartre w *Bycie i nicości*. Są to dwa skrajne sposoby przejawiania się reakcji na spojrzenie innego. O ile odczucie dumy wiąże

---

31. Semprún, *Wielka podróż*, 145.



się z sytuacją narzucenia własnej podmiotowości drugiemu, o tyle wstyd – odwrotnie, stanowi doświadczenie obnażenia własnego istnienia jako materialnego przedmiotu. Jak wskazuje Marek Zaleski, zgodnie z myślą autora *Mdłości*:

nasza świadomość czuje się poniżona nagłym przypomnieniem, że jest przecież także zakładniczką ciała. We wstydzie jestem dla innego materialnym przedmiotem, on staje się podmiotem, który go widzi. Jestem zakładnikiem jego spojrzenia i własnej cielesności<sup>32</sup>.

Trzeba jednak zaznaczyć, że w filozofii Sartre'a wstyd rozumiany jest jako kategoria ontologiczna, stanowi pierwotną reakcję człowieka na odkrycie jego cielesnej materialności przez spojrzenie innego, zaś Semprún sprowadza tę kategorię o charakterze metafizycznym (podobnie jak szereg innych), w sposób nie do końca zgodny z zamysłem autora *Muru*, do relacji i praktyk na płaszczyźnie społecznej.

Obnażeni więźniowie przestają stanowić byt mogący wywoływać szacunek czy lęk w świadomości Niemców, stając się w ich oczach zbiorem bezbronných odpodmiotowionych ciał, absurdalnych w swoim biologiczno-fizjologicznym istnieniu. Ostatecznie to naziści zajmują pozycję podmiotową w starciu świadomości ze swoimi wrogami. Gérard zmuszony jest tym samym do ponownego przetworzenia obrazu siebie, jaki rzutował na świadomość obserwujących więźniów Niemców, czyli podmiotowego innego. Gdy sytuacja i system relacji uległy zmianie, inny – jak wyjaśnia autor *Dróg wolności* – po raz kolejny “nie tylko odsłonił przede mną to, kim jestem, ale także ukonstytuował mnie wręcz jako nowy rodzaj bytu, który winien być scharakteryzowany przy pomocy nowych określeń”<sup>33</sup>. Gérard postrzega antagonizm między więźniami i nazistami jako symetryczny, będący konfliktem dwóch równych sobie podmiotowości i wolności. Ten stan równowagi zostaje zanegowany, gdy wraz z obnażeniem ciał mężczyzn, a tym samym ich odpodmiotowaniem, idee, które mieli sobą reprezentować, ulegają poniżeniu:

Dopóki ci Niemcy na stacji, za szybami poczekalni, widzieli w nas bandytów, terrorystów, wszystko było w porządku. [...] Istotny był właśnie ten nieodwołalny charakter naszych stosunków, fakt, że stanowimy – oni i my – dwa przeciwstawne krańce nierozzerwalnego związku, że stanowimy wzajemną negację. Że czuli do nas nienawiść było rzeczą normalną, rzeczą nawet pożądaną, ponieważ ta nienawiść nadawała niedwuznaczny sens naszemu działaniu, istocie działania, które zaprowadziło nas do tego pociągu<sup>34</sup>.

---

32. Marek Zaleski, “Wstyd jako katastrofa Innego”, *Teksty Drugie* 176, 2 (2019), 293.

33. Sartre, *Byt i nicność*, 288.

34. Semprún, *Wielka podróż*, 147.

W innej scenie powieści, ukazującej marsz Gérarda i jego towarzyszy przez Compiègne w drodze do obozu, "trzecie spojrzenie" odgrywa odwrotną rolę. Gdy świadkami marszu więźniów są mieszkający w miasteczku Francuzi, narrator odnajduje w ich spojrzeniu i postawie wizerunek samego siebie i swoich kompanów jako dumnych żołnierzy walczących z okupantem, nie zaś bezwładną masę zaniedbanych i wyniszczonych mężczyzn, jaką się stali w niewoli:

Ale Gérard nadal obserwuje ich maszerującą kolumnę, uważnym palącym wzrokiem tamtego mężczyzny, który pozostał w tyle, zniknął [...]. Wzrokiem, którego użył mu ten nieznajomy, Gérard zaobserwował, że ich maszerująca kolumna składa się w olbrzymiej większości z młodych i że ci młodzi, to widać było po ich grubych butach, po ich skórzanych kurtkach albo kanadyjkach na podszewce, po ich spodniach podziurawionych przez chaszcze, to byli partyzanci. I Gérard doznaje uczucia, że wzrok tego mężczyzny uczynił nagle z ich marszu, nie marsz armii w rozsypce, lecz raczej marsz armii zdobywców<sup>35</sup>.

Wzrok przypadkowo napotkanych Francuzów pozwala więźniom na ponowne ukonstytuowanie swej tożsamości jako partyzantów, nadając sens ich walce i martyrologii. Nie jest to więc spojrzenie reifikujące, lecz upodmiotawiające, ponieważ ustanawia ich, jako w pełni wolne podmioty, albowiem – jak twierdził Sartre i jak zdaje się uważać też Semprún – autentycznie wolnym jest ten, który jest "gotów zaryzykować własne życie"<sup>36</sup>.

### Paradoks wolności

Stosunek Semprúna do egzystencjalizmu, jak już zaznaczałem, miał charakter ambiwalentny. Autor *Wielkiej podróży*, jako ideowy marksista, stanowczo nie zgadzał się z wyrażoną w *Bycie i nicości* skrajnie antydeterministyczną koncepcją działania podmiotu, który zgodnie z nią miałby być całkowicie niezależny od warunków historycznych, materialnych i społecznych, w jakich egzystuje. Podczas gdy egzystencjalizm Sartre'owski całkowicie ignorował zewnętrzne uwarunkowania kondycji ludzkiej, Semprún uważał je za kluczowe. Zgodnie z poglądem autora *Omdlenia*, wolność nie jest, jak stwierdzał francuski egzystencjalista, absolutna i nieograniczona. W *Wielkiej podróży* kilkakrotnie nawiązał w sposób krytyczny do następującego fragmentu z *Bytu i nicości*:

---

35. Semprún, *Wielka podróż*, 244–245.

36. Sartre, *Byt i nicość*, 306.

w życiu nie ma przypadków, wydarzenie społeczne nie wybucha nagle i mnie wciąga, nie przychodzi z zewnątrz; jeśli powołują mnie do wojska na wojnę, ta wojna jest moją wojną, jest na mój obraz i na nią zasługuję. Zasługuję na nią najpierw dlatego, że zawsze mogłem jej uniknąć, popełniając samobójstwo lub dezercerując [...]. Nie unikając sytuacji, wybieram ją<sup>37</sup>.

W scenie przywołującej rozmowę Gérarda z niemieckim strażnikiem w więzieniu w Auxerre, w którym został umieszczony wraz z innymi partyzantami przed wywózką do obozu, pojawia się wyraźne nawiązanie do cytowanej myśli Sartre'a:

Wydaje się, że podaję w wątpliwość jego dobrą wolę.

– dlatego, że stoi Pan tu z karabinem. To Pan tego chciał.

– A gdzie mógłbym być?

– Mógłby Pan być rozstrzelany, mógłby Pan być w obozie koncentracyjnym, mógłby Pan być dezercerem<sup>38</sup>.

Zgodnie z poglądem Sartre'a, człowiek w każdej sytuacji posiada możliwość wolnego wyboru, nawet jeśli byłaby nim śmierć. Choć w powyższym fragmencie Gérard zdaje się przyjmować pogląd egzystencjalisty, Semprún w istocie odnosi się do myśli autora *Muru* w sposób ironiczny, co można wnioskować z następnego passusu powieści, w którym wskazuje na uwarunkowania sytuacji niemieckiego żołnierza. Narrator zauważa, iż w istocie zarówno światopogląd, jak i funkcja zajmowana przez więziennego strażnika stanowią produkt relacji społecznych i ekonomicznych, w jakich przyszło mu egzystować. Gérard odrzuca koncepcje filozoficzne, które całkowicie wyabstrahowują jednostkę z jej sytuacji i warunków życiowych, nawiązując niemal bezpośrednio do antydeteterministycznych poglądów Sartre'a zawartych w rozdziale "Być i działać" w *Bycie i nicości*<sup>39</sup>:

Całe mnóstwo sympatycznych filozofów powiada nam, że życie to nie jest "być", ale czynić, a "dokładniej czynić siebie". [...]. No to zapytajcie tego żołnierza niemieckiego, którego poznałem w więzieniu w Auxerre. Zapytajcie tego Niemca z Hamburga, który, praktycznie biorąc, był bezrobotny przez cały czas, dopóki hitleryzm nie puścił z powrotem w ruch przemysłowej maszyny remilitaryzacji. Zapytajcie go, dlaczego "nie uczynił" swojego życia, dlaczego mógł poddawać się owemu "być" swojego życia.<sup>40</sup>

---

37. Sartre, *Byt i nicość*, 681.

38. Semprún, *Wielka podróż*, 45.

39. Sartre, *Byt i nicość*, 529–683.

40. Semprún, *Wielka podróż*, 48.

O ile Semprún zdaje się podzielać pogląd Sartre'a, zgodnie z którym wolność stanowi wartość najwyższą, o tyle jest ona przezeń rozumiana w duchu marksistowskim, jako ostateczny cel walki proletariatu z burżuazją, której stawką jest możliwość stworzenia sprawiedliwego społeczeństwa wolnego od wyzysku, czyli społeczeństwa zjednoczonych, a jednocześnie wolnych jednostek. U Sartre'a natomiast uzyskanie wolności przez podmiot wiąże się raczej, niczym w koncepcji Hobbesa, z nieustanną wzajemną walką wyalienowanych jednostek. O ile więc w *Bycie i nicości* wolność ma charakter autoteliczny, a sposób jej afirmowania zależy wyłącznie od jednostki, o tyle u Semprúna celem wolności podmiotu jest jej roztaczanie i przywracanie ludziom zniewolonym – tak ekonomicznie, jak i, w efekcie tegoż, mentalnie (jak pisze autor *Wielkiej podróży* – ludziom “zmystyfikowanym”).

Niemniej można również odnaleźć wiele istotnych zbieżności między koncepcją wolności w *Wielkiej podróży* i *Bycie i nicości*. Podobnie jak u Sartre'a, u Semprúna wolność ma charakter paradoksalny oraz wiąże się z niezbywalną odpowiedzialnością i samotnością podmiotu. Paradoks wolności w *Wielkiej podróży* polega na tym, że afirmowanie jej przez jednostkę (jako idei), może stać się przyczyną jej zniewolenia (w sensie fizycznym), jak w przypadku Gérarda i jego towarzyszy. Zniewolenie natomiast, czego przykładem może być zmystyfikowane społeczeństwo niemieckie, może jednocześnie tworzyć wiarygodny pozór wolności. Relacje wolność/zniewolenie, rozumiane na płaszczyźnie swobody fizycznej, ulegają całkowitemu odwróceniu, jeśli pojmuje się je w sensie egzystencjalnym. Tak bowiem u Sartre'a, jak u Semprúna, rzeczywista wolność jest wyłącznie wolnością świadomości.

Dla ukazania opozycji wolność/zniewolenie, i ich paradoksalnego charakteru, Semprún posługuje się parą pojęć: *wewnątrz* i *na zewnątrz* (lub zamiennie *tu/tam* albo *w/poza*), analizując na ich podstawie własne doświadczenie koncentracyjne. Uwięzienie *wewnątrz* konwoju do Buchenwaldu stanowi dla Gérarda logiczną konsekwencję afirmowania własnej wolności zgodnie z wyznawanym przez siebie światopoglądem. Nie chroni go to jednak przed odczuwaniem psychicznego dyskomfortu wynikającego ze zniewolenia w wagonie:

Ludzie przechadzają się drogą wzdłuż toru. Idą w stronę wioski uwieńczonej spokojnymi dymami. [...] Kiedy tak na nich patrzę, jak idą tą drogą, uświadamiam sobie nagle, jakby to było czymś zupełnie prostym, że ja jestem *tu*, a oni są *tam*. To chodzi nie tylko o to, że oni są wolni, na ten temat dałoby się wiele powiedzieć. [...] Są *tam* po prostu, a ja jestem *tu*. [...] Mogłem nie iść do tego pociągu, byłem co do tego najzupełniej wolny i skorzystałem z tej wolności. Jestem w tym pociągu. Jestem w nim z własnej woli, ponieważ mogłem w nim nie być. Więc *tu* nie o to idzie. Jest to doznanie czysto fizyczne:

jestem *tu*, w środku. Można być w lub *poza* i ja jestem *w*. Rozprzestrzeniające się we mnie uczucie fizycznego smutku, nic więcej.<sup>41</sup> [podkr. w tekście]

Samotność jest kolejną konsekwencją obranej przez Gérarda “drogi wolności”. Życie autentyczne, nawet jeśli działa się w imię i dla wspólnoty ludzkiej, związane jest zawsze z samotnością egzystencjalną. Konsekwencją walki toczonej przez narratora *Wielkiej podróży* jest osadzenie w obozie i związane z nim osamotnienie – bycie *tu*, gdy inni są *tam*:

Była wiosna, niedziela, ludzie przechadzali się po drodze. Czasem dzieci. [...] Szły i kobiety, zatrzymywały się niekiedy przy drodze, zrywały wiosenne kwiaty. Stałem na granicy drzew, urzeczony tymi obrazami życia po tamtej stornie. To było właśnie to: *tu* i *tam*. [...] Wracali. Zostawałem sam. Było już tylko *tu* i ja byłem *tu*. [podkr. w tekście]<sup>42</sup>

Jednocześnie Gérard jako wolny-w-sobie podmiot stanowi jednostkę uprzywilejowaną w stosunku do tych, którzy pozostają “na zewnątrz”, ciesząc się wyłącznie pozorami wolności. Uwięzienie tylko pozornie wiąże się ze zniewoleniem, będąc efektem egzystowania jako w pełni wolny, niezależny światopoglądowo podmiot. Wspominając w wagonie moment swojego aresztowania, stwierdza, że nie było ono w żaden sposób dziełem przypadku, lecz “była to jedna z możliwych do przewidzenia, logicznych konsekwencji tego, co robiliśmy”<sup>43</sup>. Uwięzienie jest tym samym bezpośrednim efektem dążenia do wolności, wolności, która dla niego i jego współtowarzyszy jest rodzajem nie tyle narzuconej, ile w pełni świadomie przyjętej konieczności:

Ponieważ ja jestem w uprzywilejowanym położeniu [...] Ponieważ esencją historyczną wspólną nam wszystkim, aresztowanym teraz, w roku czterdziestym trzecim, jest wolność. Właśnie w tym stopniu, w jakim uczestniczymy w tej wolności, upodobniamy się do siebie, utożsamiamy się ze sobą, my, którzy możemy być tak do siebie niepodobni. Właśnie w tym stopniu, w jakim uczestniczymy w tej wolności, narażamy się na aresztowanie. [...] Jestem uwięziony, ponieważ jestem człowiekiem wolnym, ponieważ urzeczywistnienie tej wolności jest dla mnie koniecznością i ponieważ przyjąłem tę konieczność<sup>44</sup>.

Pomimo pojmania i uwięzienia w obozie, partyzanci ruchu oporu stanowią dla Semprúna sumę ludzi wolnych, dla których, zgodnie z myślą Geорга Wilhelma

---

41. Semprún, *Wielka podróż*, 22.

42. Semprún, *Wielka podróż*, 24.

43. Semprún, *Wielka podróż*, 168.

44. Semprún, *Wielka podróż*, 46–47.

Hegla, będącego jednym z ideowych ojców egzystencjalizmu oraz marksizmu (jego nazwisko pada zresztą w utworze), wolność jest rodzajem uświadomionej konieczności.

Spędzając pierwsze dni zaraz po wyzwoleniu na przemierzaniu wraz z innymi ocalonymi z Buchenwaldu okolicznych miejscowości, Gérard dochodzi do wniosku, że świat zewnętrzny, który obserwował dotąd zza drutów, czyli codzienna rzeczywistość nazistowskich Niemiec, nosi wyłącznie pozory świata wolnego. Tak samo jak Buchenwald jest ona produktem faszystowskiego systemu politycznego i ideologicznego, stanowiąc faktycznie symetryczne odbicie świata koncentracyjnego. W kraju totalitarnym, w którym możliwe są obozy, nie ma rzeczywistego *na zewnątrz*, czyli wolności autentycznej:

Tamtego dnia właśnie, wracając z niemieckiego miasteczka, w którym piliśmy jasną wodę z fontanny, starałem się przemyśleć to wszystko. Uświadomiłem sobie nagle, że to miasteczko wcale nie było *poza*, że to było po prostu inne oblicze, ale również wewnętrzne oblicze społeczeństwa, które zrodziło obozy niemieckie<sup>45</sup>.

Gérard po opuszczeniu obozu nigdy już nie rozstanie się z dojmującym poczuciem bycia *wewnątrz*. Jego prawdziwa, egzystencjalna wolność kończy się wtedy, gdy, jako były więzień, interioryzuje świat koncentracyjny, niestanowiący już dłań aktualnej rzeczywistości, lecz przechowywany odtąd w świadomości i pamięci cielesnej. Opozycja *wewnątrz* (obóz) i *zewnątrz* (wolność) staną się już na stałe osiami jego orientacji w świecie. “Bycie wewnątrz” i “bycie na zewnątrz” stanowiły bowiem dłań od momentu uwięzienia główne ramy postrzegania własnej rzeczywistości, przenosząc się następnie na sposób, w jaki doświadczał świata jako wolny człowiek. To bowiem – jak wskazywał Sartre – sposób, w jaki świadomość interpretuje własną sytuację, jest kluczowy dla jej poczucia bycia autentycznie wolnym. Obóz (czyli przeszłość biograficzna) przyczynia się do zniewolenia Semprúna – Gérarda wówczas, gdy wychodząc poza jego bramy uzyskuje status “byłego więźnia obozowego”, albowiem przebyte doświadczenie koncentracyjne będzie odtąd organizowało sposób, w jaki postrzega on siebie i swoją rzeczywistość. Odzyskana przez narratora wolność ma więc charakter pozorny, jako że jego świadomość pozostanie na zawsze świadomością byłego więźnia Buchenwaldu. Obozowe “wewnątrz” pozostaje wraz z nim, niezależnie od miejsca, w którym znajdzie się jego ciało, a także czasu, który upłynął od chwili przekroczenia bram obozu:

---

45. Semprún, *Wielka podróż*, 172.

Staram się uświadomić sobie, że jest to chwila jedyna, że przetrwaliśmy uparcie dla tej właśnie jedynej chwili, kiedy będziemy mogli spojrzeć na obóz z zewnątrz. Ale nie udaje mi się to. [...] Mówię sobie: patrzże, człowieku, to chwila jedyna, tyłu chłopaków zginęło, marzyli o tej chwili, kiedy będziemy mogli spojrzeć na obóz tak jak teraz, z zewnątrz, kiedy będziemy już nie *w*, lecz *poza* – mówię sobie to wszystko, ale nie czuję żadnego uniesienia<sup>46</sup>.

## Konkluzja

Podsumowując niniejsze rozważania, można wskazać, że paradoksalnie, jeśli rozstrzygając tę kwestię w kategoriach Sartre'owskiej metafizyki, Gérard był autentycznie wolnym podmiotem właśnie wówczas, gdy pozostawał więźniem Buchenwaldu. Jego zniewolenie, będące konsekwencją buntu, czyli afirmacji własnej wolności, pozwalało mu na egzystencję w pełni autentyczną. Wyjście na wolność zamknęło go natomiast w kondycji byłego więźnia obozowego, jako że stał się wówczas nieodwołanie, zarówno w oczach swoich, jak i innych, przedmiotem o określonych cechach i ukonstytuowanej tożsamości. Co więcej, narzucony mu przez nieświadków imperatyw moralny, spoczywający na każdym ocalonym, sprawia, że jest zmuszony przechowywać – tak obóz, jak i jego ofiary – w swojej świadomości do końca i tym samym zamknąć się w przeszłości, zamiast – jak pragnąłby – stwarzać się dla przyszłości<sup>47</sup>. Jak się wydaje, to właśnie z tego powodu Semprún zdecydował się po wyzwoleniu na zapomnienie (*oubli volonataire*) własnych doświadczeń koncentracyjnych, jako że pozwalało mu to na odzyskanie świadomości człowieka wolnego. Po zakończeniu wojny przyszedł autor *Odpowiedniego trupa* wybiera życie (autentyczne) w walce o powszechną wolność, czyli stanowiące jej afirmację, zaangażowane działanie, a nie kondycję pisarza, która zmuszałaby go do pochylecia się nad swoją tożsamością, a więc i przeszłością<sup>48</sup>. Ostatecznym sposobem na wyjście z klinczu między życiem (autentycznym) i pisaniem (czyli zamknięciem się w swojej przeszłości)<sup>49</sup>, staje się dla Semprúna ciągle prze-pisywanie własnej biografii w kolejnych utworach.

---

46. Semprún, *Wielka podróż*, 123.

47. W koncepcja Sartre'a podmiot nakierowany jest bowiem nie na terażniejszość, lecz jego istotą jest nieustanne rzutowanie się w przyszłość. Zob. Sartre, *Byt i nicność*, 606–615.

48. Dla Semprúna, jak wskazuje Colin Davis: "pisanie, przypominanie, oznacza pamiętanie, co stanowi przeciwieństwo przetrwania, życie, przetrwanie, wymaga zapomnienia. Zaangażowanie polityczne raczej zastępuje karierę literacką, niż stanowi dla niej podparcie. Wobec powyższego, literatura jawi się [dla Semprúna] nie jako metoda działalności politycznej, lecz śmiertelne zanurzenie w traumie." – Colin Davis, *Traces of War*, 177.

49. Problem ten stanowi temat wspomnianego już utworu Semprúna *L'Écriture ou la vie* – co w języku polskim oznacza "Pisanie albo życie". Zob. Semprún, *L'Écriture*.

Autor ten bowiem nieustannie przetwarzał wykreowane przez siebie, upowieściowione wersje swoich przeżyć, pozostając dzięki temu wciąż stwarzającym się od nowa i paradoksalnie rzutującym w przyszłość podmiotem, który odrzuca próby narzucenia mu określonej esencji czy stabilnej, domkniętej tożsamości. Tak jak ma to miejsce w koncepcji Sartre'a, tożsamość stanowi dla autora *Omdlenia* nieustannie rozwijany i przebudowywany projekt. Semprún usiłuje więc nie dopuścić do tego, by jego świadomość została w sposób ostateczny zdeterminowana jego własną historią. Stąd też w swoich powieściach, poprzez każdorazowo inne *alter ego*, będzie podejmował ciągle próby analizowania siebie i reinterpretacji swojej przeszłości, tak by nigdy nie zostać się ostatecznym "staniem się", lecz być, jako człowiek autentycznie wolny, ciągłym "stawaniem się"<sup>50</sup>, pomimo świadomości, że, parafrazując cytowaną maksymę Sartre'a, nigdy nie będzie on już tak wolny jak w Buchenwaldzie.

## Bibliografia

- Antelme, Robert. *L'Espèce humaine*. Paris: La Citéuniverselle, 1947.
- Bernstein, Carol L. "Semprún, Philosophy and the Texture of Literature". W: *A Critical Companion to Jorge Semprún*, red. Ofelia Ferrán, Gina Herrmann, 107–124. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Bessière, Bernard. "Sur le chemin de Buchenwald. Semprún, la littérature et la musique". *Cahiers d'études romanes* 33 (2016), 71–88.
- Davis, Colin. *Traces of War. Interpreting Ethics and Trauma in Twentieth-Century French Writing*. Liverpool: Liverpool University Press, 2017.
- DeKoven Ezrahi, Sidra. *By Words Alone. The Holocaust in Literature*, przeł. Alfred Kazin. Chicago: University Press of Chicago, 1980.
- Dorfman, Erin. "In Search of the Lost Gaze". *Yale French Studies* 129 (2016), 56–69.
- Ferrán, Ofelia, Gina Herrmann, red. "Introduction". W: *A Critical Companion to Jorge Semprún*, 1–37. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Genette, Gérard. *Figures III*. Paris: Seuil, 1972.
- Jaroszewski, Tadeusz M. "Filozofia egzystencji a etyka sytuacyjna Jean Paul Sartre'a". *Etyka* 7 (1970), 39–75.
- Langer, Lawrence L. *The Holocaust and the Literary Imagination*. New Haven: Yale University, 1975.
- Lis, Jerzy. *Obrzeża autobiografii. O współczesnym pisarstwie autofikcyjnym we Francji*. Poznań: WN UAM, 2006.

---

50. Jak pisał Semprún w *Mal et modernité*: "decyduję się być kimś innym, nie być mną samym, by wciąż być czymś, kimś" – Jorge Semprún, *Mal et modernité* (Paris: Climats, 1995), 94.



- Nicoladzé, Françoise. *La deuxième vie de Jorge Semprun. Un écriture tressée aux spirales de l'histoire*. Paris: Climats, 1998.
- Omlor, Daniela. *Jorge Semprun. Memory's long voyage*. Berno: Peter Lang, 2014.
- Perec, Georges. "Robert Antelme ou la vérité de la littérature". W: Robert Antelme, *Textes inédits sur L'Espèce humaine. Essais et témoignages*, 173–190. Paris: Gallimard, 1996.
- Razinsky, Liran. "Editor's Preface: Writing and Life, Literature and History: On Jorge Semprun". *Yale French Studies* 129 (2016), 1–22.
- Rousset, David. *Les jours de notre mort*. Paris: Éditions du Pavois, 1947.
- Sartre Jean-Paul. *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. Jan Kiełbasa i inni. Kraków: Zielona Sowa, 2007.
- Semprún, Jorge. *Mal et modernité*. Paris: Climats, 1995.
- Semprún, Jorge. *Odpowiedni trup*, przeł. Maryna Ochab. Warszawa: Czytelnik, 2002.
- Semprún, Jorge. *Omdlenie*, przeł. Krystyna Dolatowska. Warszawa: PIW, 1969.
- Turczyn, Anna. "Autofikcja, czyli autobiografia psychopolifoniczna". *Teksty Drugie*, 1/2 (2007), 204–211.
- Tournet, M. Michèle, red. *Histoire de la littérature française du XXe. Tome II – après 1940*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

