

WIZJA METAFIZYCZNA PIOTRA WIERZBICKIEGO

Piotr Wierzbicki, *Boski umysł. Esej o tropieniu świata*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2011.

1. Esej Piotra Wierzbickiego *Boski umysł* daje wyraz – w niezwykły, bo niezwykle piękny i mądry, sposób – niepokojom egzystencjalnym człowieka myślącego. Filozof¹ – ontolog, epistemolog, aksjolog, logik – nie może wobec tych niepokojów przejść obojętnie. To, co może na pewno zrobić – to je precyzyjniej wysłuchiwać.

Nie wiemy, czy człowiekowi myślącemu taka precyzacja – nie dająca widoków na całkowite usunięcie niepokojów – jest do czegośkolwiek potrzebna, zwłaszcza że ścisłość niekiedy zabija piękno. *Wierzmy* jednak, że precyzacja nawet nie usuwając niepokojów – zmniejsza go zazwyczaj. A jeśli tak – to naszym zawodowym obowiązkiem jest próbować jej dokonać.

Taka jest geneza poniższego tekstu.

2. Niektórych satysfakcjonuje idea „Wielkiego Wybuchu jako początku świata”.

Zauważmy, że tego rodzaju postawa wobec kosmo-genezy przypomina postawę Wielkich Religii, na których gruncie *ostateczne* pytanie o początek świata brzmi: „Kto stworzył świat?”.

Piotr Wierzbicki zadaje jednak pytanie sięgające «głębiej»: „CO BYŁO PRZED-TEM?”:

Nie ma innej możliwości: Wielki Wybuch (jeśli miał miejsce) nie historii świata był początkiem, lecz zaledwie ostatniej, dostępnej nam fazy jego dziejów; świat musiał już wcześniej istnieć (s. 10).

Podobnie odpowiedź Wielkich Religii nie uniemożliwia pytania o to, co było przed aktem kosmo-kreacji, i o to, co *było z Bogiem* zanim ona nastąpiła.

Piotr Wierzbicki dopuszcza dwie możliwości.

Zgodnie z pierwszą hipotezą – „wszystko [...] istnieje od zawsze” (s. 11).

Zgodnie z drugą – na początku „zije zewsząd nicłość” (s. 11).

Pierwszą hipotezę trzeba skorygować. Hipoteza, że wszystko istnieje od zawsze – wzięta literalnie – jest jawnie fałszywa: przecież to, co tutaj piszemy, dopiero *teraz* powstaje; *przedtem* tego nie było... Od zawsze istnieje więc nie wszystko, a – co najwyższe – *coś*. Pierwszą możliwość należy więc sformułować mniej więcej tak: historia Wszechświata nie ma początku.

Teraz widać wyraźnie, że druga hipoteza jest po prostu zaprzeczeniem pierwszej i głosi, że historia Wszechświata *ma* początek – że ma „punkt zero”, a więc „chwile,

¹ Nazywając tu siebie „filozofami” – stawiamy siebie w pewnej opozycji do Piotra Wierzbickiego. Nie chcemy jednak przez to powiedzieć, że Piotr Wierzbicki jako Autor *Boskiego umysłu* (i dodajmy *Zapisu świata*) nie jest filozofem. Gdybyśmy jednak dali „filozofa zawodowego” lub „filozofa akademickiego” – miałoby to jakiś niepożądany odcień deprecjonujący. Chodzi o to, że zasadnicza różnica między nami a Autorem *Boskiego umysłu* tkwi nie w dziedzinie przekonań – tylko w sposobie ich wyrażania. Nie wiedząc, jak tę różnicę lepiej nazwać – pozostajemy z powyższymi zastrzeżeniami przy terminie „filozof”.

w której naprawdę ona cała się zaczyna” (s. 11). Druga hipoteza należy do człowieczej „legendy” – ale «rodzi» kolejne pytanie: „Jak NIC mogło wydać z siebie COŚ?”.

Na pytanie „jak” nikt dotąd w satysfakcjonujący sposób nie odpowiedział.

3. Pierwszą osobliwością Kosmosu jest „życie”: to, że niektóre byty są „zdolne zabiegać o przetrwanie” (s. 16) „w niemal identycznych kopiach” (s. 35). Drugą – jest świadomość niektórych istot żywych, dzięki której mogą one poznawać ów Kosmos, „odzworowywać rzeczywistość” (s. 17), zadawać wobec jej składników pytanie: „Co to jest?”. Dzięki ludzkim umysłom „na wprost Wszechświata staje żywa myśl”, „Kosmos przegląda się w lustrze” (s. 17).

Faktom tym – i ich niezwykłości – nie można zaprzeczyć, a pojawienie się życia i pojawienie się świadomości to największe zagadki, jakie Wszechświat przed poznającymi umysłami stawia.

4. Ludzie „są współkreatorami bytu”. Istnienie człowieka – chociaż ma miejsce na peryferiach Kosmosu – jest „filarem” (s. 18) tego Kosmosu. Jest tak, po pierwsze, gdyż ten ostatni *bez* ludzi jest nie do pomyślenia.

Co to jednak – zapyta filozof – znaczy dokładnie, że Kosmos bez ludzi jest nie do pomyślenia? Otóż może w takim powiedzeniu chodzić tylko o to, że do tego, aby ktoś wyobraził sobie Kosmos – lub cokolwiek o nim pomyślał – niezbędne jest istnienie tego kogoś. Trudno się z tym nie zgodzić, ale z tego nie wynika, że istnienie tego kogoś jest niezbędne do istnienia Kosmosu – a tylko wtedy ów ktoś byłby „współkreatorem bytu”. To prawda analityczna: jeśli ktoś wyobraził sobie (i podobnie np.: dotknął) jakiś przedmiot, to ów przedmiot jest wyobrażony (odpowiednio: dotknięty) przez tego kogoś. Ale z tej prawdy analitycznej nie wynika, że każdy przedmiot jest wyobrażony (lub dotknięty) przez kogoś – a tym bardziej, że jest wyobrażany (lub dotykany) w każdej chwili swego istnienia. Kosmos nie jest „światem, o którym nikt nie pomyślał” *nigdy* (s. 19), skoro myśmy właśnie o nim w tej chwili pomyśleli: jest natomiast światem, o którym nikt nie pomyślał *w czasach*, gdy nikogo nie było.

Człowiek jest „filarem” Kosmosu, po drugie, gdyż coś istnieje *w sposób pełny*, tylko kiedy ktoś o istnieniu tego czegoś *wie*, kiedy *wie*, „że to fakt” (s. 20), kiedy jego „faktyczność” nie „stoi pod znakiem zapytania” (s. 21).

Na to możemy się zgodzić tylko pod warunkiem, że przez „pełne istnienie” uznamy „bycie-poznanym”. Skądinąd w zwykłym sensie „istnienia” – istnieje to, co jest rzeczywiste, czyli umiejscowione w czasoprzestrzeni; co po prostu jest kiedyś i gdzieś. I powiemy, że coś istnieje w pełni, gdy jest poznawane. Wydaje się przy tym, że nie wszystko, co rzeczywiste, jest przez kogoś poznawane – a z drugiej strony nie tylko przedmioty rzeczywiste podlegają poznaniu.

Zgodzimy się, że:

Wzniosłe podrygi naszych dusz nie są mniej warte niż burze na powierzchni Słońca i wybuchy gwiazd supernowych (s. 21).

Ale trudno nam przystać na to, że owych „burz” i „wybuchów” nie ma bez owych „podrygów”.

5. Obraz Kosmosu – w postaci mnóstwa „sygnałów idących od zmysłów” (s. 25) człowiek może ogarnąć dzięki temu, że potrafi zbudować „jego pomniejszoną repre-

zentację” (s. 25) za pomocą języka. Funkcje języka nie ograniczają się zresztą do owej reprezentacji:

[Język] potrafi przekazywać sądy, polecenia, pytania. Umie wyrażać emocje [...]. Informuje o przyczynach, celach, skutkach. [...] określa stan umysłu (s. 26).

[Dzięki językowi umysł] potrafi uogólniać, [...] wyprowadzać – bez żadnej wiedzy dodatkowej – sądy z sądów (s. 27).

Tak jest istotnie. Nie zgodzimy się natomiast z tym, że:

Sytuacja, w której umysł nie upora się z żadnym nowym faktem, z żadnym nowym problemem, zanim nie sprowadzi go do faktów i problemów już poznanych, a zatem w której aby poznać, trzeba już to jakoś wcześniej znać, zdaje się skazywać umysł na tkwienie po wieczne czasy w starych, nieużytych koleinach.

Zwróćmy uwagę, że to nie jest adekwatny opis rozszerzania wiedzy. „Wiem, że p ” – nie da się zredukować do „Wiem, że A jest B ”, do tego, że „COŚ jest CZYMŚ” (s. 39), a więc ostatecznie do „Wiem, że A nazywa się ‘ B ’”: wiedza nie da się zredukować do wiedzy językowej. Gdyby tak było – wiedza dałaby się zamknąć w klasycznych formułach definicyjnych, na które na dodatek nakłada się wymóg dydaktyczny, aby ich *definiensy* (człony definiujące) były zrozumiałe dla adresata. Tymczasem najważniejszym składnikiem wiedzy w jej najdoskonalszej formie – tj. w postaci teorii naukowej – są prawa stwierdzające zachodzenie prawidłowości, a więc korelacji między zjawiskami. Korelacje te zaś są sprawą nie *redukcji* tego, co nieznanne, do tego, co znane – lecz procedur heurystycznych. Trzeba więc skorygować diagnozę, że:

To upiorne błędne koło wyrzuca czasem z siebie szlachetne okruszyny odkryć, przełomów, przewrotów (s. 29).

Powiedzielibyśmy raczej, że odkrycia są stymulatorami wiedzy nie dlatego, że rozrywają jakieś „upiorne błędne koło”, lecz dlatego, że *dodają* do tego, co znane, to, co było dotąd nieznanne.

6. Jest coś, co wykracza poza horyzont ludzkich możliwości poznawczych:

To świat cały pojęty jako wszystko, co istnieje. To wszechbył we wszelkich jego kręgach i składnikach. To gmach utkany z migotliwych bezmózgich mikrocząstek, przybudówka życia, myśli, czucia. To twór dwuskrzydły, w którym martwym konstelacjom Kosmosu odpowiada pojedyncze ludzkie JA (s. 30).

Dlaczego?

7. Zachodzi asymetria między obrazem świata wytwarzanym „z punktu widzenia mego JA”, a obrazem świata wytwarzanym „z punktu widzenia wyimaginowanego zewnętrznego obserwatora” (s. 33). W tym pierwszym obrazie świata – dominują moje sprawy; w tym drugim – Wszechświat. Ów pierwszy widziany jest z naszej „naturalnej”, „potocznej” perspektywy; ów drugi – staje przed nami, gdy chcemy „urzeźczyć rzeczywistość taką, jaką mi odsłaniają mikroskopy, teleskopy, a tłumaczą zasady obrotów ciał niebieskich i poruszeń najmniejszych cząstek odkryte przez badaczy Natury” (s. 34). Między tymi dwoma punktami widzenia jest napięcie:

Każdy z dwóch punktów widokowych odsłania odmienne horyzonty. Te dwa różne obrazy [...] się [...] UZUPEŁNIAJĄ. [...] Tylko że zaprzeczają sobie w stopniu jeszcze większym [...]. Albo w istnieniu świata uczestniczy pojedyncze ludzkie JA, albo to tylko egocentryczne przywidzenie dwunogiego pyłka na przeciętnej planecie krążącej wokół takiej sobie gwiazdy w jednej ze stu miliardów galaktyk (s. 36).

Dlaczego jednak jedno ma wykluczać drugie? „Pojedyncze ludzkie JA” jest częścią Wszechświata – i nie jest jego „egocentrycznym przywidzeniem”, że jest to część „pyłek”. Przywidzeniem byłoby dopiero – powiedzielibyśmy raczej – gdyby każdy z nas uważał siebie za *obiektywny* środek owego Wszechświata. Tak jednak zazwyczaj nie czynimy i to nie tylko dlatego, że dzięki nauce mamy dostęp do perspektywy „wymyślanego obserwatora” Wszechświata. Wystarczy, że stykamy się z innymi ludzkimi JA i konfrontujemy nasze punkty widzenia z innymi. Zresztą – przekonanie, że jesteśmy centrum Kosmosu byłoby przywidzeniem, choćby dlatego, że w wypadku obiektu, który – jak Wszechświat – nie ma granic, słowo „środek” traci sens.

8. Słowo „rozumieć” jest wieloznaczne. Co innego znaczy, gdy mówimy: „Nie rozumiem, jak mógł się do tego posunąć”, „Nie rozumiem, jak można być tak ślepy”, „Zrozumcie, że ja nie żartuję!” – a co innego, gdy mówimy: „Nie zrozumiał dowcipu”, „Nie podoba mu się to malarstwo, bo go kompletnie nie rozumie”, „Nielatwo zrozumieć teorię względności” (s. 40).

[W tym drugim wypadku] słowo [„rozumieć”] występuje w swym znaczeniu podstawowym, specyficznym, jest niezastępowalne, chyba że przez synonimy, jak „pojmować”, „kapować” itp. W szczególności nie da się go sprowadzić do „wiedzieć” (s. 40–41).

Jako filozofowie języka – zgodzimy się z punktem wyjścia tego wywodu, ale nie możemy się zgodzić na punkt dojścia.

„Nie rozumiem, jak mógł się do tego posunąć” – znaczy tyle, co – „Nie apróbuję tego, co zrobił”; „Nie rozumiem, jak można być tak ślepy” – znaczy tyle, co – „Nie apróbuję jego ślepoty” lub tylko „Nie znam przyczyn tej ślepoty”; „Zrozumcie, że ja nie żartuję!” – znaczy tyle, co – „Ostrzegam was, że to nie są żarty”.

O co innego chodzi w pozostałych wypadkach. Jednakże, według nas, „rozumieć” da się sparafrazować za pomocą „wiedzieć”. Istotnie jest tak, że:

Ten, co nie rozumiał dowcipu, ZNA ten dowcip; ów, co tamtego malarstwa kompletnie nie rozumie, ZNA to malarstwo. Żadna sztuka WIEDZIEĆ, jak teoria względności brzmi (s. 41).

Ale też nie twierdzimy, że rozumienie w tych wypadkach jest tożsame z wiedzą – a jedynie, że rozumienie jest *rodzajem* wiedzy. To prawda:

Abym rozumiał, nie wystarczy, iż wiem (s. 41).

Albowiem rozumiem coś – to nie tyle, co – wiem to coś lub znam to coś. Rozumiem coś – to w tych wypadkach – wiem, co jest tego czegoś *sensem*: znam ten *sens*. „Nie rozumiał dowcipu” – znaczy tyle, co – „Nie wie, co jest sensem owego dowcipu”; „Nie rozumie tego malarstwa” – znaczy tyle, co – „Nie wie, co jest sensem owego malarstwa”; „zrozumieć teorię względności” – znaczy tyle, co „wiedzieć, jaki jest jej sens”. Warto przy tym pamiętać, że słowo „sens” w tych kontekstach samo miewa różne

sensy. Rozumie dowcip nie ten, który zna jego sens literalny – tylko ten, kto zna (rozpoznaje) jego sens „głębszy”. „Sens malarstwa” znaczyć może w pewnych wypadkach np. to, co przedstawione w danym dziele – albo to, jak to dzieło jest zbudowane. Rozumieć teorię względności – to albo znać sens formuł, w których jest ona «wyłożona», albo np. znać jej sens traktowany jako jej empiryczne konsekwencje.

Przykłady podawane przez Piotra Wierzbickiego świadczą zresztą o tym, że jego intuicje językowe są podobne. W przykładach tych przeciwdziedziną relacji rozumienia jest *budowa* złożonych całości, *sposób*, w jaki coś zachodzi („jak?”) lub *przyczyna* tego, że to coś zachodzi („jakim prawem?”, „dlaczego?”). W istocie chodzi więc o to, że Piotr Wierzbicki *postuluje* zawężenie rozumienia „rozumienia”. My nie widzimy takiej *potrzeby*. Jest to więc różnica nie merytoryczna – lecz terminologiczna.

9. Oto „domysł” (s. 103) Piotra Wierzbickiego dotyczący możliwości zrozumienia Wszechświata ujmowanego jako ogół tego, co istnieje:

W przeciwieństwie do poszczególnych obiektów i stref świata, w których rządy sprawuje moderowana przez chaos zasada „sprawstwo – skutek” i które (owe obiekty i strefy) z tej właśnie racji poddają się rozumowaniu, wyciąganiu wniosków, szukaniu przyczyn, świat, cały świat, świat pojęty jako ogół wszechhistnienia i rozumiany jako obiekt zanurzony w pustce niebytu, ignoruje tę zasadę, nie układa się w ciąg przyczyn i skutków, ani w ciąg taki nie potrafi się ułożyć i poznanie poprzez rozumowanie, wyciąganie wniosków z wniosków w żaden sposób do niego nie przystaje (s. 49–50).

Świat badany w jego poszczególnych obiektach [...] pozwala SIĘ POZNAĆ, [gdzy] tworzą go elementy i układy POWTARZALNE (s. 51).

[Tymczasem] świat [jako całość] jest jeden. Nie istnieje nic takiego, z czym dałoby się porównać świat (s. 68).

Podpisujemy się pod tą hipotezą – chociaż jesteśmy przekonani, że trzeba wyrazić ją inaczej – nie metaforycznie, lecz literalnie. Powiemy więc tak:

Zgódźmy się, że nauka poszukuje zależności przyczynowo-skutkowych między zjawiskami. Warunkiem niezbędnym znalezienia takich zależności jest powtarzalność zjawisk². Jeśli formułujemy hipotezę o postaci „Jeżeli zajdzie zdarzenie typu *A*, to zajdzie też zdarzenie typu *B*”, to zarówno do wysunięcia tej hipotezy, jak i do jej sprawdzenia musimy mieć do dyspozycji więcej niż jedno zdarzenie każdego z typów. Otóż, jeżeli zdarzeniem typu *A* (lub odpowiednio zdarzeniem typu *B*) miałby być zbiór wszystkich zdarzeń („wszechbytu”), to siłą rzeczy nic nie mogłoby być względem niego zdarzeniem typu *B* (lub odpowiednio zdarzeniem typu *A*) – a typ *A* (lub odpowiednio typ *B*) byłby zbiorem jednoelementowym; nie mogłoby więc być mowy o powtarzalności. W konsekwencji nic nie może kandydować ani do roli przyczyny, ani do roli skutku „wszechbytu”.

Zauważmy jednak, że za *sens* „wszechbytu” można uważać nie – jak chce Piotr Wierzbicki – jego miejsce w łańcuchu przyczynowo-skutkowym, lecz np. jego budowę. O ile więc tzw. kosmologia ma nieusuwalny charakter nie dającej się sprawdzić hipotezy historycznej – „baśni” (s. 51) – o tyle do astronomii, opisującej, jak Wszechświat

² Poza powtarzalnością – nazwijmy to tak – naturalną, za taki warunek uważa się też niekiedy powtarzalność sztuczną, tj. możliwość wywołania zdarzenia danego typu przez badacza. Pomijamy tutaj tę sprawę – jako nieistotną dla analizowanego problemu.

jest zbudowany, może stosować normalne standardy metodologiczne. W tym zakresie można się spodziewać „nowych rewelacji sprokurowanych przez mikroskopy i teleskopy” (s. 52), wprzęgnięte w służbę „tyraniu ROZUMOWANIA” (s. 83).

10. Piotr Wierzbicki zadaje sobie pytanie:

Czy nie byłoby w ludzkiej mocy [...] choćby tylko w doświadczeniu myślowym, na próbę, łypnąć wzrokiem ku nowym horyzontom, co to je Ewolucja mogłaby otworzyć przed poznaniem, fundując stosowne innowacje w naszych mózgach? (s. 6).

Otóż, jego zdaniem, zrozumienie „całego świata, świata pojętego jako całokształt bytu” (s. 65) byłoby możliwe, gdyby w ludziach wykształcił się specjalny typ intuicji, która ogarniałaby „rzeczywistość z lotu ptaka”, za pomocą „jednego potężnego wejrzania” (s. 66), w „błysku olśnienia” (s. 75), bez konieczności „zestawiania go z obiektami tej samej klasy, potem nieco innej klasy, w końcu całkiem innej klasy, lecz tak, jak on by się prezentował sam w sobie” (s. 69).

Błysk owej intuicji miałby jednak pewną wadę:

Nie przychodzi mu w sukurs słowa, pojęcia, zdania. Prawda, którą wyraża, jest prawdą nie nazwaną. A to pociąga za sobą ten skutek, że owa prawda ma charakter nieintersubiektywny: że nie sposób jej w żaden sposób PRZEKAZAĆ. Gdy się ją posiadało, ma się ją wyłącznie dla siebie (s. 75–76).

Jeśli tak, to nie mamy prawa – więcej: nie mamy możliwości – wypowiadać się na temat w ten sposób uzyskanej wiedzy. Mamy natomiast prawo – więcej: obowiązek – powiedzieć, że poznanie zyskane dzięki tej intuicji na pewno nie jest wiedzą *naukową*.

11. Musimy jednak oddać pole Piotrowi Wierzbickiemu na swoim terenie. Rzecz w tym, że intersubiektywność naszego codziennego, zmysłowego poznania – sama nie jest przedmiotem wiedzy intersubiektywnej. Nigdy nie uda się nam bowiem wykazać, że doznajemy tego, co doznajemy, w taki sam sposób, jak tego doznają inni. *Musi* to pozostać jedynie założeniem nauki – jej ideą regulatywną, jak powiedzieliby *starzy* filozofowie. Na tym założeniu udało się ludziom zbudować potężny gmach wiedzy naukowej – gmach ciągle rozbudowywany.

Założenie Piotra Wierzbickiego o nieintersubiektywności postulowanej intuicji (nazwijmy to tak) całości wszechbytu – jego „esencji” (s. 77) na fundament takiego gmachu się nie nadaje.

Zgoda:

Ta esencja jest pusta. [...] Ludzkie JA ogarnia w tym najkrótszym błysku cały świat – ale czyni to wzrokiem ślepeca (s. 78).

12. Piotr Wierzbicki zwraca uwagę na to, że opisaną przez niego intuicję zdolną „ogarniać naraz wszystko” – teologowie (ze św. Tomaszem z Akwinu na czele) przypisują Bogu.

Istotnie: umysł człowieka, wyposażony w taką intuicję, byłby – umysłem *boskim*.

Powiemy raczej: to przemawia za tym, że umysł człowieka nigdy takiego stanu nie osiągnie. Może co najwyżej o nim marzyć.

Po co nam jednak takie marzenia? Przecież, jak pisze Piotr Wierzbicki:

Domniemane nowe moce poznawcze [...] raczej nie przemienią tej planety w wyspę szczęścia; odwrotnie; prędzej staną się zarzewiem nieznanych przedtem odmian trwogi, zgryzoty, rozpacz (s. 99).

Pozostaniemy więc może lepiej przy naszym *ludzkim* umyśle.

Przy tym umyśle – z którego tak wspaniały użytek zrobił Autor *Boskiego umysłu*. W zakończeniu tego pięknego i mądrego eseju czytamy:

Krytykom zagładania w głąb wszechbytu wypada w jednym punkcie przyznać rację: gdy piętnują mętniactwo, metafizyczno-humanistyczny bełkot, żonglowanie martwymi terminami wywleczonymi z dzieł Arystotelesa, żerowanie na pięknych słówkach, wyręczanie się sofistycznym kalamburem. Ale domysł jest czymś innym niż frazes. Frazes to oszustwo, pokrycie braku myśli polityką pustych słów. Frazes nie zmierza do prawdy, ma prawdę w pogardzie. Domysł zmierza ku prawdzie, choć czyni to w stylu beznadziejnie rozpaczliwym (s. 104).

Mamy nadzieję, że ani Autor *Boskiego umysłu*, ani Czytelnik tego eseju, nie będą mieli wątpliwości co do tego, że, jak to zadeklarowaliśmy na wstępie, próbowaliśmy tutaj – jako filozofowie – pokazać, w jaki sposób przynajmniej niektóre powody do rozpacz można usunąć – i dzięki temu zmniejszyć choć trochę samą rozpacz.

ANNA BROŻEK, JACEK JADACKI
(Warszawa)

„MELODYJNE DZIECKO UMARŁO WE MNIE
NIM PRZEPOŁOWIŁ MNIE TOPÓR”.
RECENZJA KSIĄŻKI O GENECIE

Jean-Paul Sartre, *Święty Genet, aktor i męczennik*, tłum. Krzysztof Jarosz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 636.

W 1952 roku we Francji ukazała się książka Jeana-Paula Sartre'a *Święty Genet, aktor i męczennik*. Na polski przekład tej biografii czekaliśmy pięćdziesiąt osiem lat. Czy było warto?

W 2010 roku przekład biografii jednego z najbardziej szokujących artystów, otoczonych aurą skandalu i mitu, dokonany przez Krzysztofa Jarosza, pojawił się w wydawnictwie słowo/obraz terytoria. Nie kto inny, jak Jean-Paul Sartre, jeden z tych, którzy mieli okazję nie tylko poznać Geneta, ale pomóc jego literaturze stać się znaną światu, podjął się zadania sportretowania pisarza.

Sartre'a znamy jako jednego z czołowych filozofów egzystencjalizmu i powieściopisarza, który w 1964 roku nie przyjął Literackiej Nagrody Nobla. Ale polskiemu czytelnikowi nie jest on tak dobrze znany jako autor książek biograficznych, bo i nie napisał ich zbyt wielu. Poza biografią Geneta, którą trzymamy w ręce, pozostawił po sobie dzieło mniejszych rozmiarów na temat życia i elementów istotnych w twórczości Baudelaire'a.

Biografia Geneta jest o tyle różna od pozostałych, że jej autor jest postacią tak samo istotną, jak bohater biografii, a dodatkowym atutem wydaje się język, jakim została