

JEAN-PAUL SARTRE

BITAK I NIŠTO

OGLED IZ FENOMENOLOŠKE ONTOLOGIJE

[SVEZAK DRUGI]

Preveo
Daniel Bučan



DEMETRA
*Filosofska biblioteka
Dimitrija Savića*

ZAGREB 2007

«autentično»
njihova im-
ivanja i bije-
ćanje onoga
postoje kla-
i ostvarujući
adnikom kla-
to su izvanj-
nju neće bi-
poda je total-
ć znači da na
da u svakom
kojima smo

nost drugoga u svijetu apsolutna i po sebi očita no kontingentna činjenica, to jest činjenica koju je nemoguće izvesti iz ontoloških struktura bitka-za-sebe.

Ta dva pokušaja koja ja jesam oprečna su. Svaki od njih jest smrt drugoga, što znači da neuspjeh jednoga potiče na prihvatanje drugoga. Stoga ne postoji dijalektika mojih odnosa prema drugome, već je to krug – premda se svaki pokušaj obogaćuje neuspjehom onog drugog pokušaja. Prema tomu propitat ćemo najprije jedan pa drugi. No treba napomenuti da u sâmom srcu jednoga uvijek ostaje prisutan drugi pokušaj, upravo stoga što se ni jedan od njih ne može održati bez protivnosti. Još točnije, svaki od njih jest u onome drugome, i donosi smrt drugoga, te stoga nikad ne možemo izaći iz kruga. Kad se pristupa proučavanju tih temeljnih stajališta spram drugoga, ne treba gubiti iz vida ovih nekoliko napomena. Budući da se ta stajališta kružno pojavljuju i jedno drugo poništavaju, početi se može jednako s ovim kao i s onim. Kako se ipak treba odlučiti, najprije ćemo se pozabaviti postupcima kojima bitak-za-sebe pokušava sebi prisvojiti slobodu drugoga.

I.

PRVI ODNOS PREMA DRUGOME:
LJUBAV, GOVOR, MAZOHIZAM

Sve što vrijedi za mene vrijedi i za drugoga. Dok se ja pokušavam osloboditi utjecaja drugoga, drugi se pokušava osloboditi moga; dok ja pokušavam podčiniti drugoga, drugi pokušava podčiniti mene. Tu se ne radi o jednostranim odnosima s nekim predmetom-u-sebi, već o obostranim i promjenljivim odnosima. Stoga opise što slijede treba uzeti u perspektivi *sukoba*. Sukob je izvođni smisao bitka-za-drugoga.

Podemo li od prvog susreta s drugim kao *pogleda*, moramo priznati da svoj neuhvatljivi bitak-za-drugog iskusujemo u obliku *posjedovanja*. Mene posjeduje drugi; pogled drugoga oblikuje moje tijelo u njegovoj nagosti, čini da se ono rađa, daje mu formu, proizvodi ga kakovo ono *jest*, vidi ga kako ga ja nikad neću vidjeti. Drugi čuva tajnu: tajnu o tomu što ja jesam. On me čini biti, i time me posjeduje, a to posjedovanje nije drugo doli svijest o tomu da me posjeduje. A ja, u shvaćanju svoje predmetnosti, iskusujem da on jest toga svjestan. Kao svijest, drugi je za

mene istodobno ono što mi je otelo moj bitak i ono što čini «da postoji» bitak koji je moj bitak. Ja prema tomu razumijevam ovakovu ontološku strukturu: ja sam odgovoran za svoj bitak-za-drugoga, ali ja nisam njegov temelj; on mi se ukazuje u obliku kontingentne datosti za koju sam ja svejedno odgovoran, a drugi utemeljuje moj bitak kao bitak koji jest u obliku «postojanja»; ali on nije odgovoran za nj, premda ga posve slobodno utemeljuje, u svojoj slobodnoj transcendentnosti i posredstvom nje. Stoga u mjeri u kojoj se sâm sebi otkrivam kao odgovoran za svoj bitak, ja taj bitak koji jesam *zahtijevam za sebe*; to jest želim ga obuhvatiti, odnosno još točnije, ja sam projekt ponovnog prisvajanja moga bitka. Želim ispružiti ruku da bih dohvatio i vlastitom slobodom utemeljio taj bitak koji mi je predstavljen kao *moj bitak*, ali na razdaljini, kao Tantalov obrok. Jer, ako u jednome smislu moje bivanje-predmetom jest nepodnošljiva kontingentnost i čisto «posjedovanje» mene od strane drugoga, u drugome smislu taj bitak jest neka vrsta naznake onoga što bih ja morao prisvojiti za se i utemeljiti da bih bio svojim vlastitim temeljem. Ali to je zamislivo samo ako sebi prisvojim slobodu drugoga. Stoga moja težnja za ponovnim prisvajanjem sebe u biti jest težnja za prisvajanjem drugoga. No taj projekt ipak mora narav drugoga ostaviti nedirnutom. A to znači: 1. Ja time ne prestajem potvrđivati drugoga, to jest nijekati da sam ja drugi: budući da je temelj moga bitka, drugi se ne može rastočiti u mene a da pritom moj bitak-za-drugog ne iščezne. Prema tomu, ako planiram ostvariti jednost s drugim, to znači da planiram sebi prisvojiti drugost drugoga kao takovu, kao svoju vlastitu mogućnost. Za mene se u stvari radi da učinim sebe biti pribavljajući sebi mogućnost da spram sebe zauzmem gledište drugoga. No ne radi se o tomu da se smogne puku apstraktnu sposobnost spoznaje. Ja ne planiram prisvojiti puku *kategoriju* drugoga: ta kategorija nije ni zamišljena niti zamisliva. Ali u prigodi konkretnog, trpljenog i proživljenog iskustva, upravo je taj konkretni drugi kao apsolutna zbiljnost ono što ja u njegovoj drugosti želim u sebi utjeloviti. 2. Drugi što ga hoću prisvojiti nikako nije drugi-kao-predmet. Ili, ako hoćete, moj projekt utjelovljivanja drugoga nimalo se ne poklapa s neakvim ponovnim prisvajanjem moga bitka-za-sebe kao mene sama i s neakvim nadilaženjem transcendentnosti drugoga prema mojim vlastitim mogućnostima. Za mene se ne radi o tomu da svoju predmetnost uklonim opredmećujući dru-

goga, što bi odgovaralo mome *oslobađanju* od moga bitka-za-drugoga, već se, naprotiv, hoću poistovjetiti s drugim kao drugim-koji-gleda, a taj projekt poistovjećenja sadrži u sebi još izoštrenije osjećanje vlastitoga bivanja-gledanim. Jednom riječju, ja se posvema poistovjećujem sa svojim bitkom-kao-gledanim da bih pred sobom održao slobodu drugoga koja je sloboda-koja-gleda, a budući da je moje bivanje predmetom jedini mogući odnos mene s drugim, onda mi samo bivanje predmetom može poslužiti kao sredstvo za izvođenje operacije prisvajanja *druge slobode* sebi. Tako se, reagirajući na neuspjeh treće ek-staze, bitak-za-sebe hoće poistovjetiti sa slobodom drugoga kao s onim što utemeljuje njegov bitak-u-sebi. Biti sâmome sebi drugi – što je ideal kojim se uvijek smjera na konkretan način u obliku bivanja sebi upravo *ovim drugim* – prva je vrijednost odnosâ s drugim; to znači da je moj bitak-za-drugoga opsjedan upućivanjem na neki apsolutni bitak koji bi bio sopstvo utoliko što je drugi a drugi utoliko što je sopstvo, i koji bi – slobodno sebi kao drugi podarujući svoje bivanje sopstvom a kao sopstvo podarujući sebi svoje bivanje drugim – bio sâm bitak ontološkog dokaza, to jest Bog. Taj se ideal može ostvariti samo tako što ću prevladati izvornu kontingentnost mojih odnosa s drugim, to jest tako što ću prevladati činjenicu da između nijekanja kojim drugi sebe čini drugim spram mene i nijekanja kojim ja sebe činim drugim spram drugog nema nikakva odnosa nutarnje niječnosti. Vidjeli smo da je ta kontingentnost neprevladiva: ona je *činjenica* mojih odnosa s drugim, kao što je moje tijelo *činjenica* moga bivanja-u-svijetu. Prema tomu, sjedinjenost s drugim zapravo je neostvariva. Ona je neostvariva i *u teoriji*, jer bi poistovjećenost bitka za-sebe i drugoga u istoj transcendentnosti nužno dovela do iščeznuća značaja drugosti u drugoga. Prema tomu preduvjet da bih planirao poistovjećenje drugoga sa sobom jest da ustrajem u nijekanju da ja jesam drugi. Napokon, taj projekt sjedinjenja jest izvor *sukoba*, jer dok ja sebe iskusujem kao predmet za drugoga te toga drugoga planiram u tom iskustvu i posredstvom toga iskustva poistovjetiti sa sobom, drugi mene poima kao predmet sred svijeta a pritom ni na koji način ne planira mene poistovjetiti sa sobom. Stoga bi bilo potrebno – budući da bivanje za drugoga sadrži u sebi dvostruko nutarnje nijekanje – djelovati na nutarnje nijekanje kojim drugi transcendiraju svoju transcendentnost i čini da ja postojim za drugoga, to jest trebalo bi *djelovati na slobodu drugoga*.

Taj neostvarivi ideal, utoliko što opsjeda moj projekt mene sama u prisutnosti drugoga, ne treba poistovjetiti s ljubavlju, jer je ljubav poduhvat, to jest organska cjelina težnji koja teži mojim vlastitim mogućnostima. No on je ideal ljubavi, njezin motiv i njezina svrha, njezino pravo značenje. Ljubav kao prvotni odnos s drugim jest sveukupnost projekata kojima smjeram ostvariti to značenje.

Te me težnje dovode u izravnu vezu sa slobodom drugoga. U tomu smislu ljubav jest sukob. Već smo kazali da sloboda drugoga jest temelj moga bitka. No upravo stoga što ja postojim po slobodi drugoga, ja nemam nikakve sigurnosti, ja sam u toj slobodi u pogibelji; ona moj bitak okamenjuje i čini me *biti*, ona mi pribavlja i oduzima značenja, i moj bitak od nje prima stalno pasivno izmicanje samome sebi. Neodgovorna i nedohvatljiva, ta protejska sloboda u kojoj sam se našao može učiniti da se u njoj nađem na tisuću različitih načina bivanja. Moj plan da ponovo prisvojim svoj bitak može se ostvariti samo ako zagospodarim tom slobodom i ako ju svedem na to da bude sloboda podčinjena mojoj slobodi. Istodobno, to je jedini način na koji mogu djelovati na slobodno nutarnje nijekanje kojim me Drugi uspostavlja kao Drugoga, to jest po kojem ja mogu pripremiti putove budućeg poistovjećenja Drugoga sa mnom. To će možda biti jasnije ako o tom problemu razmišljamo s čisto psihološkog vidika: zašto onaj koji ljubi hoće biti *ljubljen*? Kad bi ljubav bila puka želja za fizičkim posjedovanjem, u mnogom bi slučaju mogla biti lako zadovoljena. Proustov junak, primjerice, koji svoju ljubavnicu smješta u svoju kuću, može tu ljubavnicu vidjeti i posjedovati bilo kad svakog dana, i našavši načina da ju dovede u posvemašnju materijalnu ovisnost, trebao bi biti lišen svakog nespokojsva. Ali znamo da ga izjeda zabrinutost. Albertina Marcelu izmiče svojom sviješću, čak i onda kad je on pored nje, te se on može smiriti samo ako ju promatra dok je ona u snu. Dakle sigurno je da ljubav želi zarobiti «svijest». Ali zašto ona to želi? I kako?

Pojam «vlasništva» kojim se tako često objašnjuje ljubav zapravo ne bi trebao biti prvotni pojam. Zašto bih ja htio drugoga prisvojiti do li upravo stoga što Drugi čini da ja postojim? No to implicira određeni način prisvajanja: mi hoćemo zagospodariti slobodom drugoga kao takovom. I to ne voljom moći: tiranin se izruguje ljubavi; njemu je dostatan strah. Ako i traži ljubav svojih podanika, to je iz političkih razloga,

i nađe li ekonomičniji način da ih sebi podloži, odmah će se njime poslužiti. Za razliku od toga, onaj koji želi biti ljubljen ne želi podčinjenost ljubljenoga bića. Njemu nije do toga da postane predmetom pretjerane a mehaničke strasti. On ne želi posjedovati automatizam, i ako ga se želi poniziti, bit će dostatno prikazati mu strast ljubljenoga bića kao rezultat nekakva psihološkog determinizma: onaj koji ljubi osjetit će se obezvrijeđenim u svojoj ljubavi i u svom bitku. Ako su Tristan i Izolda zalučeni ljubavnim napitkom, manje su zanimljivi; a događa se da posvemašnja podčinjenost ljubljenoga bića ubija ljubav onoga koji ljubi. Cilj je premašen: onaj koji ljubi naći će se sâm, ako se ljubljeno biće prometne u automat. Stoga onaj koji ljubi ne želi posjedovati ljubljeno biće onako kako se posjeduje neku stvar; on zahtijeva osobit tip prisvajanja. On slobodu želi posjedovati kao slobodu.

No, s druge strane, onaj koji voli ne može se zadovoljiti tim uzvišenim oblikom slobode kakav je slobodna i dragovoljna obvezanost. Tko bi se zadovoljio ljubavlju koja bi se davala kao puko pridržavanje zadane vjere? Tko bi pristao da mu se kaže: «Volim vas stoga što sam se slobodno obvezao voljeti vas, i stoga što ne želim prekršiti svoju riječ; volim vas zbog vjernosti sebi sâmome»! Stoga onaj koji ljubi hoće čuti zaklinjanje, a to ga zaklinjanje istodobno uzrujava. On hoće da ga ljubi sloboda, a traži da ta sloboda kao sloboda ne bude više slobodna. On hoće da se sloboda Drugoga sama odluči postati ljubav – i to ne samo na početku veze već u svakome trenutku – a, u isti mah, hoće da ta sloboda *sama sebe* ograničuje, da se izopači – kao u ludilu, kao u snu – tako da sama želi svoju ograničenost. A ta ograničenost mora biti prepuštenost koja je istodobno i slobodna i u našim je rukama. U ljubavi mi u drugoga ne želimo determinizam strasti niti nedohvatljivu slobodu: radi se o slobodi koja *se igra* determinizma strasti i koja svoju igru uzima ozbiljno. A sâm onaj koji ljubi ne traži da bude *uzrokom* te korjenite promjene slobode, već da bude njezina jedina i povlaštena prilika. On u stvari ne bi ni mogao htjeti biti njezinim uzrokom a da time odmah ljubljeno biće ne učini oruđem koje se može transcendirati i koje je dio svijeta. Bit ljubavi nije to. Naprotiv, u ljubavi onaj koji ljubi hoće za ljubljeno biće biti «sve na svijetu»: a to znači da on sebe stavlja u svijet; on je ono što u sebi sažima i simbolizira svijet, on je *ovo* koje obuhvaća sve druge «ovo», on jest, i on prihvaća biti *predmetom*. No on, s druge

še se njime po-
želi podčinje-
dmetom pretje-
tizam, i ako ga
enoga bića kao
ubi osjetit će se
Tristan i Izol-
a događa se da
onoga koji lju-
se ljubljeno bi-
edovati ljublje-
a osobit tip pri-

ljiti tim uzviše-
bvezanost. Tko
ridržavanje za-
toga što sam se
šiti svoju riječ;
i ljubi hoće čuti
hoće da ga lju-
je slobodna. On
– i to ne samo
, hoće da ta slo-
kao u snu – ta-
ora biti prepuš-
. U ljubavi mi u
vu slobodu: ra-
svoju igru uzi-
tom te korjenite
ena prilika. On
da time odmah
rati i koje je dio
ibi hoće za ljub-
vlja u svijet; on
koje obuhvaća
No on, s druge

strane, želi biti predmet u kojem sloboda drugoga prihvaća da se izgubi, predmet u kojem drugi pristaje naći neku vrstu svoje druge činjeničnosti, svoj bitak i svoj razlog bivanja, krajnji predmet transcendentnosti, onaj prema kojem transcendentnost Drugoga transcendiraju sve druge predmete, a koji ona sama nikako ne može transcendirati. I posvuda želi krug slobode Drugoga; to jest da u svakome trenutku – u prihvaćanju te ograničenosti svoje transcendentnosti na koju sloboda Drugoga pristaje – to prihvaćanje bude već prisutno kao pokretač toga prihvaćanja. Onaj koji ljubi želi biti odabran za svrhu kao već unaprijed odabrana svrha. To nam omogućuje do kraja razumjeti što je to što onaj koji ljubi zahtijeva od ljubljenoga bića: on ne želi *djelovati* na slobodu Drugoga, već želi *a priori* postojati kao objektivna granica te slobode, to jest želi biti dât zajedno s njome, i biti dât u njezinom pojavljivanju kao granica koju ona mora prihvatiti da bi bila slobodna. Time ono što on traži jest da sloboda drugoga sama sebe premaže ljepilom, da sama sebe veže; ta strukturna granica zapravo je *dâtost*, a samo pojavljivanje dâtosti kao granice slobode znači da sloboda *čini sebe postojati* unutar dâtosti bivajući svojom vlastitom zabranom da tu dâtost naide. A onaj koji ljubi tu zabranu vidi *istodobno* kao življenu, to jest kao nametnutu – jednom riječju kao činjeničnost – i kao slobodno prihvaćenu. Ona mora biti slobodno prihvaćena stoga što mora biti jedno s pojavljivanjem slobode koja sebe odabire kao slobodu. No mora biti samo življena stoga što ona mora biti uvijek prisutna nemogućnost, činjeničnost koja se vraća natrag u srce slobode Drugoga. A to se psihološki izražava zahtjevom da se slobodna odluka da me voli – što ju je ljubljeno biće prethodno donijelo – kao opčinjavajuća pobuda uvuče u njegovu aktualnu slobodnu obvezanost.

Sada nam je jasan smisao toga zahtjeva: činjeničnost koja treba biti činjenična granica za Drugoga u mom zahtjevu da budem voljen – a koja na koncu treba postati *njegova vlastita* činjeničnost – jest *moja* činjeničnost. Stoga što sam ja predmet što ga Drugi čini biti, ja moram biti granica inherentna samoj njegovoj transcendentnosti. Tako će Drugi, izbijajući u bitak, učiniti da ja budem nešto poput nečeg nenadmašivog i apsolutnog, ne kao ništeći bitak-za-sebe već kao bitak-za-drugoga-sred-svijeta. Stoga htjeti biti voljen znači zaraziti Drugoga svojom vlastitom činjeničnošću, znači htjeti prisiliti ga da vas prestano s nova

stvara kao preduvjet slobode koja se podčinjava i obvezuje; znači htjeti istodobno da sloboda utemeljuje činjenicu i da činjenica ima prvenstvo pred slobodom. Kad bi se taj cilj mogao ostvariti, iz toga bi na prvome mjestu proizašlo to da bih u svijesti Drugoga ja bio *zaštićeni*. Najprije stoga što razlog moje uznemirenosti i moga stida jest to što znam i osjećam da sam u svom bitku-za-drugoga poput onoga što uvijek može biti nadiđeno prema nečemu drugom, onoga što je puki predmet vrijednog suda, puko sredstvo, puko oruđe. Moja uznemirenost potječe odatle što ja taj bitak, kojim me biti u posvemašnjoj slobodi čini netko drugi, preuzimam nužno i slobodno: «Bog zna što sam ja za nj! Bog zna što on o meni misli». To znači: «Bog zna kakvim me on čini biti». I mene opsjeda taj bitak, za koji strahujem da ću jednog dana naletjeti na nj iza ugla, koji mi je tako stran, a koji ipak jest *moj bitak*, i za koji, isto tako, znam da ga usprkos svome nastojanju neću nikad susresti. No ako me Drugi voli, ja postajem *ono što ne može biti nadiđeno*, što znači da moram biti apsolutna svrha. U tomu smislu ja bivam izbavljen od *uporabivosti*; moje postojanje sred svijeta postaje u potpunosti korelativ moje transcendentnosti-za-mene, jer je moja neovisnost posvema zaštićena. Predmet kojim me drugi mora učiniti biti jest predmet-transcendencija, apsolutna referentna točka oko koje se kao puka *sredstva* raspoređuju sve stvari-oruđa u svijetu. Istodobno, kao apsolutna granica slobode, to jest apsolutno izvorište svih vrednota, ja sam zaštićen od svakog mogućitnog obezvredjenja; ja sam apsolutna vrednota. I ja sebe prihvaćam kao vrednotu u mjeri u kojoj prihvaćam svoj bitak-za-Drugoga. Prema tomu, htjeti biti voljen znači smjestiti se iznad svakog sustava vrednotâ tako da me drugi postavi kao preduvjet svakog vrednovanja i objektivni temelj svih vrijednosti. Ta potreba uobičajena je tema razgovora između zaljubljenih, bilo da se – kao u *Uskim vratima* – ona koja hoće biti voljena poistovjećuje s asketskim moralom nadvladavanja sebe sâme te želi u sebi otjeloviti krajnji ideal toga nadvladavanja, bilo da – što je češći slučaj – onaj koji voli traži da mu voljeno biće u svojim činima žrtvuje tradicionalni moral, uznemireno se pitajući bi li voljeno biće izdalo za nj svoje prijatelje, bi li «ukralo za nj», «ubilo za nj», itd. S toga vidi se da moj bitak mora izmicati *pogledu* voljenoga bića; ili točnije, mora biti predmetom pogleda jedne druge strukture: više me se ne smije vidjeti na pozadini svijeta kao jedno «ovo» među drugim *ovo*, već se sâm

ije; znači htjeti
ima prvenstvo
a bi na prvome
ićeni. Najprije
to znam i osje-
rijek može biti
met vrijednos-
t potječe odat-
ćini netko dru-
j! Bog zna što
i biti». I mene
etjeti na nj iza
koji, isto tako,
ti. No ako me
znači da mo-
n od *uporabi-*
corelativ moje
ma zaštićena.
ranscendenci-
va raspoređu-
anica slobode,
d svakog mo-
be prihvaćam
ugoga. Prema
tava vrednotâ
nja i objektiv-
razgovora iz-
koja hoće biti
a sebe sâme te
a – što je češ-
m činima žrt-
eno biće izda-
itd. S toga vi-
točnije, mora
ne smije vid-
o, već se sâm

svijet mora otkrivati na temelju mene. U stvari, u mjeri u kojoj pojavljivanje slobode čini da postoji svijet, ja, kao krajnji uvjet toga pojavljivanja moram biti i preduvjet pojavljivanja svijeta. Moram biti onaj kojemu je funkcija da čini postojati stabla i vodu, gradove i polja, i druge ljude, poklanjajući ih potom drugome koji ih ustrojuje u svijet, upravo onako kao što u matrijarhatu majka dobija naslove i ime ne zato da bi ih zadržala već zato da ih odmah prenese na svoju djecu. Ako me se voli, ja sam u jednome smislu predmet pribavljanjem kojega će svijet postojati za drugoga; a u drugome smislu ja jesam svijet. Umjesto da budem neko «ovo» koje se izdvaja na pozadini svijeta, ja sam predmet-pozadina na kojoj se izdvaja svijet. Na taj sam način osiguran: pogled drugoga više me ne paralizira svrhovitošću; više ne fiksira moj bitak naprosto u *ono što jesam*; na mene se ne može *gledati* kao na ružna, malena, kao na kukavicu, jer te značajke predstavljaju nužno činjenično ograničenje moga bitka i poimanje moje svrhovitosti kao svrhovitosti. Naravno, moje mogućnosti ostaju transcendirane mogućnosti, mrtve-mogućnosti; no ja imam sve mogućnosti; ja jesam sve mrtve-mogućnosti na svijetu. Time prestajem bivati bitak koji se razumijeva na temelju drugih bitaka ili na temelju svojih čina. No u intuiciji onoga koji voli – kakvu zahtijevam – moram biti dât kao apsolutna sveukupnost na temelju koje se imaju razumijevati svi bitci i svi njihovi čini. Izvrnuvši malo glasovitu stoičku formulu, moglo bi se reći da «ljubljeno biće može tripot zakazati». Ideal mudraca i ideal onoga koji želi biti voljen poklapaju se u tomu što i jedan i drugi žele biti predmetom-sveukupnošću dostupnom općenitoj intuiciji koja će čine u svijetu ljubljenoga bića i mudraca pojmiti kao parcijalne strukture što su protumačive na temelju te sveukupnosti. Baš kao što se mudrost nadaje kao stanje koje treba dosegnuti posvemašnjom preobrazbom, tako se i sloboda drugoga mora posvema preobraziti da bi učinila da ja dosegнем stanje voljenoga bića.

Dovde bi se ovaj opis u mnogomu poklapao s glasovitim Hegelovim opisom odnosâ gospodara i roba. Ono što u Hegela gospodar jest za roba, onaj koji ljubi želi biti za ljubljeno biće. No analogija ne ide dalje, jer gospodar u Hegela samo usputno – i takorekuć implicate – zahtijeva za se slobodu roba, dok onaj koji voli zahtijeva *prije svega* slobodu voljenoga bića za se. U tomu smislu, ako me drugi voli, mora me slobodno odabrati za voljeno biće. Poznato je da je u uobičajenoj terminologiji

ljubavi voljeno biće označeno nazivom *odabrani*. No taj odabir ne smije biti relativan i kontingentan: onaj koji voli ljuti se i osjeća se obezvrijeđenim kad misli da ga je ljubljeno biće odabralo *između drugih*. «Dakle, da nisam došao u ovaj grad, da nisam posjećivao «toga i toga», ti me ne bi upoznala, ti me ne bi uzljubila?» Takova pomisao rastužuje onoga koji voli: njegova ljubav postaje tek jednom među ljubavima, ograničena činjeničnošću voljenoga bića i njegovom vlastitom činjeničnošću, a istodobno i kontingentnošću susreta: postaje *ljubav u svijetu*, predmet koji pretpostavlja svijet, i koji isto tako može postojati za druge. Ono što zahtijeva za sebe on pretače u nespretne i «fatalizmom» obilježene riječi; kaže: «Bili smo stvoreni jedno za drugo», ili pak upotrebljava izraz «srodne duše». No to treba protumačiti: on dobro zna da se «biti stvoreni jedno za drugo» odnosi na prvotni odabir. Taj odabir može biti Božji odabir, kao odabir bitka koji je apsolutni odabir; no tu Bog predstavlja samo krajnju granicu zahtjeva za apsolutnim. Zapravo, ono što onaj koji voli traži jest da voljeno biće učini njega svojim apsolutnim odabirom. To znači da bitak-u-svijetu voljenoga bića mora biti bitak-koji-ljubi. Pojavljivanje voljenoga bića mora biti slobodan izbor onoga koji voli. A budući da je ono drugi temelj moga bitka-kao-predmeta, ja od njega tražim da jedina i apsolutna svrha slobodnoga pojavljivanja njegova bitka bude odabir *mene*, to jest da je on odabrao biti zato da bi utemeljio moju predmetnost i moju činjeničnost. Na taj je način moja činjeničnost «*spašena*». Ona više nije ona nemisliva i nepremostiva dâtoš koja sam bio: ona je ono radi čega je drugi slobodno učinio sebe postojati; ona je poput svrhe koju on sebi postavlja. Ja sam ga zaražio svojom činjeničnošću, no budući da je on njome bio zaražen kao slobodom, on mi moju činjeničnost vraća kao s nova preuzetu i prihvaćenu činjeničnost: on je njezin temelj zato da bi ona bila njegova svrha. Prema tomu, polazeći od te ljubavi ja otuđenost i svoju vlastitu činjeničnost poimam drukčije. Ona – utoliko što jest za drugoga – više nije činjenica već pravo. Mojê postojanje jest stoga što je *prizvano*. To postojanje, utoliko što ga prihvaćam, postaje čista darežljivost. Ja jesam stoga što se neštedimice dajem. Ove voljene vene na mojim rukama postoje zahvaljujući dobroti. Kako li sam dobar što imam oči, kosu, obrve, i što ih u neograničenoj darežljivosti neštedimice neumorno podarujem toj nezasitnoj želji kojom drugi slobodno čini sebe bivati! Dok nas

je, prije no što smo bili ljubljani, ta neopravdana i neopravdljiva izraslina što je bilo naše postojanje činila nespokojnima, sada – umjesto da se osjećamo «suvišnima» – osjećamo da je to postojanje s nova preuzela – želeći ga u njegovim i najsitnijim pojedinostima – apsolutna sloboda koju ono istodobno uvjetuje – i koje postojanje i mi sâmi hoćemo svojom vlastitom slobodom. U tomu je temelj ljubavne radosti, kad ta radost postoji: osjećati se u svom postojanju opravdanima.

Istodobno, ako nas ljubljeno biće može voljeti, posve je spremno da ga naša sloboda prisvoji za se: jer to bivanje voljenim što ga želimo već jest ontološki dokaz primijenjen na naš bitak-za-druge. Naša predmetna bît implicira postojanje *drugoga*, i obratno: sloboda drugoga utemeljuje našu bît. Kad bismo mogli interiorizirati cio sustav, bili bismo temeljem sâmima sebi.

To je eto zbiljski cilj onoga koji voli, utoliko što je njegova ljubav poduhvat, to jest pro-jekt sebe sâma. Taj projekt mora izazvati sukob. Voljeno biće u stvari onoga koji voli poima kao drugoga-kao-predmet među drugim predmetima, to jest zamjećuje ga na pozadini svijeta, transcendirajući ga i koristi. Voljeno biće je *pogled*. Prema tomu ono ne može svoju transcendentnost iskoristiti za to da utvrdi neku konačnu među za svoja nadilaženja, niti može učiniti da njegova sloboda sâma sebe ograniči. Voljeno biće ne može htjeti voljeti. Onaj koji voli mora prema tomu zavesti voljeno biće; i njegova se ljubav ne razlikuje od tog poduhvata zavođenja. U zavođenju ja ne pokušavam drugomu otkriti svoju subjektivnost: uostalom, to bih mogao jedino *gledajući* drugoga; no tim pogledom učinio bih da iščezne subjektivnost drugoga, a upravo je ona ono što želim prisvojiti. Zavesti znači preuzeti svoju predmetnost za drugoga u cjelini i poput kakva rizika kojem se treba izložiti, znači izložiti se njegovu pogledu i dopustiti da me gleda, znači izložiti se pogibelji da *budem viđen* zato da bih imao novo polazište, i sebi drugoga prisvojiti u svojoj predmetnosti i posredstvom nje. Odbijam napustiti područje u kojem iskusujem svoju predmetnost; bitku želim povesti na tom polju tako što ću sebe učiniti *očaravajućim predmetom*. U drugom smo dijelu očaravanje definirali kao *stanje*: to je, kazali smo, ne-tetička svijest o bivanju *ničim* u prisutnosti drugoga. Zavođenje smjera u drugoga izazvati svijest o njegovoj ništavnosti pred predmetom koji je zavođljiv. Zavođenjem smjeram tomu da se uspostavim kao punoća bitka