

**Greta Julianna Wierzińska**

Uniwersytet Jagielloński

## ***Qui perd gagne, czyli przegrany wygrywa.*** **Szkic z Sartre'owskiej fenomenologii spojrzenia**

Słowa kluczowe: fenomenologia ciała, fenomenologia percepcji, le regard, spojrzenie, Inny, relacja, subiektywność, konflikt, wolność, uprzedmiotowienie, Sartre, Merleau-Ponty, fantazmat, Lacan, pragnienie, jouissance

Filozofowie, ludzie zdeformowani, chciałoby się powiedzieć, okastrowani z życia, utrwaleni w tak okrutny i bezlitosny sposób, zawsze już raz na zawsze dani nam w nędznej gotowej postaci poprzez swoje dzieła i bezduszne systemy. Owe bezcielesne istoty, które najlepiej definiuje postawa sztywna i napięta, wywodząca się z Pitagorejskiego ideału filozofa, którego zadaniem jest obserwacja zwieńczona neutralnym opisem. Chciałoby się wierzyć, że za tą odrażająco drętwą fizjonomią myślenia kryje się ciało, o które można zapytać Kanta, Hegla, Heideggera. Jednak nie o to, o które chodzi w problemie umysł–ciało, o ciało jako przedmiot, automat, podporządkowany i odróżniony od umysłu Körper, produkt owej antycielesnej tradycji oświeceniowego racjonalizmu. Ale o żywe ciało (w sensie Leib), rozumiane jako obecność podmiotowa, to, od którego, w przeciwieństwie do przedmiotów znajdujących się w świecie, nie mogę się oddalić, do którego nie mogę się przybliżyć, podobnie jak nie potrafię przestać być przez samego siebie dostrzeżonym. Zanim Ja świadomości rozplanuje siatkę pojęciową noematu, musi zwrócić się ku ciału własnemu, będącemu warunkiem podmiotowym i przedmio-

towym doświadczenia, Wittgensteinowskim podmiotem transcendentnym, ciału, którego ruch stanowi niejako bezpośredni i przedrefleksyjny sposób dotarcia do świata. Z jednej strony odwieczny problem (Jean-Luc Nancy: „Gdy ktoś chce mówić o ciele, napotyka ogromną trudność”), z drugiej – nieklamana fascynacja owocująca dziesiątkami tez i hipotez, setkami seminariów i konferencji, tysiącami publikacji, miliardami słów. Jest to ten przemilczany rodzaj cielesności, którą od czasów odrzucającego materialność ciała na rzecz czystości idei Platona zachodnia filozofia próbowała na różne sposoby przemycić.

### **Ciało postrzegające. Ciało postrzegane**

Fenomenolodzy przywiązywali wielką wagę do fenomenu bycia przedmiotem cudzego spojrzenia, które „pozbawiając nas egzystencji” czy „przekształcając w przedmioty”, wywołuje napięcie, wprowadza nas w stan paniki<sup>1</sup>. Na gruncie swojej fenomenologii cielesnego doświadczenia Merleau-Ponty poddał krytyce Sartre’owskie rozróżnienie podmiot–przedmiot. Porównując pieczętę do języka, Merleau-Ponty sugeruje, że posługujemy się językiem nie tyle po to, by się komunikować, ile po to, by inni doświadczali nas w pewien pożądanym przez nas sposób. Takie ujęcie zakłada obecność ścisłego związku między lękiem przed seksualnością i lękiem przed mówieniem. Rzeczywista lub wyobrażona niedoskonałość w sferze seksualności i werbalnej komunikacji byłyby, w tym kontekście, tylko szczególnymi przypadkami naszego pragnienia sprawowania kontroli nad tym, jak jestem doświadczany przez innych<sup>2</sup>. W *Widzialnym i niewidzialnym* Merleau-Ponty zwraca uwagę na nieustanne przenikanie się spojrzeń, dotyków, smaków w ich transcendującej immanencji, stanowiącej całość cielesnej tkanki świata.

Z samego tego faktu, że robię w murze mojego solipsyzmu wyłom, przez który przenika spojrzenie drugiego, wynika, że nie mam już do czynienia z dychotomią jakiegoś bytu-dla-siebie (*pour-soi*) i jakiegoś bytu-dla-drugiego (*pour-autrui*),

<sup>1</sup> Awersja do przypatrywania się pojawia się, kiedy ktoś chce uniknąć wysokiego poziomu podniecenia, wzburzenia, ma coś do ukrycia lub czuje się z jakichś powodów winny z powodu niskiej samooceny. W przypadku typów osobowości makiawelicznej czy psychopatycznej spojrzenie staje się narzędziem kontroli, dominacji, przedstawiciele tych typów osobowości mają także silną tolerancję, są w stanie wyprzeć awersję do przypatrywania się.

<sup>2</sup> Niektóre słowniki (np. *Webster’s New Collegiate Dictionary* z 1953 roku) definiują konwersację jako stosunek seksualny.

lecz z systemem o czterech składowych: mój byt dla mnie, mój byt dla drugiego, byt-dla-siebie drugiego i jego byt dla mnie<sup>3</sup>.

Byt oraz świat – niejasny splot natury i kultury, relacja konstytuująca światowość przeżywania, spojrzenie „opłata rzeczy widzialne, dotyka ich, łączy się z nimi. Tak jakby wiązał je z nimi stosunek przedustawnej harmonii, jakby wiedziało o nich zanim się o nich dowiedziało”<sup>4</sup>, pisze francuski fenomenolog,

dość będzie na razie stwierdzić, że ten, kto widzi, może osiąść widzialne tylko, jeżeli sam jest przezeń posiadany, jeżeli do niego należy [s`il en est]<sup>5</sup>, jeżeli, z zasady, zgodnie z tym, czego wymaga związek spojrzenia i rzeczy, jest jednym z bytów widzialnych, który wskutek szczególnego odwrócenia staje się zdolny do widzenia ich, on, który jest jednym z nich<sup>6</sup>.

Świat jest całością, lecz taką, w której spojrzenia są częścią czegoś jednego, *la chair*, a zatem tego, co niesprecyzowane, surowe, co mimo że nazywane bytem, rozplywa się, jak powiedziałby Merleau-Ponty, w nieokreślonej nieokreśloności. To, co warto odnotować, to fakt, iż w spojrzeniu ujawnia się bezgłośność ciała. Na gruncie fenomenologii Merleau-Ponty’ego ciało stanowi nie tylko narząd postrzegania, ale także, a może przede wszystkim, narzędzie komunikacji ze światem. U podstawy jedności ciała leży bowiem podwójna interakcja ciała jako *objectum* postrzeganego oraz *subjectum* postrzegającego. Za autorem *Fenomenologii percepcji* moglibyśmy powiedzieć, że o ile patrzeć *tout court* jest powołaniem porządku i przestrzenności świata<sup>7</sup>, który jest wszędzie wokół, to spojrzenie innego, obcego stanowi nader czujne zacieśnienie przestrzeni, budzi zagrożenie, wyklucza bezpieczny dystans, naruszając reguły samotności, intymności i indywidualności.

Nie ma prostszego mechanizmu władzy od wzbudzenia w kimś przeświadczenia o byciu widzialnym, z czego świetnie zdawał sobie sprawę Foucault, kiedy pisał, że „władza ma być widzialna”<sup>8</sup>. Nad kimś, kto czuje się śledzony, cięży

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, s. 89.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, Warszawa 1996, s. 137.

<sup>5</sup> S`il en est wydobywa ów moment bycia, tego, że przynależenie jest jedno w drugim. W polskim ‘należeniu’ to „jest” już nie brzmi, bardziej słychać właśnie posiadanie, własność.

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne...*, s. 139.

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 1998, s. 196.

imperatyw, by rzucić się do ucieczki. Oczywiście można próbować wytrzymać presję cudzego spojrzenia, obojętnie na nie, ale można także dać się prowadzić temu mechanizmowi spojrzeń, konspiracji, lęku. Foucault zauważa, że „widzialność jest pułapką”<sup>9</sup>. Pozornie przynależące do porządku poznania oglądanie, patrzenie itd. może okazać się brutalnym wdarciem się w cudzą intymność, natrętnym zaglądaniem przez dziurkę od klucza, co odsyła do instalacji gwałtu Marcela Duchampa.

W *Świętym Genecie* Sartre omawia przypadek młodego autora *Dziennika złodzieja*, który będąc kilkuletnim dzieckiem, został przyłapany przez ojca na kradzieży ciastka. Mały Jean został brutalnie wtłoczony w kontekst, określony i naznaczony piętnem spojrzenia ojca, które zachodząc go od tyłu, zadało gwałt jego intymności, narzuciło istotę i sens. Odtąd jego sytuacja zmieniła się zasadniczo, rytualny akt nominacji nadaje mu status nazwanego, zdefiniowanego, lepkiego od cech rzeczopodobnego bytu. Schwytany w pewną „określoność”, zatrzaśnięty w statycznej „zasadzie tożsamości” nie zamierza z tym walczyć, a nawet pragnie zespolić się z urzeczowioną postacią swego istnienia, stać się tym, czym chciano go widzieć, jeszcze bardziej przedmiotem. Przyłapany na robieniu czegoś poniżającego, Jean zaczyna odtąd definiować się w kategoriach narzuconych z zewnątrz.

### *Le regard*

Sartre teoretyzuje związek między spojrzeniem i jego relacją z ustanawianiem naszej tożsamości i subiektywności, przyjmując, iż spojrzenie przejawia się w perspektywie świadomości „dla-siebie”. Manipulując świadomością, potrafi ono zamienić podmiot w przedmiot i odwrotnie, obiekt postrzegany, zaś potrafi wzbudzić w obserwatorze pożądanie. Owo nieusuwalne oddalenie przedmiotu spojrzenia sytuuje podmiot patrzący w pozycji pożądającego, przypomina to podsyłanie uczuć erotycznych poprzez mnożenie przeszkód na drodze do połączenia z przedmiotem westchnień. Spojrzenie uświadamia nam stopień wzajemnej atrakcyjności, spojrzenie wartościuje, wyznacza granicę, ustanawia hierarchię. Wszyscy znajdujemy się w nieustannym stanie patrzenia.

Sartre wprowadza deskryptywną analizę fenomenu ‘spojrzenia’, *le regard*, w III części *Bytu i Nicości*, zwłaszcza zaś w rozdziale 1 § IV, w celu wyjaśnienia pewnych form ludzkiego zachowania, które sugerują odniesienie do innych,

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 195.

a które określa mianem bycia-dla-innych, *pour-autrui*, są to zwłaszcza doświadczenia dumy, wstydu, strachu.

Sartre zauważa, iż przejawianie się naszej świadomości innych ludzi jest problematyczne dla opisu fenomenologicznego o tyle, o ile nasza najbardziej bezpośrednia świadomość innych jest świadomością ich jako ‘przedmiotów’ naszej świadomości. Dlatego proponuje ujęcie spotkania z innym, które inicjuje subiektywne poczucie obecności jego ‘dziwnej wolności’, aby pośredniczyć między moją świadomością innego jako przedmiotu a innym jako świadomym podmiotem. Autor *Dróg wolności* przyjmuje, iż pozytywny charakter tego spotkania między mną a innym jest relacją wzajemną, doświadczaną jako ‘konflikt’. Ponieważ inny nie może być traktowany, z perspektywy fenomenologicznej, jako przedmiot ‘wiedzy’, należy szukać przejawów ‘innego-jako-podmiotu’, które wskazują na jego obecność jako świadomego indywiduum, które zmienia moje bycie i mój świat. Wszyscy znajdujemy się w nieustannym stanie patrzenia i bycia przedmiotem spojrzeń innych, niczym w Sartre’owskiej powieści *Zwłoka* z drugiego tomu *Dróg wolności*, której bohaterowi towarzyszy nieznosne poczucie bycia obserwowanym na ulicy, w teatrze, w kinie. Poddający się władzy anonimowego spojrzenia niewidzialnego innego, Daniel cierpi z powodu złej wiary, usiłując zredukować się do postaci bezwładnego *être-en-soi*. Daniel odczuwa przemożną potrzebę całkowitego uprzedmiotowienia poprzez wyrażenie zgody na definiowanie własnej istoty przez spojrzenia innych, a w konsekwencji na wyrzeczenie się własnej wolności, odpowiedzialności stania się sobą, transcendencji czy obiektywnej identyfikacji. Sartre’owski bohater przemierza gąszcz ulic, nie mając pewności, czy ktoś mu się nie przygląda, za każdym rogiem bowiem kryje się niebezpieczne, napastliwe, kuszące spojrzenie, spojrzenie, które może pojawić się nagle, w najmniej oczekiwanym momencie.

Niewątpliwie *najczęściej*, co *najczęściej* spojrzenie ujawnia zwrócenie pary czy ichś oczu w moją stronę. A to spojrzenie równie dobrze pojawi się przy okazji jakiegoś szelestu gałęzi, jakiegoś odgłosu kroków, po których zapada cisza, jakiegoś dźwięku uchylanych okiennic czy jakiegoś lekkiego poruszenia zasłony<sup>10</sup>.

Bycie obiektem cudzego spojrzenia jest znakiem obecności innego jako świadomego indywiduum. Bycie w świetle w obliczu, w obecności innego stanowi, zdaniem Sartre’a, uniwersalną charakterystykę naszego bycia, tą, którą

---

<sup>10</sup> J.-P. Sartre, *Byt i Nicość*, Kraków 2007, s. 332.

wskazuje nasza świadomość ‘alienującej rzeczywistości’ innego jako rzeczywistości anonimowej.

Ten aspekt myśli Sartre’owskiej jest zwykle niedoceniany. Sartre twierdzi, iż czujemy, że pierwotnie istniejemy w relacji do innego-w-ogólności oraz że konkretne spotkania z określonymi innymi są jedynie przypadkami ogólnej świadomości bycia-dla-anonimowego-innego, *pour-autrui*. Bycie-w-świecie w obliczu obecności innych jest kondycją naszego bycia, dzięki której czujemy, że jesteśmy aktualnymi lub potencjalnymi przedmiotami anonimowego spojrzenia. Uogólnione doświadczenia bycia-dla-innego jest więc na gruncie Sartre’owskiej fenomenologii spojrzenia kondycją możliwości doświadczenia bycia przedmiotem dla szczególnego innego. W każdym razie ‘spojrzenie’ jest znaczeniem bezpośredniego spotkania z innym subiektywnym indywiduum. Ponieważ istnieję jako ciało, jestem narażony na nieustanne ryzyko bycia widzianym, spojrzenie innego może mi narzucić sposób widzenia samego siebie. Mogę uprzedmiotowić własną subiektywność, przekraczać własną wolność, dlatego źródło wstydu nie znajduje się w robieniu czegoś złego, ale w zrozumieniu własnego bycia-dla-innych, *pour-autrui*. Moim pierwotnym upadkiem jest istnienie innego. Duma, wstyd są konstytuowane przez to, czym jestem dla innych. Tej obiektywizacji doświadcza się jako ‘negacji’ naszej wolnej świadomości czy też naszej ‘transcendencji’ innego. Próbując uniknąć uprzedmiotowienia przez cudze ‘spojrzenie’, ‘negując’ samego siebie jako będącego jedynie przedmiotem spojrzenia innych, daje dowód swojego ‘bycia-jako-przedmiotu’ dla innych. Aby wyzwolić się z tej pułapki, muszę zanegować (w sensie Sartre’owsko-Heglowskim) negację mojej wolnej samoświadomości ze strony innego, który mnie uprzedmiotowia.

Owo eksperymentalne spotkanie z innym poprzez spojrzenie jest pierwotnie doświadczane jako negujące i zagrażające, proces ten ma jednak charakter złożony. Próbując zanegować siebie jako przedmiot spojrzenia innego, daję dowód bycia uprzedmiotowionym przez cudzą świadomość. Stwierdzając swoją nieprzedmiotową wolność, transcenduję swój *status quo* narzucony mi poprzez spojrzenie innego. Mało tego, usiłuję uprzedmiotowić innego, zatraskując go w moim własnym spojrzeniu. Jednak inny, jak ujmuje to Sartre, transcenduje moją transcendencję. W centrum relacji między mną a innym znajduje się dialektyczne napięcie czy też konflikt.

Kiedy patrzę na innych, badam granice swojej władzy, zaś kiedy oni patrzą na mnie, mierzą swoją władzę, powiedziałaby Sartre. Bez zewnętrznego spojrzenia, spojrzenia innego, także jego istnienie było tylko wewnętrznym sekretem

jego świadomości. To inny nadaje nam obiektywność, czyniąc z nas obiekt swojego spostrzegania, to Inny chce zawłaszczyć naszą wolność. Pełne przezwyciężenie obcości innego nie jest możliwe.

Destrukcyjna natura spojrzenia tkwi w zdolności do unicestwiania wolności obiektu będącego przedmiotem spojrzenia. Pożądanie spojrzenia jest nieuchronnie związane z aktem destrukcji. Sartre twierdzi, iż pożądliwe spojrzenie zawsze dąży do destrukcji przedmiotu swojego spojrzenia. W nagłości spojrzenia „doświadczam subtelnej alienacji wszystkich swoich możliwości”<sup>11</sup>. Jest w tym sensie nihilistyczne, ponieważ pragnie nicości.

I jako że istnienie innego objawia mi byt, którym jestem, tak że nie mogę ani przyswoić sobie tego bytu, ani nawet go pojąć, istnienie będzie uzasadnieniem dwóch przeciwstawnych postaw: inny patrzy na mnie i, jako taki, przechowuje sekret mojego bytu, wie, czym jestem; w ten sposób głęboki sens mojego bytu znajduje się poza mną uwięziony w nieobecności; inny ma nade mną przewagę. Mógłbym więc – jako że uciekam bytowi-w-sobie, którym jestem bez możliwości fundowania go – usiłować negować ten nadany mi z zewnątrz byt. To znaczy, mógłbym odwrócić się ku innemu, aby jemu z kolei nadać obiektywność, skoro obiektywność innego niszczy moją obiektywność dla innego<sup>12</sup>.

Tylko ktoś inny może być świadomy tego, czym jestem, i w ten sposób inni ludzie są w posiadaniu klucza do świadomości mnie (...). Nagle przyłapujesz mnie, kiedy podglądam przez dziurkę od klucza czy kiedy po prostu zrobiłem coś wulgarnego, i w zdecydowanie ucieleśnionej świadomości żyję w poczuciu wstydu i rumieniąc się, zdradzam moje rozpoznanie tego, że jestem taki, jakim wydaję się Tobie. W poczuciu wstydu zdaję sobie sprawę z tego, że jestem taki, jak postrzega mnie ktoś inny<sup>13</sup>.

Spojrzenie innego, zdaniem Sartre’a, jest dla mnie zagrożeniem, ponieważ widzi on to, co teraz robię i w jaki sposób jestem odpowiedzialny za to, czym jestem. Mogę próbować pozbawić go tej możliwości, zmusić do odwrócenia wzroku, zredukować go do pewnej roli, pozbawić go zdolności uprzedmiotowienia mnie. Z drugiej strony, mogę chcieć zachować wolność innego w takim stopniu, by przezwyciężyć jego lub jej przyznanie tego, czym mam być. Jestem całkowicie zależny od innego, ponieważ jestem niczym dopóki inna świadomość nie uzna inaczej. Jako że „nie mogę być przedmiotem dla przedmiotu”<sup>14</sup>, muszę

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 260.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 453.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 222.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 257.

zachować tę świadomość innego, a jednak w równym stopniu chcę ją zniszczyć przez fakt jej osądzania mnie. Doświadczając wstydu lub dumy, potwierdzam obecność świadomości innego, wyrażającą się za pomocą ‘spojrzenia’, świadomości skłonnej do osądzania. Kiedy patrzę na innych, twierdzi Sartre, mierzę swoją władzę, zaś kiedy inni przyglądają się mi, mierzą swoją władzę. Ludzi, których widzę, zamieniam w przedmioty, patrząc na nich, mierzę swoją moc.

### Pożądanie

Zebrała się w sobie i weszła do kawiarni. Dźwięk dzwonka obudził klientów, lecz gdy poznali, kto wszedł, od razu odwrócili od niej wzrok i zaczęli znów szeptać. Każdemu stukotowi jej obcasów towarzyszył czyjś szept. Tu szeptali mężczyźni, oglądając się za nią, gwałcąc jej intymność swoimi spojrzeniami<sup>15</sup>.

Ten fragment opowiadania Sartre’a jest trafnym przykładem sytuacji, w której spojrzenie może być narzędziem władzy zaznaczającej się już w samej naturze relacji podmiot–przedmiot. Spojrzenie innego odziera nas z wolności, alienuje.

Nawet kiedy nikt nie patrzy, zawsze jesteśmy potencjalnym przedmiotem spojrzenia. Dla Sartre’a możliwość bycia widzianym jest niewygodna, ponieważ przypomina nam o fundamentalnym aspekcie naszego bycia-w-świecie, że jesteśmy zawsze potencjalnym przedmiotem dla kogoś innego, *pour-autrui*. Nie potrafiamy kontrolować narzucanych mi przypadłości, nie potrafimy wpływać na sposób, w jaki się mnie osądza. Jakie są konsekwencje takiej sytuacji dla relacji seksualnej? Sartre zauważa, iż

filozofie egzystencjalne nie uważały za konieczne zajmować się seksualnością. Heidegger na przykład nie robi nawet najmniejszej aluzji do niej w swojej egzystencjalnej analityce, w wyniku czego jego Dasein wydaje nam się całkowicie asekualne<sup>16</sup>.

Potocznie przyjmuje się, iż przedmiotem pożądania seksualnego jest ciało drugiej osoby. Celem pożądania seksualnego jest jednak coś więcej niż przyjemność natury fizycznej, mianowicie pożądamy osoby, której ciało jest przedmiotem naszego fizycznego pożądania, przynajmniej czasami pożądanie seksualne wiążemy z określoną osobą.

---

<sup>15</sup> J.-P. Sartre, *Intymność i inne opowiadania*, Łódź 1992.

<sup>16</sup> J.-P. Sartre, *Byt i Nicość...*, s. 383.



Fundamentalny problem seksualności można zatem sformułować następująco: Czy seksualność jest kontyngentnym akcydensem ograniczonym do naszej natury fizjologicznej, czy też jest konieczną strukturą bycia-dla-siebie-dla-innego, *pour-autrui*?<sup>17</sup>

Nasza seksualność rodzi się w kontaktach z innymi. Zdaniem Sartre'a relacje międzyludzkie oparte są na konflikcie, seksualność natomiast jest właśnie formą takiego konfliktu. Świadomość samego siebie jest nieosiągalna, ponieważ moja istota znajduje się w nieustannym ruchu, zmienia się, zanim zdążę ją jakoś określić. Pod tym względem inni znajdują się w lepszej sytuacji ode mnie. To nie dzięki posiadaniu popędu seksualnego, ile raczej ze względu na nasze relacje z innymi potrafimy odkryć naszą zdolność do bycia istotami seksualnymi.

Czym jest zatem przedmiot seksualnego pożądania? Pożądane ciało, oczywiście, ale nie jako przedmiot materialny, jest to ciało innego, rozumianego przez Sartre'a „jako organiczna całość w sytuacji ze świadomością na horyzoncie”<sup>18</sup>. Jednak, żeby uświadomić sobie, iż pożadam ciała innego, muszę najpierw, zdaniem Sartre'a, pozwolić własnemu ciału zablokować moją świadomość tak, żebym mógł doświadczyć cielesności, zmysłowości drugiego poprzez moją własną zmysłowość. „Staję się ciałem w obecności innego po to, żeby zawłaszczyć jego ciało”<sup>19</sup>. Jest to szczególnie wyraźnie w przypadku pieszczot, które Sartre ujmuje jako rytuał wzajemnego wcielenia. „Pieszczota ujawnia ciało, pozbawiając ciało jego działania, poprzez odcięcie go od otaczających go możliwości”<sup>20</sup>. Nie przez przypadek pożądanie, choć jego celem jest ciało jako całość, koncentruje się na masach ciała, piersiach, pośladkach, udach, które rzadko są zdolne do spontanicznego ruchu, „prawdziwym celem pożądania” jest „pełne zespolenie razem ciał dwojga ludzi”<sup>21</sup>. Stosunek płciowy powoduje „przerwanie wzajemności wcielenia, które było dokładnie jedynym celem pożądania”<sup>22</sup>. Wpisuje to akt seksualny w porządek instrumentalny, przynosząc obu stronom rozczarowanie. Zdaniem Sartre'a, przyjemność orgazmu jest śmiercią pożądania, które nie może być zwrócone w stronę tego, co bezpośrednio dane, lecz w stronę innego

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 384.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 386.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 389.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 390.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 396.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 398.

pożądania, innego Ja. Pożądać samo pożądanie to dążyć do uznania w oczach innego, narzucać siebie innemu jako wartość. Spojrzenie innego nie daje wytechnienia, osacza nas przestrzeń odbitych spojrzeń, które śledzą. Zwielokrotniające się rzędy oczu demaskują. „Bycie widzianym konstytuuje mnie jako byt bezbronny wobec wolności, która nie jest moją wolnością. W tym sensie, o ile jawimy się innemu, możemy rozpatrywać samych siebie jako «niewolników»”<sup>23</sup>, powiada Sartre. Emmanuel Levinas zauważa, że rozkosz erotyczna ma specyficzną strukturę. Píše: „Rozkosz nie szuka Innego, lecz jego rozkoszy, jest rozkoszowaniem się rozkoszą (...). W pełni kocham tylko wtedy, gdy (...) moja rozkosz rozkoszuje się jego rozkoszą”<sup>24</sup>.

Sartre wskazuje na sprzeczne aspekty pragnienia. Zdaniem Sartre, kochanek dąży do zaspokojenia pragnienia posiadania kochanej osoby po to, by zintegrować ją ze swoim byciem, licząc zarazem na to, że uda mu się pozostać w stanie pragnienia. Jest to jednak możliwe jedynie w sytuacji, kiedy ukochana osoba jednocześnie wykracza poza jego bycie, pozostając wciąż kimś innym, obcym, kimś, kogo można nieustannie pożądać. W szerszej dyskusji na temat istnienia i posiadania Sartre rozróżnia między trzy relacje w stosunku do przedmiotu, który może być projektowany w pragnieniu – istnienie, działanie i posiadanie. Sartre argumentuje, że te relacje pragnienia nakierowane na działanie są redukowalne do jednego z dwóch typów. Jego analizę tych typów można podsumować następująco: pragnienie wyrażone w terminach istnienia ma na celu ja, natomiast celem pragnienia wyrażonego w kategoriach posiadania ma na celu jest posiadany przedmiot, przedmiot jest jednak posiadany w takim stopniu, w jakim jest związany ze mną wewnętrzną ontologiczną więzią, argumentuje Sartre. Poprzez tę więź przedmiot jest reprezentowany jako mój wytwór. Posiadany przedmiot jest przedstawiany jako część mnie oraz jako mój wytwór, w stosunku do tego przedmiotu, jestem więc postrzegany zarazem jako byt w sobie i jako byt obdarzony wolnością. Redukując oba typy pragnienia do pragnienia istnienia, można powiedzieć, że celem pragnienia jest zawsze ostatecznie istnienie.

Ponieważ zdaniem Sartre’a relacje międzyludzkie są oparte na konflikcie, nieuchronnej porażce pożądania seksualnego, mam tendencję do samooszukiwania się na temat własnej seksualności, kiedy usprawiedliwiam swoje zachowanie na podstawie tak statycznych opisów, jak m.in. „znajduję się w stanie pożądania”. Moja seksualność jest rodzajem działania, które podejmuję, nie zaś sta-

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 344.

<sup>24</sup> E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa 1998, s. 321.

nu, któremu pasywnie się poddaję. W danej chwili stwierdzam, iż znajduję się w stanie pożądania albo przestaję być w stanie pożądania lub aktywnie wybieram bycie w stanie pożądania. Nie potrafię po prostu być w stanie pożądania. Dlatego, zdaniem Sartre'a, nie należy interpretować seksualności, jak robi to większość teorii, jako popędu, siły czy stanu, któremu podlegamy i który nie jest naszym dziełem. W jaki sposób mamy wyjaśnić owo poczucie klęski w sytuacji, kiedy wspomniana presja popędu zostaje zniesiona? Tego rodzaju teoriom „nie udaje się wyjaśnić tego, w jaki sposób pożądamy konkretnej/ego kobiety/mężczyzny, a nie po prostu naszej satysfakcji seksualnej”<sup>25</sup>. W przypadku spojrzenia nasze bycie-dla-innych oznacza posiadanie, mówimy, że jestem w posiadaniu Innego, gdy jego spojrzenie kształtuje moje ciało w jego nagości, pozwala mu się wyłaniać, rzeźbi je, stwarza je takim, jakim ono jest, postrzega je, jak ja nigdy nie będę mógł go widzieć. Owo przeniesienie, oznaczające miłosną relację między patrzącym a obiektem będącym przedmiotem spojrzenia, spojrzenia wyzwalającego namiętność, histerię, wstyd, pozwala mi osiągnąć świadomość własnej seksualności. Jasne jest, iż stosunek seksualny w jakimś sensie znosi pożądanie, a także że wiąże się on z niewątpliwą przyjemnością, można nawet zaryzykować twierdzenie, że przyjemność jest jego celem. Jednak, jak zauważa Sartre, samo pożądanie w żaden sposób nie implikuje aktu seksualnego. Francuski filozof formułuje tę sprawę w sposób następujący:

Jak powiadają, człowiek jest bytem płciowym, ponieważ posiada narząd płciowy. A gdyby tak było na odwrót? Gdyby narząd płciowy był jedynie narzędziem i niejako obrazem podstawowej seksualności? Gdyby człowiek posiadał narząd płciowy tylko dlatego, że jest on pierwotnie i fundamentalnie bytem seksualnym jako byt istniejący w świecie w związkach z innymi ludźmi?<sup>26</sup>

Nasza seksualność nie wynika, zdaniem Sartre'a, z posiadania organów seksualnych. Wydaje się, że jest wręcz przeciwnie, odkrywamy i uczymy się posługiwania się naszymi organami płciowymi, ponieważ jesteśmy w pewnym ogólnym sensie istotami seksualnymi. Sartre ujmuje pragnienie w kategoriach braku, który musi zostać zaspokojony. Ale zaspokojenie pragnienia nie jest jego stłumieniem, ile raczej celem, pełnią bycia, w której pragnienie i spełnienie są zjednoczone w niemożliwej syntezie. Jak twierdzi Sartre, ludzie kurczowo trzymają się swo-

---

<sup>25</sup> J.-P. Sartre, *Byt i Nicość...*, s. 384.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 383.

ich pragnień, zaś satysfakcja osiągnięta poprzez zaspokojenie pragnienia kończy się zwykle rozczarowaniem.

### Postrzeganie ciała pożądanego

Ciało jest narzędziem ujmowania i postrzegania świata, to ciało narzuca nam sposób postrzegania rzeczywistości. Jedność i komplementarność Erosa i Agape są tak fundamentalne, że ich rozdzielenie prowadzi do rozkładu i negacji miłości. Wspaniale tę problematykę ujmuje Sartre w analizie z *Bytu i Niebytu*. „W zamięcie pożądania świadomość poddaje się «zawrotom» ciała, «chce stać się ciałem i tylko ciałem», «wśliznąć się» weń”. Pożądanie niestety, zdaniem Sartre’a, jest skazane na niepowodzenie, i to nawet na podwójne, w akcie miłości. Po pierwsze, urzeczzenie orgazmem prowadzi do zaniku pożądania i zerwania kontaktu z partnerem. Po drugie zaś, w akcie penetracji ciało traci jakby swój pełny wymiar cielesny i staje się „instrumentem”.

W pożądaniu, zdaniem Sartre’a, chodzi o to, aby „sprawić, by wolność innego uznała moją wolność”<sup>27</sup>. W pożądaniu seksualnym „staję się ciałem w obecności innego po to, by przywłaszczyć sobie jego ciało”<sup>28</sup>. Wbrew pozorom rzecz nie w tym, by posłużyć się ciałem innego niczym instrumentem. Sartre odrzucił popularną ideę, jakoby mężczyźni byłoby generalnie zainteresowani wyłącznie kobiecym ciałem. Jego zdaniem, chodzi o to, by usidlić cudzą świadomość, sprawić, aby doświadczyła ona własnego ciała i zidentyfikowała się z nim, ponieważ wówczas będzie można sprawować kontrolę nad jej świadomością, posłużyć się swoim pobudzonym ciałem po to, by pobudzając ciało innego, uwięzić go w świadomości jego własnego ciała. Akt opresji zaczyna się wraz ze spojrzeniem tego, kto jest podmiotem opresji, spojrzeniem, którego dystans, pożądanie i destrukcja zarysowują kontekst naszego życia. Zdaniem Sartre’a, spojrzenie podmiotu opresji ma w sobie coś z arogancji – ograbia nas z naszych możliwości, perspektyw, negując naszą wolność. Podobnie jak miłość, która, zdaniem Sartre’a „znajduje w sobie swoją własną porażkę”<sup>29</sup>, pożądanie seksualne, w ujęciu francuskiego filozofa, jest z góry skazane na porażkę. Obrało sobie ono bowiem cel niemożliwy, którym jest zawłaszczenie cudzej świadomości po to, by wyeliminować zagrożenie, które wiąże się z możliwością bycia przez innego ocenianym,

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 393.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 389.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 503.

wzgardzonym, uprzedmiotowionym czy transcendowanym. Chcę, żeby inny był świadom tego, że go ekscytuje. Jednak w stopniu, w jakim udaje mi się sprawić, by inny zatracił się we własnym podekscytowaniu, on traci mnie z oczu. Ten sam problem, zdaniem Sartre'a, dotyczy miłości. „Taka rozpalona, żywa, rozpalająca jeszcze większe pragnienie, które próbowało przebić jej intymność, moje człowieczeństwo, uczynić z niej przedmiot pożądania, zwierzę. Nie chciałem tego!”<sup>30</sup> – pisze Sartre, sugerując, iż oto jest właśnie niemożliwy ideał pożądania: „posiadać transcendencję Innego jako czystą transcendencję i jednocześnie jako ciało”<sup>31</sup>. Pożądając innego, chcemy, aby on pożądał nas, choć paradoksalnie właśnie tego nie powinienem chcieć, ponieważ wzbudzenie w innym pożądania stanowi dowód tego, iż jestem w stanie na niego oddziaływać. Ostatecznie, pożądanie jest skazane, zdaniem Sartre'a na niepowodzenie, tym bardziej iż będący zazwyczaj finałem aktu pożądania stosunek seksualny nie jest faktycznie jego właściwym celem. Przyjemność orgazmu, zaś jest

śmiercią i klęską pożądania. (...) ucieleśnienie objawia się poprzez erekcję, a erekcja ustaje wraz z wytryskiem. Ale ponadto przyjemność jest służąca pożądania, ponieważ powoduje ona pojawienie się świadomej refleksyjnej przyjemności, której przedmiotem staje się rozkosz<sup>32</sup>.

Konsekwentnie ta satysfakcja niesie ze sobą poczucie klęski.

### Lacanowska ucieczka przed realnym, czyli spojrzenie wyobrażone

Pozwolę sobie na małą dygresję w kierunku interesujących analiz dotyczących fenomenu spojrzenia na gruncie myśli francuskiego filozofa i psychoanalityka Jacques'a Lacana, którego uwagi nawiązują do koncepcji Sartre'a. Mam nadzieję, że pozwoli ona rozjaśnić nieco specyfikę ujęcia tematu przez autora *Dróg wolności*. Otóż pierwsze komentarze Lacana nawiązujące do problematyki spojrzenia (*le regard*) pojawiają się w pierwszym roku jego seminarium z roku 1953, w związku z Sartre'owską analizą tego fenomenu. Na gruncie teorii Sartre'a spojrzenie jest tym, co pozwala podmiotowi zdać sobie sprawę z tego, że inny również jest podmiotem. „Mój fundamentalny związek z innym-jako-podmiotem musi być zdolny do nawiązania do mojej nieustannej możliwości *bycia widzia-*

<sup>30</sup> J.-P. Sartre, *Intymność...*, s. 44.

<sup>31</sup> J.-P. Sartre, *Byt i Nicość...*, s. 394.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 504.

nym przez innego<sup>33</sup> – pisze Sartre. Zaskoczony spojrzeniem innego podmiot, redukuje się do wstydu. Ponieważ nieustannie jesteśmy narażeni na spojrzenie innego, na spojrzenie panoptyczne i uwodzące, wydaje się, że doświadczenie bycia obserwowanym jest dla istoty ludzkiej doświadczeniem źródłowym. W ramach tej antropologii widzenia patrzenie i bycie obserwowanym wytwarza i podtrzymuje wszelką tożsamość. Mimo iż na tym etapie Lacan nie wypracowuje jeszcze własnej teorii spojrzenia, to wydaje się podzielać Sartre’owskie stanowisko w sprawie podmiotu<sup>34</sup>. Szczególnym upodobaniem darzy Sartre’owski pogląd, zgodnie z którym spojrzenie nie musi mieć nic wspólnego z narządem wzroku.

Fundamentalnym pojęciem teorii Lacana jest *l’objet petit a*, obiekt pragnienia z założenia nieosiągalny i z natury wyobrażony. Jak pisze Lacan – w „dialektyce oka i spojrzenia nie ma spotkania, lecz u samej podstawy – [jest] kuszenie<sup>35</sup>”.

Kiedy patrzę na przedmiot – powiada za Lacanem Slavoj Žižek – on zawsze już patrzy na mnie, i to tak, jak ja go nie mogę ujrzeć. Innymi słowy – pisze dalej Žižek – oko oglądające przedmiot jest po stronie podmiotu, podczas gdy spojrzenie jest po stronie przedmiotu<sup>36</sup>.

Właśnie dialektyka oka i spojrzenia rodzi ową historię, w której nie ma spotkania, a zatem „patrzenia wprost, lecz nieustanne uwodzenie, a zatem – powie Žižek – patrzenie «z ukosa». Dla Žižka spojrzenie „z ukosa” jest metaforą spojrzenia przenikniętego przez pożądanie<sup>37</sup>. Dlatego właśnie akt zbliżania się do nieosiągalnego przedmiotu swoich pragnień nie ma swego kresu, zawsze skazując pragnącego na wstydlive, ukradkowe patrzenie „z ukosa”. Wyklucza jakąkolwiek komunikację, spojrzenie z ukosa zamienia obiekt pragnienia w *sui generis* ikonę, fantazmat. Odcieleśniając go, czyniąc z niego obraz, daje się mu uwodzić, uwięzić w języku seksualności, który go zdradza<sup>38</sup>. Jasne jest, iż to, co

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 256.

<sup>34</sup> Por. J. Lacan, *Seminarium I, Les écrits techniques de Freud (S I), 1953–1954*, Paris 1975, s. 215.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 72.

<sup>36</sup> S. Žižek, *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*, Warszawa 2003, s. 165. Autor nawiązuje do Lacanowskiej koncepcji logiki spojrzenia jako obiektu.

<sup>37</sup> Zob. *ibidem*, s. 18–27.

<sup>38</sup> Na gruncie teorii Rolanda Barthesa, mamy „porwanie przez obraz”, spojrzenie okazuje się nieopisanym, dodatkowym fragmentem miłosnego dyskursu. Miłosna rana (*blessure*), spowodowana w podmiocie przez obraz przedmiotu pożądania, dałaby się powiązać z raną (*blessure, marque*)

nieosiągalne, w mniejszym stopniu posiadane, budzi większe pragnienia. Pożądam przedmiotów, których nie widzę dokładnie, jest to taki sposób „patrzenia”, kiedy upragniony przedmiot już zaczyna się prawie ukazywać, a tym goręcej się go pragnie, że go przecież jeszcze nie można uchwycić. Jest to właśnie ów wspomniany Lacanowski obiekt, a – cząstkowy przedmiot pożądania, przedmiot, który w rzeczywistości okazuje się niedostępny, nieosiągalny, niewyraźny i niemożliwy do przedstawienia. Już w roku 1964 wraz ze sformułowaniem stanowiącego przyczynę pragnienia pojęcia *objet petit a* Lacan formułuje własną teorię spojrzenia, dodajmy, teorię całkiem odmienną od Sartre’owskiej. Rozwijając ten aspekt Sartre’owskiego spojrzenia, które jest „nie spojrzeniem widzianym, ale spojrzeniem wyobrażonym przez mnie w polu innego”, Lacan posuwa się do stwierdzenia, że „sposób spojrzenia jest wszystkim w polu widzenia z wyjątkiem rzeczywistego spojrzenia patrzącej osoby”. Jeśli rozdzielić spojrzenie i akt patrzenia, spojrzenie staje się przedmiotem aktu patrzenia. Spojrzenie nie jest już zatem, w ujęciu Lacana, zlokalizowane po stronie podmiotu; jest to odtąd spojrzenie innego. Podczas gdy Sartre uznaje istotną wzajemność między widzeniem innego i byciem przez niego widzianym, Lacan proponuje antynomiczną relację między spojrzeniem a okiem. Oko, które patrzy, należy do podmiotu, podczas gdy spojrzenie znajduje się po stronie przedmiotu, nie zachodzi między nimi żadna odpowiedniość ponieważ, jak pisze Lacan: „Nigdy nie patrzysz na mnie z miejsca, w którym ja Ciebie widzę”<sup>39</sup>. Kiedy zatem podmiot spogląda na przedmiot, ten już zawsze odwzajemnia spojrzenie w kierunku podmiotu, ale z punktu, z którego podmiot nie może tego zobaczyć. To rozdarcie między okiem a spojrzeniem jest niczym innym jak tylko samą subiektywną decyzją wyrażoną w polu widzenia. Jestem uwięziony w spojrzeniu innego, co wywołuje wstydlive uczucie porównywalne do tego, kiedy podglądając przez dziurkę od klucza, zaskoczony faktem, że ktoś mnie obserwuje z tyłu, redukuję się do wstydu. Zdaniem Lacana podmiot jest zawsze rozdarty między świadomością a nieświadomością. To, co jest najbardziej podstawowe w przypadku każdej ludzkiej istoty, jest jej zarazem najbardziej obce, nieznanne. (S) jest symbolem, którego Lacan używa po to, żeby nazwać podmiot w jego rozszczepieniu. Jesteśmy tym, czym jesteśmy przez od-

---

Oglądającego, zadawaną przez *punctum* fotografii, cierpienie zakochanego – z cierpieniem oglądającego zdjęcie. W obydwu przypadkach podmiot pożądania jest zarazem owym przedmiotem, który zostaje porwany przez obraz, a właściwie przez jego fragment, nieistotny z perspektywy *studium* czy *doksy* szczegół. Obcy, na którego patrzę, jest obrazem. Kiedy obraz staje się fetyszem, uwodzi, porywa jest to porwanie miłosne.

<sup>39</sup> J. Lacan, *Seminarium XI. Cztery fundamentalne pojęcia psychoanalizy* [b. r. i m.], s. 103.

niesienie do tego, czego nam brakuje. Ów brak, który chcemy wypełnić, zastąpić go czymś, Lacan nazywa pragnieniem. Pragnienie nie może zostać zaspokojone, nawet jeśli nasze oczekiwania są spełnione, ponieważ jest ono zawsze pragnieniem pragnienia<sup>40</sup>. Zdaniem Lacana, wszystkie nasze potrzeby natychmiast zostają przekształcane w pragnienia, które nie mogą zostać w sposób satysfakcjonujący zaspokojone. W tym kontekście błędem byłoby traktowanie seksualności jako wyniku potrzeby. Nieświadomość przejawia się w sposobie, w jaki dąży ona do wypełnienia luki pozostawionej przez tę samą rzecz, o której podmiot sądzi, że mu jej brakuje, oto nieświadomość<sup>41</sup>.

### Niemożliwy projekt miłości

Jak już wspomnieliśmy, zdaniem Sartre'a relacje międzyludzkie są ze swej istoty oparte na konflikcie, zaś każda próba uwolnienia się od świadomości istnienia innych jest zarazem milczącym rozpoznanem, że są jacyś inni, *resp.* tego, że jako inni mogą mnie widzieć, przypominając, iż jestem odpowiedzialny za to, czym jestem. Dlatego próby zanegowania tej świadomości uciekające się do aktów przemocy, sadyzmu czy zwykłej obojętności (czyli momenty, w których owa świadomość zostaje przez nas rozpoznana) kończą się zwykle fiaskiem. Właściwym celem miłości, zdaniem Sartre'a, jest uzyskanie innej, nowej, lepszej istoty, którą może nadać mi inny. Celowo przyjmuję rolę przedmiotu po to, by inny spojrział na mnie, nadał mi byt, pewną wartość. Istnieje jednak pewne ryzyko takiego ujęcia sprawy. Otóż kiedy stracę atrakcyjność w oczach innego, wówczas cała moja tożsamość w jednej chwili się rozpadnie. Pragnąc, by inny nadał mi wartość, to chcieć, żeby inny na mnie spojrział. Zdaniem Sartre'a, mogę albo patrzeć, albo być przedmiotem spojrzenia, ale nie jednocześnie. Za pomocą spojrzenia, które mnie określa, inny napotyka moje bycie-w-świecie, jego percepcja uprzedmiotawia mnie, zatrzymując mnie w formie statycznego obiektu. Jestem wobec niej bezradny, nie mam kontroli nad wolnością innego. Gdybym umiał się z nią zidentyfikować, uzyskałbym, zdaniem Sartre'a, kontrolę nad swoim własnym byciem-w-sobie. To właśnie ta identyfikacja jest kluczowym aspektem

---

<sup>40</sup> A zatem pragnienie jest pragnieniem pragnienia. Pragnienie, w swej najbardziej radykalnej postaci, JEST refleksyjnym „pragnieniem pragnienia”. Dlatego jedynie kobieta może naprawdę fantazjować, podczas gdy mężczyzna jest skazany na próżne „fantazjowanie o fantazji”.

<sup>41</sup> To psychoanaliza zwróciła uwagę na to, że fallus jest pozorem, że jego prymat jest kamuflażem dla tego, co jest realne, tj. *jouissance*. Pragnienie nie ma naturalnego przedmiotu, powiedziałby Lacan, i jako takie ma charakter perwersyjny. Dlatego stosunek seksualny nie istnieje.



Sartre'owskiej koncepcji miłości. W sztuce zatytułowanej *Brudne ręce*, a także w krótkim opowiadaniu *Pokój* Sartre proponuje analizę miłości zupełnie odmienną, a nawet krytyczną w stosunku do teoretycznego modelu miłości wypracowanego w *Bycie i Nicości*. Poddaje się tu krytyce centralne kategorie ontologiczne sformułowane na kartach *Bytu i Nicości*, w której to pracy miłość najwyraźniej odgrywa rolę strategii pomocnej w radzeniu sobie z problemem bycia-dla-innych. W przypadku obu tych dzieł główni protagoniści przywiązują się do uosabiającej porządek czystej subiektywności, ukochanej osoby. Mimo iż bohaterowie tych dwóch historii posługują się odmiennymi strategiami, to w gruncie rzeczy dzielają wspólny cel, którym jest zawłaszczenie cudzej subiektywności i wykorzystanie jej do własnych celów. Dzięki miłości do Hoederera Hugo z *Brudnych rąk* zyskuje nową tożsamość. Jednak już bohaterka opowiadania *Pokój* znajduje się w typowej dla myśli Sartre'owskiej sytuacji egzystencjalnej, uosabiając całkowite uprzedmiotowienie narzucone jej przez jej ukochanego Pierre'a. Owa nieautentyczna postawa polegająca na całkowitym zredukowaniu się do bycia-dla-innych, definiowanego przez innych, myślenie o sobie w kategoriach statycznego, raz na zawsze ustalonego obiektu przeczy temu, iż zawsze przekraczam granice tego, czym aktualnie jestem. Strategia Hugona z *Brudnych rąk* przypomina jednak trochę Sartre'owski model miłości z *Bytu i Nicości* z tą różnicą, że Hugo wygrywa niemożliwy zakład, to znaczy naprawdę udaje mu się utożsamić z wolnością Hoederera i nadać sobie na mocy tego aktu nową formę bycia-w-świecie. Hugonowi udaje się dokonać niemożliwego, osiągnąć moment autentyczności, 'dobrej wiary', wolności i odpowiedzialności i nie rezygnuje on zarazem z zależności w sprawie samookreślenia od ukochanego Hoederera. Niemal do samego końca Hugo pozostaje podmiotem nieautentycznym, marzącym o uzyskaniu statycznej etykiety bohatera narodowego. W opowiadaniu *Pokój* z kolei jesteśmy świadkami sytuacji, w której ukochanemu udaje się utrzymać pozycję czystej subiektywności. Ta teoretycznie niemożliwa sytuacja wynika z faktu, iż ukochany Eve, Pierre, jest psychiatrykiem, jego szaleństwo pozwala mu uniknąć bycia-dla-innych. Żyjąc w stworzonym przez siebie wewnętrznym świecie, w którym każdy zostaje zdefiniowany jako jego przedmiot, odmawia zarazem lub pozostaje nieświadomy prób uprzedmiotowienia siebie przez innych. I w tym wypadku jednak podstawowe cele miłości ponoszą klęskę. Eve nie może w pełni wkroczyć w subiektywny świat Pierre'a, nie może również zredukować się do postaci postrzeganego przez niego przedmiotu. Kiedy próbuje uprzedmiotowić własne ciało, natrafia na opór w postaci jego subiektywności. Maso-

chistyczny projekt Eve kończy się fiaskiem, ponieważ w świetle teorii Sartre'a wyeliminowanie bycia-dla-siebie i osiągnięcie stanu czystej przedmiotowości nie jest możliwe. Kiedy więc zachodzi ryzyko, że Pierre straci mowę i zdolność logicznego myślenia, a zatem nie będzie już w stanie odgrywać roli definiującego ją podmiotu (mówiącego), określającego to, czym ona jest, Eve nieoczekiwanie staje się aktywnym sprawcą działań, bytem-dla-siebie i postanawiając zapobiec degradacji ukochanego do postaci niemego szaleńca, zabija go, ugruntowując zarazem własną subiektywność. Projekt miłości jest więc, jak widać, na gruncie Sartre'owskiej filozofii w samym swym założeniu osadzony w złej wierze, ostatecznie zaś ponosi fiasko.

Szanse w rozgrywce między moją subiektywnością a subiektywnością innego omawia Sartre w *Bycie i Nicości* w rozdziale *Relacje konkretne z innym*. Wyróżnia trzy strategie: poprzez asymilację (poprzez miłość lub masochizm), ignorowanie (poprzez obojętność) lub uprzedmiotowienie (poprzez pożądanie lub sadyzm) cudzej wolności. Wszystkie trzy postawy jako przypadki złej wiary muszą ostatecznie ponieść klęskę, potwierdzając Sartre'owskie założenie, iż miłość jest nieosiągalnym ideałem, grą luster, nieskończonym regresem pragnienia bycia kochanym. To, co jest celem miłości na gruncie filozofii Sartre'a, nie jest do końca jasne. Wydaje się, że stawką jest doświadczenie własnego przedmiotowego bycia-w-świecie poprzez zawłaszczenie i potraktowanie cudzej subiektywnej wolności jako sposobu na uzyskanie własnej definicji w kategorii rzeczy samej w sobie. Najprostszym sposobem zrealizowania tego celu jest zafascynowanie sobą innego, skoncentrowanie na sobie całej jego uwagi, osiągnięcie mistrzostwa w stawaniu się bytem-w-sobie, a następnie skłonienie go do tego, by mnie pokochał.

Tylko w stanie zakochania, zdaniem Sartre'a, inny będzie pragnął, żebym stał się 'czystą subiektywnością', byciem-dla-siebie, które w sposób wolny potrafi określać, definiować go i w ten sposób zagwarantować mu kontrolę nad jego własną tożsamością w świecie. Dlatego właśnie projekt miłości, której celem jest dotarcie do samego siebie w spojrzeniu drugiego, dla którego stajemy się całym światem, ponosi fiasko. Miłość ukochanej osoby stanowi uzasadnienie dla mojej przygodnej egzystencji, ukochany chce zachować mnie takim jakim jestem. Jeśli inny mnie pokocha, będzie chciał stać się dla mnie przedmiotem, przedmiotem mojego spojrzenia, mojej władzy oceniania, a wówczas straci status będącej w stanie nadać trwałą definicję mojemu byciu-dla-innych, subiektywności, którą miałem zamiar zawłaszczyć. Jeśli zatem dostanę to, czego chcę, to jest miłość

i całą uwagę ukochanego, wówczas, paradoksalnie, nie dostanę tego, czego chcę, ponieważ ukochany utraci tak atrakcyjny dla mnie status czystej subiektywności. Oto paradoks Sartre'owskiej koncepcji miłości, w której przestają obowiązywać tradycyjne zasady. Jeśli chcemy jednak podjąć ryzyko, nie pozostaje nam zatem nic innego niż przyjąć reguły gry w *qui perd gagne*, w której ten, kto przegrywa, wygrywa, i gdzie się wygrywa i przegrywa za każdym razem.

**QUI PERD GAGNE, T.I. THE ONE WHO IS LOSING WINS.  
A DRAFT ON SARTRE'S PHENOMENOLOGY OF LOOK**

**Summary**

Keywords: phenomenology of body, phenomenology of perception, le regard, look, Me, other, relation, subjectivity, conflict, liberty, objectification, Sartre, Merleau-Ponty, phantasmata. Lacan, desire, jouissance

In *Being and Nothingness* Sartre develops a phenomenology of the 'lived body' that aims both to acknowledge the necessity that consciousness be embodied, and to accommodate the central phenomenological consequences of this embodiment, without compromising the radical freedom of the for-itself. Aim of this paper is exploration of the question of the relation between two different subjects in J.P. Sartre's phenomenology. The relation between me and the other is based on a constant conflict, according to Sartre it has not cognitive but existential character. I would explore one of the basic concepts of Sartre theory, namely "le regard", (the look). Looking at someone, meeting one's eyes is always a kind of astonishment, shocking in its radicality. Can I know the Other without degrading or objectifying him? Can the Other know me? Can I look at the Other without the risk of reducing him/her to être-en-soi? I would show that the experience of desire (especially sexual one) and affection is bound up with the clash of interpersonal perspectives involved in our transactions with the Other as well as with the question of freedom. In the case of infatuation, in Sartre's view, it is considered as an invitation to bad faith. Sartre offers a rethinking and critique of basic philosophical positions concerning the concept of perception presented by Husserl and Merleau-Ponty. He holds that desire and distance inform the concept of "life".

Levinas identified a similar structure in Descartes's notion of the infinite. By mentioning Lacan and Merleau-Ponty conceptions I would try to elaborate and extend the formal structure of desire and distance by drawing on motifs as yet unexplored in the French phenomenological tradition, especially the notions of "lived-body" which is prominent in the later Husserl but also appear in non-phenomenological thinkers such as Bergson.