

J e a n P a u l S a r t r e

Fenomenologia spojrzenia¹

Ta kobieta, którą widzę, gdy się do mnie zbliża, ten człowiek przechodzący ulicą, ten żebrak, którego zawołanie słyszę ze swego okna, są dla mnie *przedmiotami* – to niewątpliwe. Jest zatem prawdą, że przynajmniej jedną z modalności uobecniania się innego dla mnie jest *przedmiotowość*. Widzieliśmy jednak, że gdyby ta relacja przedmiotowa była podstawową relacją między mną a innym, istnienie innego pozostawałoby czysto hipotetyczne. Otóż jest czymś nie tylko hipotetycznym, ale i *prawdopodobnym*, że ten głos, który słyszę, jest głosem człowieka, a nie gramofonu, jest nieskończenie *prawdopodobne*, że przechodzień, którego widzę, jest człowiekiem, a nie udoskonalonym robotem. Znaczy to, że moje postrzeganie innego człowieka jako przedmiotu, nie wykraczając poza granice prawdopodobieństwa i z racji samego tego prawdopodobieństwa, z istoty odsyła do bardziej podstawowego sposobu doświadczenia innego, kiedy to inny ukazuje mi się nie jako przedmiot, ale jako „obecność we własnej osobie”. Jednym słowem, aby inny człowiek był przedmiotem prawdopodobnym, a nie urojonym, jego przedmiotowość nie może odsyłać do źródłowej samotności, która jest poza moim zasięgiem, lecz musi odsyłać do fundamentalnej więzi, dzięki której inny ukazuje mi się inaczej niż przez wiedzę, jaką mogę uzyskać na jego temat. Klasyczne teorie słusznie uważają, że każdy postrzegany ludzki organizm do czegoś *odsyła* i że to, do czego odsyła, jest podstawą i gwarancją jego prawdopodobieństwa. Ale błędnie sądzą, że to odesłanie jest wskazaniem na oddzieloną egzystencję, na świadomość, która kryje się za swoimi postrzegalnymi przejawami tak, jak noumen kryje się za Kantowską *empfindung*. Niezależnie od tego, czy taka świadomość istnieje czy nie istnieje w stanie oddzielonym, to nie do niej odsyła twarz, którą widzę, to nie ona jest *prawdą* prawdopodobnego przedmiotu, który postrzegam. Faktycznie twarz odsyła do takiego sposobu pojawiania się, w którym inny

¹ Fragment rozdziału „Le regard” z: *L'Être et le néant*, cz. 3 („Le pour-autrui”), Gallimard, Paris 1943. Podstawą przekładu jest wydanie *L'Être et le néant* z 1979 roku, s. 298–317.

jest dla mnie obecnością wykraczającą poza poznanie we właściwym sensie – również poza tę niejasną i niewysławialną formę poznania, jaką jest intuicja; słowem, odsyła do „bycia-w-parze-z-innym”. Inaczej mówiąc, na ogół rozważano problem innego człowieka tak, jakby pierwotną relacją, w jakiej inny się odsłania, była przedmiotowość, to znaczy jakby inny ukazywał się najpierw – pośrednio lub bezpośrednio – przez percepcję zmysłową. Ale ponieważ owa percepcja z samej swej natury *odsyła* do czegoś innego niż ona sama i ponieważ nie może odsyłać ani do nieskończonej serii zjawisk tego samego typu – tak jak, wedle idealizmu, rzecz ma się z postrzeganiem stołu czy krzesła – ani do odrębnego jestestwa, które z zasady mieści się poza moim zasięgiem, z istoty zatem musi odsyłać do pierwotnej relacji między moją świadomością a świadomością i'nnego, w której to relacji inny musi być mi dany bezpośrednio jako podmiot, chociaż pozostający w związku ze mną, i która jest relacją podstawową, w najwłaściwszy sposób określającą mój byt-dla-innego.

Nie chodzi tu jednak o to, by odwoływać się do jakiegoś doświadczenia mistycznego, do czegoś niedającego się nazwać. Inny człowiek ukazuje się nam w codziennej rzeczywistości i jego prawdopodobieństwo odnosi się do tej rzeczywistości. Możemy już zatem sprecyzować problem: czy istnieje w codziennej rzeczywistości źródłowa relacja do innego, na którą mogą być stale nakierowany i która, co za tym idzie, może się przede mną odsłaniać, nie odsyłając do żadnej religijnej czy mistycznej tajemnicy? Aby się tego dowiedzieć, powinniśmy dokładniej rozważyć to banalne pojawianie się innego w polu mojego doświadczenia: ponieważ to *ono* odsyła do tego fundamentalnego stosunku, musi być w stanie odsłonić przed nami, przynajmniej jako rzeczywistość ujmowaną intencjonalnie, stosunek, do którego odsyła.

Oto jestem w ogrodzie publicznym. Niedaleko mnie rozciąga się trawnik, a wzdłuż niego stoją krzesła. Obok krzeseł przechodzi jakiś człowiek. Widzę tego człowieka, ujmuję go jednocześnie jako przedmiot i jako człowieka. Co to znaczy? Co chcę powiedzieć, kiedy twierdzę, że ten przedmiot *jest człowiekiem*?

Gdybym myślał, że jest po prostu lalką, stosowałbym do niego kategorie, które zwykle służą mi do grupowania „rzeczy” czasoprzestrzennych. To znaczy ujmowałbym go jako byt znajdujący się „obok” krzeseł, w odległości 2,20 metra od trawnika, wywierający pewien nacisk na ziemię itd. Stosunek między nim a innymi rzeczami byłby stosunkiem zwykłego dodawania się; to znaczy, że można by go usunąć, nie powodując żadnej godnej uwagi zmiany w stosunkach między pozostałymi przedmiotami. Jednym słowem, żadna nowa relacja nie pojawiałaby się *za jego sprawą* między rzeczami należącymi do mojego świata: podczas gdy *z mojej strony* są one zgrupowane i zsyntetyzowane w instrumentalne układy, *z jego strony* rozpadałyby się na wielość relacji całkowicie obojętnych. Ale postrzegając go jako *człowieka*, *przeciwnie*, ujmuję nieaddytywną relację między krzesłem a nim, zauważam nieprzestrzenne, *pozbawione odległości* organizowa-

nie się rzeczy należących do mojego świata wokół tego szczególnego przedmiotu. Owszem, trawnik pozostaje od niego oddalony o 2,20 metra, ale jest z nim również związany, *jako trawnik*, relacją, która zarazem przekracza i obejmuje odległość. Podczas gdy dwa przedmioty oddzielone przez odległość są względem siebie obojętne, wymienne i związane stosunkiem wzajemności, człowiek, którego widzę, jest *punktem wyjścia rozwijania się* odległości, *aż po* trawnik, syntetycznym wyłonieniem się relacji jednostronnej. Chodzi o relację *bez części*, daną od razu, wewnątrz której rozwija się przestrzenność niebędąca *moją* przestrzennością, bo przedmioty, zamiast grupować się *w moją stronę*, orientują się na kierunek, *który mi się wymyka*. Zapewne – ta relacja bez odległości i bez części nie jest jeszcze ową źródłową relacją między mną a innym, której szukam. Po pierwsze, dotyczy tylko człowieka i rzeczy należących do świata. Po drugie, wciąż jest przedmiotem poznania; mogę ją wyrazić, na przykład mówiąc, że ten człowiek *widzi* trawnik albo że mimo tabliczki, która tego zabrania, zaraz wejdzie na trawnik itd. Wreszcie, zachowuje cechy zwykłego prawdopodobieństwa: przede wszystkim jest *prawdopodobne*, że ten przedmiot jest człowiekiem; następnie, nawet gdyby to było pewne, pozostaje czymś tylko *prawdopodobnym*, że *widzi* on trawnik w chwili, gdy ja go postrzegam: może przecież dumać o jakimś przedsięwzięciu, nie zdając sobie jasno sprawy z tego, co go otacza, może być ślepy itd. Jednak ta nowa relacja między przedmiotem-człowiekiem a przedmiotem-trawnikiem ma szczególny charakter: zarazem jest mi dana w całości, ponieważ jest tu, w świecie, jako przedmiot, który mogę poznać (wyrażam bowiem relację obiektywną, kiedy mówię: Piotr rzucił okiem na zegarek, Joanna spojrzała przez okno, itd.), a jednocześnie w całości mi się wymyka; w tej mierze, w jakiej podstawowym członem tej relacji jest przedmiot-człowiek, w tej mierze, w jakiej *zwraca się ona w jego stronę*, wymyka mi się, nie mogę umieścić się w jej środku; odległość, która rozwija się między trawnikiem i człowiekiem dzięki syntetycznemu wyłonieniu się tej pierwotnej relacji, jest negacją – jakby czystym typem zewnętrznej negacji – odległości, jaką ja sam ustanawiam między tymi dwoma przedmiotami. Ukazuje mi się ona jako czyste *rozbicie* relacji, które ustalam między przedmiotami należącymi do mojego świata. I to nie ja dokonuję tego rozbicia; jawi mi się ono jako relacja, którą ujmuję na pusto poprzez odległości, jakie pierwotnie ustanowiłem między rzeczami. Jest to jakby ukryta strona rzeczy, która wymyka mi się z zasady i która jest im nadawana z zewnątrz. Tak więc to, co nazywam pojawieniem się *jakiegoś* człowieka w moim świecie, polega na pojawieniu się wśród przedmiotów *mojego* świata elementu, który ten świat rozbija. Inny człowiek to przede wszystkim stała ucieczka rzeczy w stronę członu, który zarazem ujmuję jako przedmiot znajdujący się w pewnej odległości ode mnie i który mi się wymyka, ponieważ rozciąga on wokół siebie swoje własne odległości. Ale to rozbicie osiąga coraz większy zakres: skoro stosunek bez odległości, który dopiero tworzy odległość, istnieje między innym człowiekiem i trawnikiem, to z konieczno-

ści taki sam stosunek powstaje między innym człowiekiem a posągami, który stoi *pośrodku* trawnika, między innym człowiekiem a kasztanami, które rosną wzdłuż alei; w końcu cała przestrzeń skupia się wokół innego i ta przestrzeń obejmuje *moją przestrzeń*; dochodzi do przegrupowania, którego jestem świadom, ale które mi się wymyka, wszystkich przedmiotów wypełniających mój świat. To nie koniec tego przegrupowania. Trawnik jest rzeczą o określonych właściwościach: to *właśnie ten* zielony trawnik istnieje dla innego i w tym sensie sama jakość przedmiotu, jego głęboka i świeża zieleń, okazuje się pozostawać w relacji z tym człowiekiem; ta zieleń zwraca w stronę innego oblicze, które mi się wymyka. Ujmuję *relację* zieleni do innego jako stosunek obiektywny, ale nie mogę uchwycić zieleni *w taki sposób, w jaki* ukazuje się ona innemu. Tak oto nagle pojawił się przedmiot, który ukradł mi mój świat. Wszystko jest na swoim miejscu, wszystko wciąż istnieje dla mnie, ale też wszystko zaczyna niewidocznie uciekać i kierować się na nowy przedmiot. Pojawienie się innego w świecie odpowiada więc wymykaniu się całego świata w inną stronę, decentracji świata, która podminowuje centralizację, jakiej w tym samym czasie dokonuję.

Ale *inny* wciąż jest przedmiotem *dla mnie*. Należy do *moich* odległości: człowiek jest tu oto, dwadzieścia metrów ode mnie, odwraca się do *mnie* plecami. Jako taki znowu znajduje się w odległości dwóch i dwóch dziesiątych metra od trawnika, sześć metrów od posągu; w ten sposób rozpad mojego świata zostaje zawarty w granicach samego tego świata, nie chodzi o ucieczkę świata w stronę nicości albo poza świat. Wydaje się raczej, że mój świat zostaje przedziurawiony w środku swojego bytu i że stale przez tę dziurę wycieka. Świat, wyciek i ciekąca dziura – to wszystko natychmiast zostaje odzyskane, ujęte na nowo i zamienione w przedmiot: to wszystko istnieje *dla mnie* jako cząstkowa struktura świata, choć w rzeczywistości doszło do całkowitego rozpadu świata. Często zresztą mogę pozwolić sobie na to, by ten rozpad zawrzeć w ciśniejszych granicach. Oto na przykład człowiek, który czyta w czasie spaceru. Rozpad świata, który sobą reprezentuje, jest czysto wirtualny: jego uszy niczego nie słyszą, jego oczy widzą tylko książkę. Między jego książką a nim ujmuję niezaprzeczalną relację bez odległości tego samego typu, co omawiana przed chwilą relacja między przechodniem a trawnikiem. Ale tym razem forma zamknęła się w sobie i mogę uchwycić pełen przedmiot. Mogę powiedzieć, że w środku mojego świata pojawił się „czytający człowiek”, tak jak mogę powiedzieć, że pojawił się w nim „zimny kamień” albo „drobny deszcz”; ujmuję zamkniętą *gestalt*, której cechą istotną jest *lekтура*, ale która poza tym, ślepa i głucha, pozwala się poznawać i postrzegać jako zwykła rzecz czasoprzestrzenna i która zdaje się pozostawać do reszty świata w stosunku zwykłej, obojętnej zewnętrżności. Tyle że sama jakość „czytającego człowieka”, określająca stosunek człowieka do książki, stanowi małą szczególną szczelinę w moim świecie; w łonie tej solidnej i widzialnej formy powstaje osobliwa wyrwa; jest ona masywna tylko z pozoru, albowiem jej właściwy sens po-

lega na tym, że w samym środku mojego świata, dziesięć kroków ode mnie, w głębiach tej masywności, trwa ściśle zlokalizowany i ukierunkowany wyciek.

Wszystko to nie pozwala nam więc bynajmniej opuścić terenu, na którym inny jest *przedmiotem*. Co najwyżej mamy tu do czynienia ze szczególnym typem przedmiotowości, dość bliskim temu, co Husserl określa słowem *nieobecność*, nieznaczając jednak, że inny człowiek określa się nie jako nieobecność świadomości w ciele, które widzę, lecz jako nieobecność świata, który postrzegam, otwierająca się w łonie samego tego postrzegania świata. Na tej płaszczyźnie inny jest przedmiotem ze świata, dającym się określić przez świat. Ale ta relacja ucieczki i nieobecności świata względem mnie jest tylko prawdopodobna. Jeżeli to ona określa przedmiotowość innego, do jakiej źródłowej obecności innego odsyła? Możemy teraz odpowiedzieć: jeżeli inny człowiek ujmowany przedmiotowo określa się w swoim związku ze światem jako przedmiot, który *widzi* to, co ja widzę, to mój podstawowy związek z innym rozumianym jako podmiot musi się sprowadzać do mojej stałej możliwości *bycia widzianym* przez niego. Właśnie poprzez objawienie się mojego bycia-przedmiotem dla innego muszę móc doświadczać obecności jego bycia-podmiotem. Albowiem, tak jak inny jest prawdopodobnym przedmiotem dla mnie jako podmiotu, tak ja sam mogę odkryć, że staję się prawdopodobnym przedmiotem tylko dla niewątpliwego podmiotu. To odkrycie nie może wypływać z faktu, że *mój* świat jest przedmiotem dla innego, który też jest przedmiotem, jakby spojrzenie innego, które najpierw błdziło po trawniku i po otaczających przedmiotach, w końcu, podążając określoną drogą, padało na mnie. Zauważyłem, że nie mogę być przedmiotem dla żadnego przedmiotu; inny musi ulec radykalnej konwersji, aby umknąć przedmiotowości. Nie mogę więc uważać spojrzenia, jakie rzuca na mnie inny, za jeden z możliwych przejawów jego bytu przedmiotowego: inny nie może patrzeć na *mnie* tak, jak patrzy na trawnik. Skądinąd zaś moja własna przedmiotowość nie mogłaby się odsłonić *przede mną* jako element przedmiotowości świata, ponieważ jestem właśnie tym, przez kogo *pojawia się* świat; to znaczy tym, kto z zasady nie może być przedmiotem dla samego siebie. Dlatego stosunek, który nazywam „byciem-widzianym-przez-innego” nie jest po prostu jedną spośród relacji oznaczanych przez słowo „człowiek”, lecz stanowi fakt nieredukowalny, którego nie sposób wyprowadzić ani z istoty innego człowieka jako przedmiotu, ani z mojego bytu podmiotowego. Przeciwnie, jeżeli pojęcie innego jako przedmiotu ma mieć sens, może go czerpać tylko z odwrócenia i zdegradowania tej pierwotnej relacji. Jednym słowem, moje postrzeganie innego w świecie jako przedmiotu *będącego prawdopodobnie* człowiekiem odsyła do mojej stałej możliwości *bycia-widzianym-przez-niego*, to znaczy do możliwości, że widziany przeze mnie przedmiot zostanie zastąpiony przez podmiot, który mnie widzi. „Bycie-widzianym-przez-innego” jest *prawdą* „widzenia innego”. Dlatego też pojęcie innego w żadnym razie nie może się odnosić do samotnej i pozaświatowej świadomości, której nie mogę nawet pomyśleć: człowie-

ka definiuje się przez jego stosunek do świata i przez jego stosunek do mnie samego; jest on tym przedmiotem ze świata, który powoduje wewnętrzny wyciek w moim świecie, wewnętrzny krwotok; jest podmiotem, który odślania się przede mną w tej ucieczce mnie samego w stronę przedmiotowości. Ale źródłowa relacja między mną a innym nie jest tylko nieobecną prawdą, którą ujmuję poprzez konkretną obecność w moim świecie pewnego przedmiotu; jest również konkretnym i codziennym stosunkiem, którego w każdej chwili doświadczam. W każdej chwili inny *na mnie patrzy*. Toteż łatwo się pokusić, na konkretnych przykładach, o opis tej podstawowej więzi, która powinna stanowić podstawę każdej teorii innego. Jeżeli inny jest z zasady *tym, kto na mnie patrzy*, powinniśmy móc wyjaśnić sens spojrzenia innego.

Każde spojrzenie zwrócone w moją stronę ukazuje się w związku z pojawieniem się w naszym polu percepcyjnym pewnej zmysłowej formy, ale w przeciwieństwie do tego, co można by sądzić, nie jest związane z żadną określoną formą. Zapewne – spojrzenie *najczęściej* przejawia się jako zbieganie się w moją stronę dwóch gałęk ocznych. Ale dane jest równie dobrze przy okazji szelestu w gałęziach, szmeru kroków, po którym następuje cisza, uchylenia okiennicy, lekkiego poruszenia się zasłony. Partyzanci, którzy, przygotowując akcję, czołgają się przez krzaki, odbierają jako *spojrzenie, przed którym należy się kryć*, nie oczy, ale każde chłopskie zabudowanie, które odcina się bielą na tle nieba, na szczycie wzgórza. Rozumie się samo przez się, że tak ukonstytuowany przedmiot ukazuje spojrzenie w sposób tylko prawdopodobny. Jest tylko prawdopodobne, że za krzakiem, który się właśnie poruszył, skrył się ktoś, kto na mnie czatuje. Ale to prawdopodobieństwo nie powinno na razie przykuwać naszej uwagi, wrócimy do niego później; teraz najważniejsze jest to, aby zdefiniować samo spojrzenie. Otóż ani krzak, ani chłopskie zabudowania nie są spojrzeniem, a jedynie reprezentują *oko*, bo oko ujmowane jest przede wszystkim nie jako zmysłowy organ widzenia, ale jako podpora spojrzenia. Nie odsyłają więc nigdy do cielesnych oczu obserwatora ukrytego za firanką, za oknem farmy, lecz same w sobie są już oczami. Z drugiej strony, spojrzenie nie jest ani jedną z wielu własności przedmiotu, który pełni funkcję oka, ani całkowitą formą tego przedmiotu, ani „wewnątrzświatowym” stosunkiem powstającym między tą formą a mną. Wprost przeciwnie, moje doświadczanie spojrzenia zwróconego w moją stronę nie tylko nie polega na dostrzeganiu spojrzenia w przedmiotach, które je ukazują, ale dokonuje się na gruncie destrukcji oczu, które „na mnie patrzą”: kiedy chwytam spojrzenie, przestaję dostrzegać oczy. Są tam, pozostają w polu mojej percepcji jako czyste *przedstawienia*, ale nie robię już z nich użytku, zostają zneutralizowane, wyjęte z gry, nie są już przedmiotem tezy, pozostają w stanie „wyłączenia z obiegu”, w jakiej całej świat pozostaje dla świadomości, która dokonała zalecanej przez Husserla redukcji fenomenologicznej. Nigdy nie można zauważyć, czy oczy, które na was spoglądają, są ładne czy brzydkie, ani jaki mają kolor. Spojrzenie innego przesłania

jego oczy, zdaje się wybiegać *przed* *nie*. To złudzenie pochodzi stąd, że oczy jako przedmiot mojej percepcji pozostają w określonej odległości ode mnie – jednym słowem, jestem wobec nich obecny w relacji bez odległości, ale one są odległe od miejsca, w którym się „znajduję”, gdy tymczasem spojrzenie jednocześnie ujmuje mnie w relacji bez odległości i ustanawia odległość między sobą a mną, to znaczy jego bezpośrednia obecność wobec mnie rozciąga dystans, który mnie od niego odsuwa. Kiedy więc zwracam uwagę na spojrzenie, tym samym moja percepcja zostaje rozbita i schodzi na dalszy plan. Dzieje się tu coś analogicznego do tego, co próbowałem pokazać w innym miejscu w związku z wyobraźnią²; nie możemy, mówiłem wtedy, jednocześnie postrzegać i wyobrażać sobie, musimy robić jedno lub drugie. Albowiem postrzegać to *patrzeć*, a chwycić spojrzenie nie znaczy ujmować przedmiot-spojrzenie w świetle (chyba że to spojrzenie nie jest zwrócone na nas), lecz uświadamiać sobie, że *jest się widzianym*. Spojrzenie, które ukazują *oczy*, niezależnie od tego, jakiej są natury, jest czystym odesłaniem do mnie samego. Kiedy słyszę trzaskające za mną gałęzie, natychmiast rozumiem nie, że *ktos tu jest*, ale że jestem słaby, że mam ciało, które można zranić, że zajmuję pewne miejsce i że w żadnym razie nie mogę umknąć z przestrzeni, w której jestem bezbronny; krótko mówiąc, że *jestem widziany*. Spojrzenie jest więc przede wszystkim zapośredniczeniem, które odsyła mnie do mnie. Jakiej natury jest to zapośredniczenie? Co dla mnie znaczy: być widzianym?

Wyobraźmy sobie, że pod wpływem zazdrości, dla interesu albo folgując swoim przywarom, doszedłem do tego, że przyklejam ucho do jakichś drzwi i podglądam przez dziurkę od klucza. Jestem sam i pozostaję na poziomie nietetycznej świadomości siebie. Znaczy to przede wszystkim, że mojej świadomości nie zamieszkuje żadne *ja*. Nie ma więc nic, do czego mógłbym odnieść swoje czyny, aby je ocenić. W żadnym razie ich nie *poznaję*, lecz *jestem nimi* i z tego prostego powodu zawierają one w sobie swoje całkowite usprawiedliwienie. Jestem czystą świadomością *rzeczy*, a rzeczy, objęte obwodem mojej sobości, ukazują mi potencjalne sposoby ich wykorzystania, stanowiąc replikę mojej nietetycznej świadomości własnych możliwości. Znaczy to, że spektakl dziejący się za drzwiami jest dla mnie czymś, „co można zobaczyć”, tocząca się rozmowa czymś, „co można usłyszeć”. Drzwi, zamek są jednocześnie narzędziami i przeszkodami – ukazują się jako rzeczy, którymi „trzeba posługiwać się ostrożnie”; dziurka od klucza jest dana jako coś, przez co „trzeba patrzeć z bliska i trochę z boku”, itd. I tak oto „robię to, co mam do zrobienia”; żaden transcendentny wzrok nie nadaje moim czynom charakteru czegoś danego, co mogłoby stać się przedmiotem osądu: moja świadomość przylega do moich działań, *jest* moimi działaniami; rządzą nimi tylko cele, które chcę osiągnąć, i narzędzia, których używam. Moja postawa na przykład nie ma żadnego „zewnętrzza”, jest wyłącznie powiązaniem narzędzia (dziur-

² Por. *L'imaginaire*, NRF, 1939.

ki od klucza) z celem do osiągnięcia (widokiem, który chcę zobaczyć), czystym sposobem mojego zatracania się w świecie, mojego wchłonięcia przez rzeczy, które spijają mnie tak, jak bibuła spija atrament, tak że na tle świata istnieje tylko syntetyczny układ rzeczy poręcznych zorientowanych na pewien cel. Jest to porządek odwrotny w stosunku do porządku przyczynowego: cel, który chcę osiągnąć, organizuje wszystkie momenty, które go poprzedzają; cel usprawiedliwia środki, środki nie istnieją dla siebie i niezależnie od celu. Zresztą cały układ nie istnieje inaczej niż w stosunku do swobodnego projektu moich możliwości: to właśnie zazdrość jako możliwość, którą *jestem*, organizuje ten układ rzeczy poręcznych, przekraczając go ku samej sobie. Ale tą zazdrością *jestem*, nie poznaję jej. Tylko należący do świata układ rzeczy poręcznych mógłby mnie o niej pouczyć, gdybym go kontemplował zamiast nim się posługiwać. Właśnie ten układ w świecie z jego dwoistym i odwracalnym określeniem – widok za drzwiami, który muszę zobaczyć, istnieje tylko dlatego, że jestem zazdrosny, ale moja zazdrość jest niczym poza tym prostym obiektywnym faktem, że za drzwiami *jest widok, który muszę zobaczyć* – nazwiemy *sytuacją*. Ta sytuacja odbija mi jednocześnie moją faktyczność i moją wolność: przy okazji pewnej obiektywnej struktury świata, który mnie otacza, odsyła mi moją wolność w postaci zadań, które mam swobodnie wykonać; nie ma w tym żadnego przymusu, ponieważ moja wolność toczy moje możliwości, a potencjalności zawarte korelatywnie w świecie tylko się ukazują i proponują. Dlatego, *będąc* w sytuacji, nie mogę naprawdę siebie określić: po pierwsze dlatego, że nie jestem pozycjonalną świadomością siebie, po drugie dlatego, że jestem swoją własną nicością. W tym sensie – i ponieważ jestem tym, czym nie jestem, i nie jestem tym, czym jestem – nie mogę nawet określić się jako ten, kto naprawdę właśnie podsłuchuje pod drzwiami, bo całą swoją transcendencją wymykam się tej prowizorycznej definicji siebie. Jest to, jak widzieliśmy, źródło złej wiary. Tak więc nie tylko nie mogę siebie *poznać*, ale wymyka mi się sam mój byt – chociaż *jestem* samym tym wymykaniem się swojemu bytowi – i nie jestem w ogóle niczym: *tu-oto* nie ma nic poza czystą nicością, która otacza i wydobywa na jaw pewien obiektywny układ odcinający się na tle świata, pewien rzeczywisty system, pewne uporządkowanie środków ze względu na cel.

Oto jednak słyszę kroki w korytarzu: ktoś na mnie patrzy. Co to znaczy? To, że nagle czuję się dotknięty w swoim bycie i w moich strukturach zachodzą istotne modyfikacje – modyfikacje, które mogę ująć i utrwalić pojęciowo przez *cogito* refleksyjne.

Przede wszystkim zaczynam istnieć jako *ja* dla mojej świadomości nierefleksyjnej. To wtargnięcie jaźni jest nawet zjawiskiem, które najczęściej opisywano: *ja* widzę *siebie*, ponieważ *ktoś* widzi *mnie* – można było napisać. W takiej formie nie jest to całkiem ściśle. Ale przyjrzyjmy się temu bliżej. Dopóki rozważaliśmy dla-siebie w jego samotności, mogliśmy utrzymywać, że świadomość nierefleksyjna nie może być zamieszkiwana przez żadne „ja”, albowiem „ja” ukazuje się

jako przedmiot dopiero przed świadomością refleksyjną. Natomiast świadomość nierefleksyjna jest świadomością *świata*. Jażń istnieje więc dla niej na planie przedmiotów ze świata. Okazuje się jednak, że rola uobecniania jażni, która dotychczas przypadała tylko świadomości refleksyjnej, teraz należy do świadomości nierefleksyjnej. Tyle tylko, że świadomość refleksyjna ma jażń za swój bezpośredni przedmiot. Natomiast świadomość nierefleksyjna nie ujmuje *osoby* bezpośrednio i jako *swojego* przedmiotu: osoba jest obecna dla świadomości o tyle, o ile jest *przedmiotem dla innego*. To znaczy, że nagle uświadamiam sobie własne „ja” jako coś, co mi się wymyka nie dlatego, że jestem podstawą swojej własnej nicości, lecz dlatego, że swoją podstawę mam poza sobą. Jestem dla siebie tylko jako czyste odniesienie do innego. Nie należy jednak rozumieć tego tak, że przedmiotem jest ktoś inny i że *ego* obecne dla mojej świadomości jest wtórną strukturą lub znaczeniem innego człowieka ujmowanego jako przedmiot. Jak pokazaliśmy, inny nie jest tu i nie może być przedmiotem, bo w przeciwnym razie „ja” natychmiast przestałoby być przedmiotem-dla-innego i rozwiąłoby się. Nie ujmuję więc innego jako przedmiotu ani też nie ujmuję mojego *ja* jako przedmiotu dla mnie, nie mogę nawet skierować w jego stronę intencji pustej, tak jak w stronę przedmiotu będącego aktualnie poza moim zasięgiem; w istocie jest ono oddalone ode mnie nicością, której nie mogę wypełnić, ponieważ ujmuję je *jako niebędące dla mnie* i jako istniejące z zasady *dla innego*; w żadnym razie nie ujmuję go więc w taki sposób, jakby pewnego dnia mogło mi zostać dane, lecz przeciwnie, ujmuję je jako coś, co mi się z zasady wymyka i co nigdy nie będzie do mnie należeć. A jednak *jestem* tym „ja”, nie odpycham go jak obcego obrazu, lecz jest ono dla mnie obecne jako „ja”, którym *jestem*, choć go *nie znam*, odkrywam je bowiem przez wstyd (a niekiedy przez dumę). To właśnie wstyd lub duma odsłaniają przede mną spojrzenie innego oraz mnie samego na końcu tego spojrzenia, to dzięki nim *przeżywam* sytuację bytu oglądanego, choć jej *nie poznaję*. Otóż wstyd, jak zauważyliśmy na początku tego rozdziału, jest wstydem *za siebie*, jest *uznaniem* faktu, że istotnie *jestem* tym przedmiotem, na który inny patrzy i który osądza. Mogę wstydić się tylko za swoją wolność, gdy ta mi się wymyka i staje się *danym* przedmiotem. Źródłową więzią między moją świadomością nierefleksyjną a moim *ego* oglądanym nie jest zatem więź poznawcza, lecz więź bytowa. Jestem, ponad wszelką wiedzę, jaką mogę osiąść, tym „ja”, które zna inny. I jestem owym „ja” w świecie, który inny mi odebrał, bo spojrzenie innego obejmuje mój byt, a wraz z nim ściany, drzwi, zamek; wszystkie te rzeczy poręczne, wśród których się znajduję, zwracają ku innemu oblicze, które z zasady mi się wymyka. Jestem więc swoim *ja* dla innego w świecie, który wycieka w stronę innego. Niedawno mogliśmy nazwać krwotokiem wewnętrznym wyciekanie *mojego* świata w stronę innego ujmowanego jako przedmiot, ponieważ krwawienie było w tym przypadku ograniczane i zlokalizowane już dlatego, że owego innego, ku któremu spływała strużka krwi z *mojego* świata, postrzegałem właśnie jako przedmiot; w ten

sposób ani jedna kropla krwi nie była stracona, wszystko mogłem odzyskać, otoczyć, umiejscowić w pewnym bycie, chociaż sam ten byt pozostawał dla mnie nieprzenikniony. Tym razem, przeciwnie, wyciek nie ma końca, zatracą się na zewnątrz, świat wycieka poza świat, a ja wyciekam poza siebie; spojrzenie innego sprawia, że jestem poza swoim bytem w tym świecie i że sam ten świat jest jednocześnie *tym-oto* i czymś poza tym światem. Jaki rodzaj stosunku mogę utrzymywać z tym bytem, którym jestem i który odsłania się przede mną przez wstyd?

Przed wszystkim jest to relacja bytowa. *Jestem* tym bytem. Ani przez chwilę nie myślę temu przeczyć, mój wstyd jest wyznaniem. Później będę mógł wykorzystać złą wiarę, aby to przed sobą zamaskować, ale zła wiara również jest wyznaniem, ponieważ stanowi wysiłek ucieczki przed bytem, którym jestem. Ale tym bytem, którym jestem, nie jestem w modusie „mam być” ani w modusie „byłem”, bo nie ugruntowuję go w jego bycie; nie mogę go wytworzyć bezpośrednio, ale nie jest on również pośrednim i nieodłącznym efektem moich czynów jak cień na ziemi albo odbicie w lustrze, które poruszają się w związku z wykonywanymi przeze mnie gestami. Ten byt, którym jestem, zachowuje pewną nieokreśloność, pewną nieprzewidywalność. I te nowe cechy nie wynikają po prostu z faktu, że nie mogę *poznać* innego człowieka, wynikają również i przede wszystkim z tego, że inny jest wolny; a raczej, ściślej rzecz ujmując i odwracając terminy, wolność innego objawia mi się przez niepokojącą nieokreśloność bytu, jakim jestem dla niego. Ten byt nie jest więc moją możliwością, nie jest czymś zawsze kwestionowanym przez moją wolność; jest, przeciwnie, granicą mojej wolności, jej „podszewką” lub „spodem” w takim sensie, w jakim mówi się o spodniej stronie kart. Dany mi jest jako ciężar, który niosę, nigdy nie mogąc odwrócić się w jego stronę, aby go poznać, a nawet nie mogąc poczuć jego ciężaru. Jeżeli można go przyrównać do mojego cienia, jest to cień padający na materię ruchomą i nieprzewidywalną, taką, że żaden algorytm nie pozwoliłby obliczyć deformacji wywołanych przez jej ruchy. A jednak chodzi tu faktycznie o *mój byt*, a nie o obraz mojego bytu. Chodzi o mój byt, który określa się w wolności innego człowieka i przez nią. Wszystko dzieje się tak, jakbym miał wymiar bytu, od którego jestem oddzielony radykalną nicością, a tą nicością jest wolność innego; inny powołuje do istnienia mój byt-dla-niego, projektując swój własny byt. Każdy mój wolny czyn wprowadza mnie więc w nowe środowisko, w którym samą materią mojego bytu jest nieprzewidywalna wolność innego. A jednak przez sam mój wstyd uznaję tę wolność innego za swoją, potwierdzam głęboką jedność świadomości, nie ową harmonię monad, którą brano niekiedy za gwarancję obiektywności, ale jedność bytową, ponieważ akceptuję i chcę, aby inni przyznali mi byt, który uznaję.

Ale wstyd odsłania przede mną, że tym bytem *jestem*. Nie w modusie „byłem” lub „mam być”, lecz *w-sobie*. Sam nie mogę urzeczywistnić swojego „bytu-siedzącego”, można co najwyżej powiedzieć, że jednocześnie nim jestem i nie jestem. Wystarczy, że spojrzysz na mnie inny, a jestem tym, czym jestem. Nie dla

siebie wprawdzie, bo nigdy nie uda mi się pokryć z tym „bytem-siedzącym”, który chwytam w spojrzeniu innego, zawsze pozostanę świadomością; ale dla innego. Po raz kolejny nicościująca ucieczka bytu-dla-siebie zastyga, po raz kolejny byt-dla-siebie przekształca się w byt-w-sobie. Ale też po raz kolejny ta metamorfoza dokonuje się z *dystansu*: dla innego *siedzę (jestem siedzący)* tak, jak ten kłamarz *stoi (jest)* na stole; dla innego *pochylam się* nad dziurką od klucza tak, jak to drzewo *jest pochylone* przez wiatr. W ten sposób zostaję pozbawiony przez innego mojej transcendencji. Albowiem dla każdego, kto jest tylko jej świadkiem, to znaczy kto określa się jako *niebędący* tą transcendencją, staje się ona transcendencją jedynie stwierdzaną, transcendencją-daną, to znaczy zyskuje naturę po prostu dlatego, że *inny*, nie z powodu jakiejś deformacji czy załamania związanego z użyciem przezeń własnych kategorii, ale z powodu samego swojego istnienia, nadaje jej zewnątrz. Jeżeli istnieje inny, niezależnie od tego, kim jest, gdzie jest, jaki ma do mnie stosunek, i nawet jeżeli nie oddziałuje na mnie w żaden inny sposób niż przez czyste wyłonienie się własnego bytu, to mam zewnętrzną stronę, mam *naturę*. Mój źródłowy upadek to istnienie innego, a wstyd – podobnie jak duma – jest ujmowaniem mnie samego jako natury, chociaż sama ta natura mi się wymyka i jest niepoznawalna jako taka. Ściśle mówiąc, nie jest tak, że czuję, iż tracę wolność i staję się *rzeczą*, ale moja wolność jest tam, poza moją wolnością przeżywaną, jako dany atrybut tego bytu, którym jestem dla innego. Chwytam spojrzenie innego w samym wnętrzu mojego *aktu* jako zakrzepnięcie i wyobcowanie moich własnych możliwości. Czuję bowiem, przez strach, przez trwożliwe lub ostrożne wyczekiwanie, że te możliwości, którymi *jestem* i które są warunkiem mojej transcendencji, skądinąd ukazują się komuś innemu jako coś, co on musi z kolei przekroczyć w stronę swoich własnych możliwości. Inny jako spojrzenie jest właśnie tym: transcendowaniem mojej transcendencji. I bez wątpienia zawsze *jestem* moimi możliwościami na poziomie nietetycznej świadomości tych możliwości, ale jednocześnie spojrzenie mi je odbiera: do tej pory ujmowałem te możliwości w sposób tetyczny na tle świata i w świecie, jako potencjalności rzeczy poręcznych; ciemny kąt w korytarzu oferował mi możliwość ukrycia się jako zwykłą potencjalną jakość mroku, jako zaproszenie przez ciemność; ta jakość lub poręczność przedmiotu należała tylko do niego i ukazywała się jako własność obiektywna i idealna, odznaczając się rzeczywistą przynależnością do układu, który nazwaliśmy *sytuacją*. Ale spojrzenie innego sprawia, że na ten pierwszy układ nakłada się nowa organizacja. Albowiem ujmować siebie jako widzianego – znaczy ujmować siebie jako widzianego w *świecie* i na gruncie świata. Spojrzenie nie odcina mnie od świata, lecz szuka mnie w łonie mojej sytuacji i ujmuje mnie w nierozzerwalnych stosunkach z rzeczami poręcznymi: jeżeli jestem widziany jako siedzący, muszę być widziany jako „siedzący-na-krześle”, jeżeli jestem postrzegany jako pochylony, to jako „pochylony-nad-dziurką-od-klucza” itd. Ale tym samym owo wyobcowanie mnie, jakim jest *bycie-widzianym*,

zakłada wyobcowanie świata, który organizuję. Jestem widziany jako siedzący na tym krześle, którego nie widzę, którego nie jestem w stanie zobaczyć, które mi się wymyka, które wchodzi w inne stosunki i odległości, pośród innych rzeczy, które również mają dla mnie ukrytą stronę, tworząc z nimi nowy i inaczej zorientowany układ. Tak oto ja, który jestem swoimi możliwościami, który jestem tym, czym nie jestem, i nie jestem tym, czym jestem, nagle *jestem* kimś. I tym, czym jestem – co mi się z zasady wymyka – jestem w *świecie*, który też mi się wymyka. Z tego powodu mój stosunek do przedmiotu albo do potencjalności przedmiotu rozpada się pod spojrzeniem innego i ukazuje mi się w świecie jako moja możliwość wykorzystania przedmiotu, która to możliwość z zasady jednak mi się wymyka, to znaczy która jest przekraczana przez innego w stronę jego własnych możliwości. Na przykład potencjalność ciemnego zakamarka zostaje mi dana jako możliwość ukrycia się w tym zakamarku tylko dlatego, że inny może ją przekroczyć w stronę własnej możliwości, jaką jest oświetlenie zakamarka latarką. Ta możliwość jest dana, ujmuję ją, ale jako nieobecną, jako *zależną od innego*, co odkrywam przez swój lęk i przez podjęcie decyzji o zrezygnowaniu z kryjówki, która jest „niepewna”. W ten sposób moje możliwości są obecne przed moją świadomością nierefleksyjną jako możliwości *osaczone* przez innego. Jeśli widzę, że jest on gotowy na wszystko, że wsadza rękę do kieszeni, w której ma broń, że przykładając palec do przycisku dzwonka elektrycznego, zamierzając zaalarmować strażnika w odpowiedzi „na najmniejszy gest z mojej strony”, o swoich możliwościach dowiaduję się z zewnątrz i przez niego, chociaż nimi *jestem*, trochę tak, jak dopiero przez język dowiadujemy się obiektywnie, co mamy na myśli, chociaż myślimy tę myśl, *żeby* wyrazić ją w języku. To w tym osaczającym mnie spojrzeniu, w tym innym spojrzeniu – które jest niczym wymierzona we mnie broń – odczytuję skłonność do ucieczki, która mnie opanowuje, która mną włada i którą *jestem*. Dowiaduję się o niej od innego, który ją przewidywał i już podjął próbę przeciwdziałania. Dowiaduję się o niej od innego, który ją przekracza i rozbija. Ale nie chwytam samego tego przekroczenia, chwytam tylko śmierć mojej możliwości. Śmierć subtelną, bo moja możliwość ukrycia się wciąż pozostaje *moją* możliwością; ponieważ nią *jestem*, ona wciąż żyje; i ciemny kąt nieustannie daje mi znak, odsyła do mnie swoją potencjalność. Ale jeżeli poręczność określa się przez fakt „możności bycia przekroczonym ku...”, w takim razie sama moja możliwość staje się rzeczą poręczną. Moja możliwość ukrycia się w załomie muru staje się tym, co inny może przekroczyć ku własnej możliwości zdemaskowania mnie, zidentyfikowania, namierzenia. *Dla innego* jest ona jednocześnie przeszkodą i środkiem, jak wszystkie rzeczy poręczne. Przeszkodą, bo zmusi go do pewnych nowych działań (zbliżenie się do mnie, zapalenie latarki). Środkiem, bo skoro zostanie już odkryty w zakamarku, „będę złapany”. Inaczej mówiąc, każde działanie podjęte przeciw innemu z zasady może być dla innego narzędziem, które posłuży mu w działaniu przeciwko mnie. I dokładnie chwytam innego nie dzięki jasnej

wizji tego, co może zrobić z moim działaniem, ale w strachu, przez który wszystkie moje możliwości *przeżywam* jako ambiwalentne. Inny to skryta śmierć moich możliwości, którą przeżywam jako ukrytą w świecie. Związek mojej możliwości z rzeczą poręczną jest już tylko związkiem dwóch narzędzi, związkiem zachodzącym między nimi na zewnątrz, ze względu na cel, który mi się wymyka. Inny przekracza *jednocześnie* mrok ciemnego zakamarka i moją możliwość ukrycia się w nim, kiedy, zanim jeszcze wykonałem ruch, aby się tam schronić, oświeśla zakamarek swoją latarką. Tak więc nagły wstrząs, jakiego doznaję, kiedy chwytam spojrzenie innego, polega na tym, że raptem przeżywam subtelną alienację wszystkich swoich możliwości, które tworzą układ z dala ode mnie, w środku świata, z przedmiotami należącymi do świata.

Ale wynikają stąd dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze, moja możliwość staje się poza mną *prawdopodobieństwem*. Ponieważ inny ujmuje ją jako możliwość płynącą z wolności, którą on nie jest, której staje się świadkiem i której efekty kalkuluje, jest ona czystą nieokreślonością w grze możliwości i właśnie jako taką ją odgaduję. Później, kiedy nawiązujemy z innym bezpośredni kontakt językowy i kiedy dowiadujemy się stopniowo, co on myśli o nas, ta nieokreśloność będzie nas mogła jednocześnie fascynować i przerażać: „Przysięgam ci, że to zrobię!” – „Możliwe. Skoro mi to mówisz, chcę ci wierzyć; możliwe, że istotnie to zrobisz”. Sam sens tego dialogu zakłada, że inny postrzega źródłowo moją wolność jako własność nieokreśloności, która jest czymś danym, a moje możliwości jako moje prawdopodobne działania. Bo też źródłowo ja sam czuję, że jestem tam, *dla innego*, i ten widmowy zarys mojego bytu dotyka mnie w samym moim wnętrzu, bo przez wstyd, wściekłość i strach nieustannie potwierdzam ten swój wymiar. Potwierdzam na ślepo, ponieważ *nie znam* tego, co potwierdzam; po prostu tym *jestem*.

Z drugiej strony, układ złożony z rzeczy poręcznej i z mojej możliwości wobec tej rzeczy ukazuje mi się jako przekroczony i zorganizowany w formie świata przez innego. Pod wpływem spojrzenia innego „sytuacja” wymyka mi się – albo, by użyć banalnego wyrażenia, które jednak dobrze oddaje naszą myśl: *nie jestem już panem sytuacji*. Czy też, ściślej, pozostaję jej panem, ale ma ona rzeczywisty wymiar, przez który mi się wymyka, który powoduje w niej nieprzewidziane zmiany i sprawia, że zaczyna ona *być* inaczej, niż mi się wydaje. Owszem, może się zdarzyć, że w całkowitej samotności popełniam czyn, którego skutki są dokładnie przeciwne w stosunku do moich przewidywań i pragnień. Łagodnie pociągam za podstawkę, aby przysunąć do siebie tę kruchą wazę. Ale w efekcie tego gestu strącam statuetkę z brązu, która rozbija wazę na tysiąc kawałków. Tylko że nie ma tu nic, czego nie mógłbym przewidzieć, gdybym był bardziej uważny, gdybym zwrócił uwagę na ułożenie przedmiotów itd.; *nic, co z zasady mi się wymyka*. Natomiast pojawienie się innego człowieka sprawia, że w sytuacji pojawia się aspekt, którego nie chciałem, nad którym nie panuję i który wymyka mi się z za-

sady, ponieważ jest *dla innego*. Gide nazwał to bardzo trafnie „udziałem diabła”. Jest to nieprzewidywalna, a jednak rzeczywista *druga strona*. Kafka odda całą swą sztukę próbie opisanie tej nieprzewidywalności w *Procesie* i w *Zamku*. W pewnym sensie wszystko, co robią K. i geometra, należy do nich i kiedy oddziałują na świat, rezultaty są całkowicie zgodne z ich przewidywaniami: są to działania udane. Ale jednocześnie *prawda* tych działań stale im się wymyka; mają one z zasady sens, który jest ich *prawdziwym sensem* i którego ani K., ani geometra nigdy nie poznają. Bez wątpienia Kafka chce tu dotrzeć do transcendencji boskości; to w oczach Boga ludzki czyn odsłania swą prawdę. Ale Bóg jest tu tylko granicznym pojęciem innego. Wróćmy do tego. Ta bolesna i niepokojąca atmosfera procesu, ta niewiedza, która jednak przeżywa siebie jako niewiedzę, ta całkowita nieprzejrzystość, która może siebie tylko przeczuwać poprzez całkowitą przejrzystość, to nic innego jak nasze bycie-w-świecie-dla-innego. Tak więc sytuacja, która zostaje przekroczona przez innego, zastyga i organizuje się wokół mnie jako *postać*, w sensie, w jakim tego terminu używali gestaltysty: tworzy daną syntezę, której jestem istotną strukturą, a ta synteza posiada jednocześnie spójność ek-statyczną i charakter bytu-w-sobie. Moja więź z tymi ludźmi, którzy rozmawiają i których podsłuchuję, dana jest nagle poza mną, jako niepoznawalny substrat więzi, którą sam ustanawiam. W szczególności moje własne *spojrzenie*, czyli związek bez odległości z tymi ludźmi, zostaje wyzute ze swej transcendencji po prostu dlatego, że jest *spojrzeniem-widzianym*. Ludzi, których *widzę*, zamieniam bowiem w przedmioty, jestem w stosunku do nich jak inny w stosunku do mnie; patrząc na nich, mierzę swoją moc. Ale jeżeli inny widzi ich i widzi mnie, moje spojrzenie traci władzę: nie może przekształcić tych ludzi w przedmioty *dla innego*, ponieważ są już oni przedmiotami jego spojrzenia. Moje spojrzenie stanowi po prostu relację w świecie między przedmiotem-mną a przedmiotem oglądanym, coś w rodzaju siły przyciągania, jaką dwie masy wywierają na siebie z odległości. Wokół tego spojrzenia organizują się z jednej strony przedmioty – odległość między mną a tym, na co patrzę, *istnieje* teraz, ale jest ściśniona, ograniczona i zwinięta przez moje spojrzenie, zbiór „odległość-przedmioty” jest jakby tłem, na którym spojrzenie odcina się jak „coś” na tle świata – z drugiej strony moje zachowania, które są dane jako seria środków wykorzystywanych do „utrzymania” spojrzenia. W tym sensie stanowią zorganizowaną całość, która *jest* spojrzeniem, jestem przedmiotem-spojrzeniem, to znaczy układem rzeczy poręcznych obdarzonym wewnętrzną celowością i mogącym samodzielnie ustanowić stosunek między środkiem a celem, aby uobecnić się przy jakimś innym przedmiocie, pokonując odległość. Ale odległość *jest mi dana*. Kiedy jestem widziany, nie rozwijam odległości, ograniczam się do jej *pokonywania*. Spojrzenie innego nadaje mi przestrzenność. Ujmować siebie jako widzianego to ujmować siebie jako uprzestrzenniony akt uprzestrzenniania (*spatialisant-spatialisé*).

Jednak spojrzenia innego doświadczam nie tylko jako uprzestrzenniającego; jest ono również *czasujące*. Pojawienie się spojrzenia innego jest mi dane poprzez *erlebnis*, której z zasady nie mogę przeżyć sam: jest to doświadczenie współczesności. Świat odsłaniający się przed samotnym bytem-dla-siebie nie może zawierać w sobie współczesności, a jedynie współobecność, bo byt-dla-siebie zatracą się poza sobą wszędzie w świecie i wiąże wszystkie byty jednością samej swej obecności. Tymczasem współczesność zakłada czasowy związek dwóch jestestw, które nie są związane żadnym stosunkiem. Dwa jestestwa, które wywierają na siebie wzajemne działanie, nie są współczesne właśnie dlatego, że należą do tego samego systemu. Współczesność nie przynależy więc jestestwom ze świata, zakłada współobecność wobec świata dwóch bytów obecnych jako *obecność-wobec*. Równoczesna jest obecność Piotra *wobec* świata z moją obecnością. W tym sensie źródłowy fenomen współczesności polega na tym, że ta szklanka jest dla Pawła *w tym samym czasie*, co dla mnie. Zakłada to, że podstawą wszelkiej współczesności musi być koniecznie obecność innego człowieka, który czasuje się wobec mojej czasowości. Ale właśnie dlatego, że inny *się* czasuje, wraz ze sobą czasuje *mnie*: kiedy rzuca się on w stronę swojego własnego czasu, ja ukazuję mu się w czasie powszechnym. *Spojrzenie innego*, które chwytam, nadaje *mojemu* czasowi nowy wymiar. Będąc terazniejszością ujmowaną przez innego jako *moja* terazniejszość, moja obecność uzyskuje zewnętrzną stronę; ta obecność, która uobecnia się *dla mnie*, wyobcowuje się dla mnie, stając się terazniejszością, wobec której inny jest obecny; zostaje rzucony w powszechną terazniejszość, kiedy inny staje się obecnością wobec mnie. Ale powszechna terazniejszość, w której zajmuję miejsce, jest jako taka czystą alienacją, czas fizyczny płynie w stronę czystej i wolnej czasowości, którą nie jestem; na horyzoncie tej współczesności, którą przeżywam, rysuje się absolutna czasowość, od której dzieli mnie nicość.

Jako czasoprzestrzenny przedmiot należący do świata, jako istotna struktura czasoprzestrzennej sytuacji w świecie, poddaję się ocenom innego. To również uświadamiam sobie przez czyste doświadczenie *cogito*: być widzianym to czuć się nieznanym przedmiotem niepoznawalnych sądów, w szczególności sądów wartościujących. Ale w tym samym czasie, gdy przez wstyd albo przez dumę uznaję zasadność tych sądów, nieustannie biorę je za to, czym są: za swobodne przekroczenie tego, co dane, w stronę pewnych możliwości. Sąd jest transcendentálním aktem wolnego bytu. Dlatego bycie widzianym czyni ze mnie byt bezbronny wobec wolności, która nie jest moją wolnością. W tym sensie możemy uważać się za „niewolników”, kiedy ukazujemy się innemu. Ale to niewolnictwo nie jest rezultatem – historycznym, a więc mogącym ulec zniesieniu – pewnego sposobu *życia* z abstrakcyjną formą świadomości. Jestem niewolnikiem w tej mierze, w jakiej w swoim bycie jestem zależny od wolności, która nie jest moją wolnością i która stanowi warunek mojego bytu. Jestem niewolnikiem, kiedy staję się przedmiotem wartościowań, które mnie określają, podczas gdy ja nie mogę na te

określenia oddziaływać ani nawet ich poznać. Zarazem jestem w *niebezpieczeństwie*, kiedy staję się narzędziem możliwości niebędących moimi możliwościami, których czystą obecność mogę tylko niewyraźnie postrzegać poza moim bytem i które negują moją transcendencję, czyniąc ze mnie środek prowadzący do celów, których nie znam. I to niebezpieczeństwo nie jest przypadkowe, lecz stanowi stałą strukturę mojego bytu-dla-innego.

Tak oto zbliżamy się do końca tego opisu. Zanim wykorzystamy go do odsłonięcia innego, trzeba przede wszystkim zauważyć, że *został on przeprowadzony w całości na płaszczyźnie cogito*. Objaśniliśmy tylko sens tych subiektywnych reakcji na spojrzenie innego, jakimi są strach (poczucie bycia w niebezpieczeństwie wobec wolności innego), duma lub wstyd (poczucie bycia w końcu tym, czym jestem, ale niestety gdzieś tam, dla innego), zdanie sobie sprawy ze swojego zniewolenia (poczucie alienacji wszystkich moich możliwości). Poza tym to wyjaśnienie nie jest w żadnym razie pojęciowym utrwaleniem mniej lub bardziej niejasnego *poznania*. Niech każdy odwoła się do własnego doświadczenia: nie ma nikogo, kto nie byłby zaskoczony pewnego dnia w postawie nagannej albo po prostu śmiesznej. Gwałtowna modyfikacja, jakiej wówczas doświadczamy, nie jest bynajmniej wywołana przez przyływ poznania. Jest raczej sama przez się pewnym utrwaleniem i nagłym rozwarstwieniem mnie samego, które pozostawiają w stanie nienaruszonym moje możliwości i moje struktury „dla-mnie”, ale które niespodziewanie wypychają mnie w nowy wymiar istnienia: wymiar tego, co *nie-jawne*. Dlatego pojawienie się spojrzenia jest przeze mnie postrzegane jako wyłonienie się ek-statycznego stosunku bytowego, gdzie jednym z członów jestem ja jako byt-dla-siebie, który jest tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest, a drugim członem jestem również ja, ale jako byt leżący poza moim zasięgiem, poza moim działaniem, poza moim poznaniem. I ten człon, pozostający właśnie w związku z nieskończonymi możliwościami innego wolnego człowieka, jest w sobie nieskończoną i niewyczerpaną syntezą niejawnych własności. Za sprawą spojrzenia innego *przeżywam* siebie jako byt zakrzepły w środku świata, będący w niebezpieczeństwie, nieuchronnie wydany na pastwę nieznanych sił. Ale nie wiem, ani *jaki* jestem, ani *jakie* miejsce zajmuję w świecie, ani jakie oblicze ten świat, w którym jestem, zwraca ku innemu.

Możemy już teraz sprecyzować sens tego wyłonienia się innego człowieka w spojrzeniu i poprzez spojrzenie. W żadnym razie inny nie jest nam dany jako przedmiot. Uprzedmiotowienie innego byłoby równoznaczne z rozpadem jego bytu-spojrzenia. Widzieliśmy zresztą, że spojrzenie innego oznacza zniknięcie samych jego oczu jako przedmiotów, przez które przejawia się spojrzenie. Inny nie może być nawet przedmiotem ujmowanym na pusto na horyzoncie mojego bycia dla innego. Uprzedmiotowienie innego jest, jak zobaczymy, obroną mojego bytu, która wyzwala mnie właśnie z mojego bytu dla innego, nadając innemu byt dla mnie. W fenomenie spojrzenia inny jest z zasady tym, kto nie może być przed-

miotem. Zarazem widzimy, że nie może być *członem* stosunku łączącego mnie ze mną samym i sprawiającego, że wyłaniam się przed samym sobą jako byt *nie-jawny*. Inny nie może być również adresatem mojej *uwagi*: gdybym *zwracał uwagę* na spojrzenie lub na innego, kiedy jego spojrzenie się wyłania, mógłbym je postrzegać tylko *jako przedmiot*, bo uwaga jest intencjonalnym ukierunkowaniem na przedmioty. Ale nie należy stąd wyciągać wniosku, że inny jest abstrakcyjnym warunkiem, pojęciową strukturą ek-statycznego stosunku, nie ma tu bowiem rzeczywiście myślanego przedmiotu, którego mógłby on być uniwersalną i formalną strukturą. To prawda, że inny człowiek jest warunkiem mojego bytu niejawnego. Ale jest jego warunkiem konkretnym i jednostkowym. Nie należy do bycia w świecie jako jedna z jego integralnych części, ponieważ jest właśnie tym, kto transcenduje ten świat, w którym jestem jako byt *nie-jawny*; jako taki nie może być zatem ani przedmiotem, ani formalnym i konstytutywnym elementem przedmiotu. Nie może mi się ukazywać – jak widzieliśmy – jako jednocząca lub regulatywna kategoria mojego doświadczenia, ponieważ doświadczam go przez spotkanie. Czym więc jest?

Przede wszystkim jest bytem, na który nie zwracam najpierw uwagi. Jest tym, kto na mnie patrzy i na kogo ja jeszcze nie patrzę, tym, kto sprawia, że doświadczam swojej niejawnej strony, ale kto sam się nie ujawnia, kto jest dla mnie obecny jako ten, który mnie ujmuje, a nie jako ten, który jest ujmowany; jest konkretnym i niedosiężnym biegunem mojego wyciekania poza siebie, alienacji moich możliwości i ucieczki świata w stronę innego świata, który jest *ten sam*, a jednak pozbawiony styczności z *tym-oto*. Ale nie może on być czymś odrębnym od tej alienacji i tego wyciekania, jest ich sensem i kierunkiem, nawiedza to wyciekanie, nie jako element *realny* lub *kategorialny*, ale jako obecność, która zastyga i „uświatawia się”, kiedy usiłuję ją sobie „uobecnić”, ale która nigdy nie jest bardziej obecna, bardziej nagląca niż wtedy, gdy nie zwracam na nią uwagi. Jeżeli jestem całkowicie pogrążony na przykład w moim wstydzie, inny jest ogromną i niewidzialną obecnością, która podtrzymuje ten wstyd i zewsząd go ogarnia, jest ośrodkiem podtrzymującym mój-byt-niejawny. Zobaczmy, w jaki sposób inny ukazuje się jako *byt niedający się ujawnić* poprzez moje doświadczenie siebie jako bytu niejawnego.

Przede wszystkim, *spojrzenie innego* jako konieczny warunek mojej przedmiotowości oznacza zniszczenie wszelkiej przedmiotowości dla mnie. Spojrzenie innego dociera do mnie poprzez świat i nie jest tylko przeobrażeniem mnie samego, ale również całkowitą metamorfozą *świata*. Jestem oglądany w świecie oglądanym. W szczególności spojrzenie innego – które jest spojrzeniem-patrzącym, a nie spojrzeniem-na-które-patrzę – neguje moje odległości wobec przedmiotów i rozwija swoje własne odległości. Spojrzenie innego jest dane bezpośrednio jako to, dzięki czemu odległość pojawia się w świecie w łonie obecności bez odległości. Zostają zepchnięty, pozbawiony swojej obecności bez odległości wobec własnego świata i wyposażony w odległość wobec innego: oto znajduję się

o piętnaście kroków od drzwi, sześć metrów od okna. Ale inny mnie szuka, aby mnie ustanowić w pewnej odległości od niego. Kiedy inny ustanawia mnie jako oddalonego o sześć metrów od niego, sam musi być wobec mnie obecny bez odległości. Toteż w samym doświadczaniu mojej odległości od rzeczy i od innego przeżywam tę obecność bez odległości innego wobec mnie. Każdy rozpozna w tym abstrakcyjnym opisie ową bezpośrednią i palącą obecność spojrzenia innego, które często napełniało go wstydem. Inaczej mówiąc, kiedy doświadczam siebie jako bytu widzianego, zdaję sobie sprawę z pozaświatowej obecności innego, albowiem inny na mnie patrzy nie jako byt znajdujący się „w środku” *mojego* świata, ale jako ktoś, kto przybywa do tego świata i do mnie ze swojej transcendencji i nie jest ode mnie oddzielony żadną odległością, żadnym przedmiotem ze świata, ani realnym, ani idealnym, żadnym światowym ciałem, lecz samą swoją naturą innego. Pojawienie się spojrzenia innego nie jest więc pojawieniem się *w świecie*: ani w „moim”, ani w „świecie innego”, a stosunek, który wiąże mnie z innym, nie może być stosunkiem zewnętrżności wewnątrz świata, gdyż poprzez spojrzenie innego doświadczam konkretnie, że istnieje coś ponad światem. Inny jest dla mnie obecny bez żadnego pośrednictwa jako transcendencja, *która nie jest moja*. Ale ta obecność nie jest wzajemna, ja bowiem jestem pogrążony w całej gęstości świata i jako taki nie mogę być obecny dla innego. Wszecobecna i nieuchwytna transcendencja, która dotyka mnie bez zapośredniczenia, sprawiając, że doświadczam niejawnej strony swojego bytu, i która jest ode mnie oddzielona bytową nieskończonością, pogrążając mnie w kompletnym świecie z jego odległościami i rzeczami poręcznymi: oto spojrzenie innego, kiedy doświadczam go najpierw jako spojrzenia.

Ponadto jednak inny, paraliżując moje możliwości, odsłania przede mną tę prawdę, że mogę być przedmiotem wyłącznie dla innej wolności. Nie mogę stać się przedmiotem dla siebie, ponieważ jestem, czym jestem; kiedy jestem zdany tylko na siebie, mój refleksyjny wysiłek zmierzający do podwojenia siebie [na podmiot i przedmiot] kończy się porażką, bo zawsze jestem sobą. I kiedy zakładałam naiwnie, że mogę być, nie zdając sobie z tego sprawy, bytem obiektywnym, tym samym zakładałam milcząco istnienie innego człowieka, jakże bowiem mógłbym być przedmiotem, jeśli nie dla jakiegoś podmiotu? Tak więc inny człowiek jest dla mnie przede wszystkim bytem, dla którego jestem przedmiotem, to znaczy bytem, *przez który* zyskuję swoją przedmiotowość. Jeżeli jakąś swoją własność mam pojmować jako obiektywną, to znaczy, że inny jest już dany. I jest dany nie jako byt należący do mojego uniwersum, lecz jako czysty podmiot. Zatem ten czysty podmiot, którego z definicji nie mogę *poznać*, to znaczy ustanowić jako przedmiotu, jest zawsze *tam*, poza zasięgiem i bez odległości, kiedy samego siebie próbuję uchwycić jako przedmiot. I w doświadczeniu spojrzenia, kiedy przeżywam siebie jako niejawną przedmiotowość, doświadczam bezpośrednio i wraz z własnym bytem nieuchwytnej podmiotowości innego.

Tym samym doświadczam jego nieskończonej wolności. Albowiem to dla wolności i przez nią, i tylko dla niej i przez nią, moje możliwości mogą zostać ograniczone i sparaliżowane. Żadna materialna przeszkoda nie może unieruchomić moich możliwości, każda jest dla mnie tylko okazją do projektowania się w stronę innych możliwości, nigdy nie może im nadać *zewnętrznej strony*. Nie jest tym samym zostać w domu, ponieważ pada i ponieważ zabroniono nam wychodzić. W pierwszym przypadku sam postanawiam zostać po rozważeniu konsekwencji swoich działań; przekraczam przeszkodę „deszcz” ku samemu sobie i czynię z niej narzędzie. W drugim przypadku same moje możliwości wyjścia lub pozostania w domu ukazują mi się jako przekroczone i unieruchomione, bo jakaś wolność jednocześnie je przewiduje i przeciwdziała im. Nie jest to kaprys, że często w sposób całkiem naturalny i bez niezadowolenia robimy to, co rozłożyłoby nas, gdyby kazał nam to zrobić ktoś inny. Dzieje się tak dlatego, że, zgodnie z kolejną rzeczą i wymogami obrony, wolności innego doświadczamy przez własne zniewolenie. Spojrzenie pozwala mi doświadczyć wolności innego, bo przynosi śmierć moich możliwości; umierają one tylko w łonie tej wolności, gdy ja sam, będąc sobą niedostępnym dla siebie, a jednak sobą, zostaję rzucony, porzucony wewnątrz wolności innego. W związku z tym doświadczeniem moja przynależność do uniwersalnego czasu może ukazywać mi się tylko jako zawarta w i urzeczywistniona przez autonomiczne czasowanie się, bo tylko czasujący się byt-dla-siebie może mnie rzucić w czas.

Podsumowując, pod wpływem spojrzenia doświadczam innego człowieka konkretnie jako wolnego i świadomego podmiotu, który, czasując się w stronę swoich własnych możliwości, sprawia, że pojawia się świat. I niezapośredniczona obecność tego podmiotu jest koniecznym warunkiem wszelkiej myśli, jaką mogę formułować na własny temat. Inny człowiek jest owym mną, od którego nie oddziela mnie nic, absolutnie nic poza jego czystą i całkowitą wolnością, to znaczy tą nieokreślonością jego „ja”, którym ma on być dla siebie i przez siebie.

Z języka francuskiego przełożyła Małgorzata Kowalska